Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS2364

Section W425

Shelf

Number

Seminary
L

Lehrbuch

der

Einleitung in das Neue Testament

von

D. Bernhard Weiss
Oberkonsistorialrath und Professor der Theologie.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)
1886.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Library of Princeton Theological Seminary
DEC 2 1886

Vorwort.

Es bedarf beinahe der Entschuldigung, dass ich eine Einleitung in das Neue Testament erscheinen lasse, obwohl ich nicht in der Lage bin, Resultate neuerer und neuester Untersuchungen darzubieten. Selbst die Geschichte des Kanon, die ich hoffe über die gangbare Zusammenstellung und kritische Erörterung einzelner Thatsachen einen Schritt hinausgeführt zu haben, enthält doch nur die Ausführung von Grundgedanken, die ich bereits in einer Recension von Credner's Geschichte des Kanon (Theol. Stud. u. Krit. 1863, 1) ausgesprochen habe. Die spezielle Einleitung aber berührt, etwa abgesehen von den Abschnitten über die Corintherbriefe, die Johannesbriefe und die Apostelgeschichte, sehr wenig Probleme, über die ich nicht schon Gelegenheit gehabt habe, mich auszusprechen, sie theilweise eingehend, oft wiederholt zu erörtern; und, obwohl ich mir bewusst bin, auf allen Punkten gelernt zu haben, auch von Gegnern, und meine Auffassungen mannigfach fortgebildet zu haben, so haben sich mir die Grundlagen derselben doch überall bewährt. Es ist auch nicht die Absicht dieses Buches, diejenigen, welche sich dieselben bisher nicht aneignen konnten, geschweige denn die, welche sie zwar lebhaft genug, aber ohne eingehendere Prüfung ablehnten, mit einem erneuten Appell an ihre Zustimmung zu bestürmen, obwohl ich glaube, dass Vieles in dem geschlossenen Zusammenhange einer historisch-kritischen Gesammtanschauung, in dem es hier erscheint, eine günstigere Beleuchtung und überzeugendere Begründung erhält. Mein Hauptabsehen war diesmal nicht auf die Darlegung meiner Ansichten, sondern auf die methodisch beste Anordnung eines Lehrbuches gerichtet, dessen Bedürfniss sich mir seit lange in meinem akademischen Amtsleben aufgedrängt hat.

Wohl ist dies Bedürfniss gerade in letzter Zeit wiederholt zu befriedigen versucht worden; aber diese Versuche entsprechen dem Bilde eines solchen Lehrbuches, das mir von je her vorgeschwebt hatte, zu wenig. Mir ist bei der Einleitung ins Neue Testament die Hauptsache weder die Kritik noch die Apologetik, sondern die thatsächliche Einführung in ein lebendiges geschichtliches Schriftverständniss. Im Grunde hat Alles, was ich bisher auf theologischem Gebiete veröffentlicht habe, nur diesen einen Zweck gehabt, da mir von einer allgemeineren Verbreitung und Vertiefung dieses Schriftverständnisses nicht weniger als Alles für die Zukunft von Theologie und Kirche abzuhängen scheint. Dieses Schriftverständniss sehe ich aber nicht nur von dogmatistischer Seite her und durch die unselige Virtuosität, welche das Schriftwort zum Spielball eigener Gedankencombinationen oder glänzender Rhetorik macht, sondern ebenso von kritischer Seite her gefährdet, wo man über dem, was von zeitgeschichtlichen Einflüssen oder vom Streit dogmatischer Richtungen in den Neutestamentlichen Schriften nachzuweisen versucht wird, nur zu oft ihre religiöse Eigenart gründlich verkennt. Ich bin darum viel genauer, als es sonst wohl geschieht, auf die Analyse des Gedankenganges der einzelnen Schriften, auf die Feststellung ihrer religiösen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeit, auf ihre Composition, wie ihre geschichtlichen Voraussetzungen und Ziele eingegangen.

Dabei konnte ich natürlich nur von den in mir durch lange Beschäftigung mit dem Neuen Testamente gereiften Anschauungen ausgehen, auch wo dieselben bisher mehr Widerspruch als Zustimmung erfahren haben. Ich bin der Enthaltsamkeit nicht fähig, mich nur zum Sprachrohr der verschiedenen Ansichten zu machen, die doch oft genug nur eine scheinbare bleibt, wenn sie durch gelegentliche Andeutungen verräth, wie verächtlich sie auf Alles herabblickt, was nicht in die eigene Schablone passt. Ich halte es auch nicht für förderlich, den, der sich über diese Dinge unterrichten will, nur vor einen Widerstreit der Meinungen zu stellen, ohne ihm auch nur versuchsweise einen Weg zu zeigen, wie man zur Lösung desselben gelangt. Ich glaube, dass meine oft und gründlich durchprüften Auffassungen mindestens dasselbe Recht haben, wie die meiner Vorgänger. Ich bin mir bewusst, dieselben nicht im Dienst

einer vorgefassten theologischen Anschauung, sondern durch unbefangene Forschung gewonnen zu haben, und behaupte, dass ihnen ebenso eine geschichtliche Gesammtauffassung der Verhältnisse des apostolischen Zeitalters zu Grunde liegt, wie der Kritik, die so gern für sich ausschliesslich den Namen der geschichtlichen in Anspruch nimmt.

Andrerseits habe ich vollen Respekt vor jeder ernsten wissenschaftlichen Forschung, auch wo dieselbe sehr andere Wege geht, als sie mir die richtigen scheinen; und ich kann mich nicht damit begnügen, ihre Resultate kurzweg abzulehnen. Ich habe überall so eingehend wie möglich die Geschichte der wissenschaftlichen Untersuchungen bis in die Einzelfragen hinein zu verfolgen und darzustellen gesucht, habe auch die gegnerische Ansicht mit ihren Gründen zu Worte kommen lassen und gesucht, aus der Geschichte selbst ihre Ueberwindung zu lernen und zu lehren, wenn ich auch überall von der positiven Darlegung des quellenmässigen Sachverhaltes die Hauptentscheidung erwarte. Der Abhängigkeit von traditionellen Voraussetzungen freilich, die auf kritischer Seite nicht geringer ist, wie auf apologetischer, bin ich nach wie vor ungescheut entgegengetreten, auch wo sie mit hohen zuversichtlichen Worten einherfährt. Alle Ansichten aufgezählt und alle Namen genannt zu haben, die für diese oder jene Ansicht gelegentlich eingetreten sind, auch wenn es berühmte Namen waren, beanspruche ich nicht. Von wirklichen Mitarbeitern an den Neutestamentlichen Problemen hoffe ich keinen vergessen zu haben. Nur die ausländische Literatur bin ich nicht im Stande gewesen, in weiterem Umfange zu verfolgen.

Holtzmann sagt in seiner Einleitung: das Christenthum ist sonach „Buchreligion“ von Anfang gewesen. Demgegenüber kann ich nur sagen: Gottlob, dass dem nicht so war. In dieser Antithese fasst sich vielleicht am schärfsten der Gegensatz meiner Auffassung des Neuen Testaments zu der vieler neueren kritischen Richtungen zusammen. Das Christenthum ist von Anfang an Leben gewesen; und weil dies Leben in seinen Urkunden pulsirt, können dieselben nicht aus „literarischen Abhängigkeiten“ erklärt und verstanden werden. Ich beanspruche nicht, dies Leben, dessen immer vollere und tiefere Erfassung das Ziel aller theologischen

Wissenschaft bleibt, in dem Rahmen meiner Einleitung ganz umspannt und zur allseitigen Darstellung gebracht zu haben, aber ich habe redlich danach gestrebt. Den Theologen, die seit nunmehr 34 Jahren meine Zuhörer gewesen sind, wie denen, die in noch grösserer Zahl meine bisherigen Neutestamentlichen Arbeiten vertrauensvoll aufgenommen und daraus gelernt haben, biete ich auch dies Buch zur Einführung in die reichen Schatzkammern unserer Neutestamentlichen Urkunden. Ich weiss, dass keine wissenschaftliche Arbeit das tiefste Geheimniss derselben erschliesst und sein Verständniss öffnet. Aber ich weiss auch, dass ohne sie der Theologe nicht wohlgerüstet ist zur Verkündigung des Wortes und zum Kampf der Gegenwart, der uns Allen auferlegt ist. Möge denn auch diese Arbeit unter Gottes Segen dazu mithelfen.

Berlin, im August 1886.

B. Weiss.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Seite

§ 1. Begründung der Einleitungswissenschaft 1
1. Die patristische Zeit. 2. Das Mittelalter und die Reformation. 3. Richard Simon. 4. Joh. Dav. Michaelis.

§ 2. Kritik und Apologetik 5
1. Semler. Hänlein. Schmidt. 2. Eichhorn. Bertholdt. Hug. 3. Schleiermacher. de Wette. Credner. 4. Guericke. Olshausen. Neander.

§ 3. Die Tübinger Schule und ihre Gegner 9
1. Ferdinand Christian v. Baur. 2. Zeller. Schwegler. Bruno Bauer. 3. Thiersch. Ebrard. Lechler. 4. Bleek. Ewald. Reuss. Ritschl.

§ 4. Der gegenwärtige Stand der Wissenschaft 13
1. Hilgenfeld. Holsten. Volkmar. 2. Die neuere kritische Schule. 3. Die apologetischen Richtungen. 4. Aufgabe und Methode der Einleitungswissenschaft.

Erster Theil.

Entstehungsgeschichte des NTlichen Kanon.

§ 5. Der Kanon der Herrenworte 21
1. Christus und die Apostel. 2. Entstehung eines NTlichen Schriftthums. 3. Das A. T. und die Herrenworte. 4. Der Kanon der Herrenworte. 5. Die mündliche Ueberlieferung als Quelle der Herrenworte. 6. Aelteste Spuren der schriftlichen Evangelien. 7. Das vierte Evangelium und die Briefe Johannis bei den apostolischen Vätern.

§ 6. Die ältesten Spuren der NTlichen Briefe 32
1. Erwähnung NTlicher Briefe bei den apostolischen Vätern. 2. Die apostolische Autorität bei den apostol. Vätern. 3. Spuren NTlicher Briefe bei Clemens. 4. Barnabas und Hermas. 5. Ignatius und Polykarp. 6. Die Clemenshomilie und die Didache. 7. Die Verbreitung der NTlichen Briefe.

Seite

§ 7. Der Evangelienkanon 40
1. Die Denkwürdigkeiten der Apostel bei Justin. 2. Der Gebrauch der synoptischen Evangelien bei Justin. 3. Das vierte Evangelium bei Justin. 4. Die apostolischen Schriften bei Justin. 5. Das vierte Evangelium bei den Apologeten. 6. Tatian's Diatessaron. Die Entstehung des Evangelienkanons. 7. Die NTlichen Briefe bei den Apologeten.

§ 8. Der Kanon der apostolischen Lehrüberlieferung 55
1. Die mündliche apostolische Lehrüberlieferung. 2. Die Geheimtradition der Häretiker. 3. Der Rückgang der Häretiker auf die apostolischen Schriften. 4. Die Schriftfälschungen der Häretiker. 5. Die Schriftkritik der Häretiker. 6. Der Kanon des Marcion. 7. Die Erhebung der apostolischen Schriften zum Range heiliger Schriften.

§ 9. Das Neue Testament am Ende des zweiten Jahrhunderts. . . . 65
1. Das Neue Testament und seine Theile. 2. Die Evangelien. 3. Die Apostelgeschichte. 4. 5. Die apostolischen Briefe. 6. Die Apokalypsen. 7. Das Neue Testament am Ende des zweiten Jahrhunderts.

§ 10. Die Anfänge der Neutestamentlichen Kanonbildung 76
1. Die syrische Kirchenbibel. 2. 3. Das muratorische Fragment. 4. Das Abendland im dritten Jahrhundert. 5. Grundsätze der Kanonbildung bei Origenes. 6. 7. Anwendung derselben auf die NTlichen Schriften.

§ 11. Der Abschluss des Kanon im Morgenlande 89
1. Die Zeit nach Origenes. 2. Die Eintheilung der NTlichen Schriften bei Eusebius. 3. Die Homologumena bei Eusebius. 4. Die Antilegomena bei Eusebius. 5. Die Kanonverzeichnisse des vierten Jahrhunderts. 6. Die kanonischen Bücher des N. T.'s. 7. Der relative Abschluss des Kanon im Morgenlande.

§ 12. Der Abschluss des Kanon im Abendlande 102
1. Philastrius v. Brescia. 2. Rufin und Hieronymus. 3. Augustin. 4. Der Kanon und der römische Stuhl. 5. Das Mittelalter und das Tridentiner Concil. 6. Die Reformatoren und die evangelische Kirche. 7. Die Kritik des Kanon.

Zweiter Theil.

Entstehungsgeschichte der NTlichen Schriften.

Erste Abtheilung. Die paulinischen Briefe.

§ 13. Der Apostel Paulus 112
1. Saulus Abstammung und Jugend. 2. Die Bekehrung. 3. Die Anfänge seiner Missionsthätigkeit. 4. Die erste Missionsreise. 5. Die Entwicklung seines apostolischen Bewusstseins. 6. Die Entwicklung seines heidenapostolischen Bewusstseins. 7. Der Name Paulus.

Seite

§ 14. Paulus und die Urapostel 125
1. Der Standpunkt der Urapostel. 2. Die Missionsthätigkeit der Urapostel. 3. Der Anlass des Apostelconcils. 4. Die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und das Aposteldekret. 5. Die Verabredung über die Missionsgebiete. 6. Der Auftritt in Antiochien. 7. Die Urapostel und Paulus.

§ 15. Paulus als Gemeindegründer 140
1. Paulus in Lycaonien. Timotheus. 2. Die Gründung der galatischen Gemeinden. 3. Die Gemeinde zu Philippi. 4. Die Gemeinde zu Thessalonich. 5. Paulus in Beroea und Athen. 6. Die Gemeinde zu Corinth. 7. Die Rückkehr des Apostels.

§ 16. Paulus als Schriftsteller 153
1. Die äussere Bezeugung der Paulusbriefe. 2. Verlorene und untergeschobene Paulusbriefe. 3. Die Urschriften und ihre Erhaltung. 4. Die Briefform. 5. Die schriftstellerische Eigenthümlichkeit. 6. Die Lehreigenthümlichkeit. 7. Die Sprache des Apostels.

§ 17. Die Thessalonicherbriefe 166
1. Die Situation des ersten Thessalonicherbriefes. 2. Analyse des Briefes. 3. Die Kritik des Briefes. 4. Der zweite Thessalonicherbrief. 5. Die Kritik des Briefes. 6. Die Missdeutungen von 2. Thess. 2. 7. Die apokalyptische Combination des Paulus.

§ 18. Der Galaterbrief 178
1. Der zweite Besuch des Paulus in Galatien. 2. Die Verführung der galatischen Gemeinden. 3. Die geschichtliche Situation des Galaterbriefes. 4—6. Analyse des Galaterbriefes. 7. Paulus in Ephesus.

§ 19. Die corinthischen Wirren 191
1. Der Besuch in Corinth und der verloren gegangene Brief dorthin. 2. Gemeindezustände in Corinth. 3. Die Gemeindeversammlungen und die Gemeindeordnung. 4. Die corinthischen Parteien. 5. Die Hypothesen über die sogenannte Christuspartei. 6. Die Christusschüler in Corinth. 7. Die Sendung des Timotheus nach Corinth.

§ 20. Der erste Corintherbrief 203
1. Die Gesandtschaft aus Corinth. 2—6. Analyse des ersten Corintherbriefes. 7. Paulus in Troas und Macedonien (die Hypothese von einem verloren gegangenen Zwischenbrief).

§ 21. Der zweite Corintherbrief 215
1. Nachrichten des Titus aus Corinth. 2. Der Anlass des zweiten Corintherbriefes. 3 — 6. Analyse des zweiten Corintherbriefes. 7. Paulus in Corinth.

§ 22. Die Gemeinde zu Rom 223
1. Die geschichtliche Situation des Römerbriefes. 2. Die Anfänge der Römergemeinde. 3. Der nationale Charakter der Leser des Römerbriefes. 4. Die polemische Auffassung des Briefes. 5. Die conciliatorische Auffassung. 6. Die prophylaktische Auffassung. 7. Der Zweck des Römerbriefes.

Seite

§ 23. Der Römerbrief 235

1—5. Analyse des lehrhaften Theils des Römerbriefes (Cap. 1 bis 11). 6. Analyse des paränetischen Theils (Verhältniss von Cap. 12. 13 zum 1. Petrusbrief. Die asketische Richtung in 14, 1 bis 15, 13). 7. Die Analyse des Briefschlusses (Echtheit von Cap. 15. 16. Der Empfehlungsbrief an die Phöbe nach Ephesus. Echtheit der Schlussdoxologie).

§ 24. Der Colosserbrief 247

1. Die Reise des Apostels nach Jerusalem und Gefangennehmung daselbst. 2. Die Gefangenschaft des Apostels in Caesarea (die dort geschriebenen Briefe). Nachrichten aus Phrygien. 3. Die theosophisch-asketische Richtung in Phrygien. 4. Die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen. 5. Analyse des Colosserbriefes. 6. Die Kritik des Colosserbriefes. 7. Der Brief an Philemon.

§ 25. Der Epheserbrief 260

1. Die ursprüngliche Bestimmung des Epheserbriefes. 2. Analyse des Briefes. 3. Sein Verhältniss zum Colosserbrief. 4. 5. Die Kritik des Epheserbriefes. 6. Der Zweck des Briefes (Verhältniss zum 1. Petrusbrief). 7. Die Seereise nach Rom.

§ 26. Der Philipperbrief 274

1. Die römische Gefangenschaft des Apostels und ihre Erfolge. 2. Der Anlass und Zweck des Philipperbriefes. 3. Analyse des Philipperbriefes. 4. 5. Die Kritik des Philipperbriefes. 6. Geschichtliche Zeugnisse über das Ende des Paulus. 7. Die Befreiung aus der römischen Gefangenschaft.

§ 27. Die Pastoralbriefe 286

1. Analyse des 1. Timotheusbriefes. 2. Zeitbestimmung des Briefes. 3. Analyse des 2. Timotheusbriefes. 4. Zeitbestimmung des Briefes. 5. Situation und Inhalt des Titusbriefes. 6. Zeitbestimmung des Briefes. 7. Die Abfassung der drei Briefe nach der Befreiung des Apostels.

§ 28. Die Eigenthümlichkeiten der Pastoralbriefe 299

1. Die in den Pastoralbriefen bekämpften Lehrverirrungen. 2. Geschichtliche Bestimmung derselben. 3. Die Lehrweise der Pastoralbriefe. 4. Die Schreibweise. 5. Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. 6. Anfänge des Lehramts (Die apostolischen Gehilfen. Die Ordination des Timotheus). 7. Der Kultus in den Pastoralbriefen.

§ 29. Die Kritik der Pastoralbriefe 313

1. Schleiermacher. Eichhorn. de Wette. 2. Die Unhaltbarkeit der älteren Kritik. 3. Die neuere Kritik der Pastoralbriefe. 4. Die Unhaltbarkeit des angeblichen Zwecks ihrer Unterschiebung. 5. Die Theilungshypothesen. 6. Die Apologeten der Briefe. 7. Resultat.

Anhang. Der Hebräerbrief.

Seite

§ 30. Der Verfasser des Hebräerbriefes 322
1. Die Annahme der paulinischen Abkunft des Briefes. 2. Das Selbstzeugniss des Briefes. 3. Stilcharakter und Verhalten zum A. T. 4. Die Lehranschauung des Briefes. 5. Die Lucas- und Clemenshypothese. 6. Die Apolloshypothese. 7. Die Abfassung des Hebräerbriefes durch Barnabas.

§ 31. Die Leser des Hebräerbriefes 334
1. Der briefliche Charakter des Schreibens. 2. Der judenchristliche Charakter der Leser. 3. Die Gemeindezustände. 4. Hypothesen über die Leser des Briefes. 5. 6. Angebliche Bestimmung nach Alexandrien oder Rom. 7. Die Hebräer der Briefüberschrift.

§ 32. Die zeitgeschichtliche Situation des Hebräerbriefes 343
1. Die Abfassungszeit des Briefes. 2. Die zeitgeschichtliche Situation. 3—7. Analyse des Hebräerbriefes.

Zweite Abtheilung. Die Offenbarung Johannis.

§ 33. Der Apostel Johannes 355
1. Nachrichten über das Leben des Johannes in Palästina. 2. Johannes in Ephesus. 3. Die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel. 4. Die Tradition über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes. 5. Die Ueberlieferungen über das patmische Exil und das Ende des Johannes.

§ 34. Die Composition der Apokalypse 366
1. Das Wesen der apokalyptischen Prophetie. 2. Die Visionen der Apokalypse. 3. Die Bildersprache der Apokalypse. 4. Die Anlage der Apokalypse. 5. 6. Analyse der Apokalypse. 7. Die Sprache der Apokalypse.

§ 35. Die zeitgeschichtliche Situation der Apokalypse 379
1. Die inneren Zustände der sieben Gemeinden. 2. Die äussere Weltlage. 3. Die apokalyptische Combination des Apostels. 4. Die letzten Schicksale Jerusalems (Abfassungszeit der Apokalypse). 5. Die antipaulinische Auffassung der Apokalypse. 6. Die Lehranschauung der Apokalypse.

Dritte Abtheilung. Die katholischen Briefe.

§ 36. Die Brüder Jesu 388
1. Die Brüder Jesu im N. T. 2. Die Unterscheidung der Brüder des Herrn von den Aposteln. 3. Die Wegdeutung der leiblichen Brüder des Herrn. 4. Die Verwandlung der Brüder in Vettern Jesu. 5. Die Identificirung des Bruders des Herrn mit Jacobus Alphaei.

§ 37. Der Jacobusbrief 396
1. Die Leser des Briefes. 2. Die Zustände der Leser. 3. Die Abfassungszeit des Briefes. 4. Analyse des Briefes. 5. Der Verfasser des Briefes. 6. Die ältere Kritik. 7. Die neuere Kritik.

Seite

§ 38. Der Judasbrief 410
1. Analyse des Briefes. 2. Die Libertinisten des Briefes. 3. Leser und Abfassungszeit. 4. Der Verfasser des Briefes. 5. Die Kritik des Briefes.

§ 39. Der Apostel Petrus 417
1. Evangelische Nachrichten über Petrus. 2. Der Charakter des Petrus. 3. Petrus in der Apostelgeschichte. 4. Petrus in Rom. 5. Der Märtyrertod des Petrus.

§ 40. Der erste Petrusbrief 424
1. Die Leser des Briefes. 2. Die Zustände der Leser (Verhältniss des Briefes zu den paulinischen Briefen). 3. Analyse des Briefes. 4. Der Verfasser des Briefes und seine Lehranschauung. 5. Die Situation des Briefes. 6. Die gangbare Auffassung des Briefes. 7. Die neuere Kritik.

§ 41. Der zweite Petrusbrief 436
1. Die Leser des Briefes und die in ihm bekämpften Gegensätze. 2. Das Verhältniss des Briefes zum Judasbrief. 3. Analyse des Briefes. 4. Die Lehranschauung und Sprache des Briefes. 5. Die Abfassungszeit des Briefes. 6. Die Kritik des Briefes. 7. Das Schlussresultat.

§ 42. Der erste Johannesbrief 452
1. Der briefliche Charakter. 2. Die Irrlehrer und der Zweck des Briefes. 3. Analyse des Briefes. 4. Der Verfasser und die Lehreigenthümlichkeit des Briefes. 5. Das Verhältniss zum Evangelium. 6. Das Verhältniss zur Apokalypse. 7. Die Abfassung des ersten Briefes und die Kritik desselben.

§ 43. Die beiden kleinen Johannesbriefe 468
1. Der Verfasser der Briefe. 2. Der Inhalt der Briefe. 3. Die Kritik der Briefe.

Vierte Abtheilung. Die geschichtlichen Bücher.

§ 44. Die synoptische Frage 473
1. Die Benutzungshypothesen. 2. Die Urevangeliumshypothese. 3. Die Traditionshypothese. 4. Die Marcushypothese. 5. Die Tendenzkritik. 6. Die Rückkehr zu Weisse. Repristinationsversuche. 7. Die Urmarcushypothese.

§ 45. Die älteste Quelle 485
1. Die bei Matthäus und Lucas allein erhaltenen Stücke der ältesten Quelle. 2. Die Redestücke der ältesten Quelle bei Marcus. 3. Umfang und Anordnung der ältesten Quelle. 4. Die Ueberlieferung über die aramäische Schrift des Apostel Matthäus. 5. Das Hebräerevangelium. 6. Die Entstehungszeit des hebr. Matthäus. 7. Die älteste Apostelschrift und der mündliche Erzählungstypus.

§ 46. Das Marcusevangelium 500
1. Der schriftstellerische Charakter des Evangeliums. 2. Die Griesbach'sche Hypothese. 3. Der Lehrcharakter des Evangeliums. 4. Das Marcusevangelium und die älteste Quelle. 5. Analyse des

Seite

Marcusevangeliums. 6. Die Tradition über das Marcusevangelium. 7. Die Entstehung des Marcusevangeliums.

§ 47. Das Matthäusevangelium 519
1. Abhängigkeit des Evangeliums von Marcus. 2. Abhängigkeit von der ältesten Quelle. 3. Behandlung der beiden Quellen im Matthäusevangelium. 4. Zugaben und Eigenthümlichkeit des Evangelisten. 5. Analyse des Evangeliums. 6. Zweck des Evangeliums. 7. Leser, Ursprache und Abfassungszeit des Evangeliums.

§ 48. Das Lucasevangelium 537
1. Abhängigkeit des Evangeliums von Marcus. 2. Abhängigkeit von der ältesten Quelle (Unbekanntschaft mit dem 1. Evangelium). 3. Die dem Lucas eigenthümliche Quelle. 4. Schriftstellerischer Charakter des Lucas. 5. Analyse des Evangeliums. 6. Der lehrhafte Charakter des Evangeliums. 7. Die Ueberlieferung über den Verfasser und die Abfassungszeit.

§ 49. Die Apostelgeschichte 556
1—4. Analyse der Apostelgeschichte. 5. Der Zweck der Apostelgeschichte. 6. Der Lehrcharakter der Apostelgeschichte. 7. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

§ 50. Die Quellen der Apostelgeschichte 569
1. Die Quellenbenutzung der Apostelgeschichte. 2. Die Quelle des ersten Theils. 3. Die Quelle des zweiten Theils. 4. Die Hypothese von der Benutzung eines Reisetagebuches. 5. Die scheinbaren Spuren einer solchen Benutzung. 6. Die Undurchführbarkeit der Hypothese. 7. Die Abfassungszeit der Apostelgeschichte.

§ 51. Das Johannesevangelium 586
1. Das Selbstzeugniss des Evangeliums. 2. Der palästinensische Charakter des Evangeliums. 3. Das 4. Evangelium und das geschichtliche Bild des Johannes. 4. Verhältniss des Evangeliums zu den Synoptikern. 5. Analyse des Evangeliums. 6. Der Zweck des Evangeliums. 7. Die Grenzen der Geschichtlichkeit des Evangeliums.

§ 52. Die johanneische Frage 609
1. Die Ueberlieferung über das Johannesevangelium. 2. Die ältere Kritik des Evangeliums. 3. Die Kritik der Tübinger Schule. 4. Die Apologetik. 5. Die neueste Phase der Kritik. 6. Vermittlungsversuche. 7. Die Lösung der johanneischen Frage.

Anhang.

Neutestamentliche Textgeschichte.

I. Die Erhaltung des Textes 621
1. Die äussere Gestalt der Handschriften. 2. Die äussere Gestalt des Textes. 3. Die Abtheilungen des Textes. 4. Die Textverderbnisse. 5. Die Flüchtigkeitsfehler. 6. Die Emendationen. 7. Die Citate der Kirchenväter.

Seite

II. Die Handschriften 626
1. Zahl und Beschaffenheit der Handschriften. 2. Die ältesten Handschriften des ganzen N. T.'s. 3. Die Handschriften der Evangelien. 4. Die Handschriften der Paulinen. 5. Die Handschriften der Apostelgeschichte, der katholischen Briefe und der Apokalypse.

III. Die Uebersetzungen 629
1. Die syrischen Uebersetzungen. 2. Die ägyptische und äthiopische Uebersetzung. 3. Die gothische und armenische Uebersetzung. 4. Die altlateinische Uebersetzung. 5. Die Vulgata.

IV. Der gedruckte Text und die Textkritik 634
1. Die ersten Ausgaben des griechischen N. T.'s. 2. Die Entstehung der Recepta. 3. Die Variantensammler. Joh. Jac. Wetstein. 4. Bengel und Griesbach. 5. Lachmann und Tischendorf. 6. Die neuesten englischen Textkritiker. 7. Die Handausgaben.

V. Die philologische Bearbeitung des Textes 640
1. Der Streit der Hebraisten und Puristen. 2. Die NTliche Grammatik. 3. Die NTliche Lexikographie. 4. Die Grundlage der NTlichen Gräcität. 5. Die NTliche Gräcität.

Einleitung

in das

Neue Testament.

Einleitung.

§ 1. Die Begründung der Einleitungswissenschaft.

1. Die Entstehungsgeschichte des Neutestamentlichen Kanon musste von selbst eine Reihe von Untersuchungen erzeugen, aus denen später die Einleitungswissenschaft hervorgewachsen ist. Als die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit in der Kirche normgebende Bedeutung zu erhalten begannen, lag diese Zeit bereits um ein Jahrhundert und mehr hinter den Kirchenlehrern, welche die Anerkennung derselben auf ihren Ursprung gründeten. Nur ganz vereinzelte Andeutungen über diesen Ursprung finden sich in den Schriftwerken der Zwischenzeit; meist war es nur die mündliche Ueberlieferung, welche jene Kluft überbrückte. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts war man doch für alles Nähere über ihre Entstehungsverhältnisse so gut wie ganz auf die Selbstaussage dieser Schriften und auf Schlüsse aus ihrer Beschaffenheit angewiesen. Als aber im dritten Jahrhundert das Bedürfniss entstand, den Kreis der Schriften, welche kirchlich gültig sein sollten, abzugrenzen, stellte sich sofort heraus, dass die Ueberlieferung hinsichtlich derselben keine einheitliche und gesicherte sei, dass daher ihre Prüfung an der Beschaffenheit der Schriften selbst unerlässlich und berechtigt sei. Die Aeusserungen des Origenes über den Hebräerbrief, des Dionysius von Alexandrien über die als johanneisch überlieferten Schriften involviren bereits eine Kritik aus inneren Gründen. In seiner Kirchengeschichte (c. 324) machte es sich Eusebius von Caesarea zur Aufgabe, Alles zu sammeln, was ihm von Urtheilen älterer Schriftsteller über die heiligen Schriften von Bedeutung war, und suchte dieselben nach dem Grade ihrer kirchlichen Anerkennung in der Ueberlieferuug zu classificiren. Trotz seiner grossen Mängel bleibt sein Werk für uns die reichhaltigste und unentbehrlichste Fundgrube für die Geschichte des Kanon, wie für die Entstehungsgeschichte seiner einzelnen Schriften. An ihn schloss sich gegen Ende des Jahrhunderts aufs Engste Hieronymus an in seinem Sammelwerk de viris illustribus s. catalogus scriptorum ecclesiasticorum (392), neben dem nur noch Einzelnes, was Chrysostomus in

den Einleitungen seiner Commentare und Homilien bietet, Bedeutung behält. Was die Bibelhandschriften in ihren ὑποθέσεις oder die Kanonverzeichnisse von Notizen enthalten, ist theils sehr dürftig, theils offenbar unrichtig. Augustin ergeht sich zwar in seiner Schrift de doctrina christiana noch in theoretischen Erörterungen über die Prinzipien der Kanonicität; aber er kommt doch über die Aufzählung unserer 27 Neutestamentlichen Schriften nicht mehr hinaus, die zu seiner Zeit und unter seinem Einfluss von den afrikanischen Synoden kanonisirt wurden.

2. Das ganze Mittelalter hindurch begnügte man sich mit der Einleitung in das Studium der heiligen Schrift, welche Magnus Aurelius Cassiodorius im 6. Jahrhundert für die Mönche seines Klosters schrieb (institutiones divinarum et saecularium lectionum), welche aber hinsichtlich des Kanon lediglich auf Hieronymus und Augustin zurückgeht[1]). Auch die Reformationszeit gelangte zu einer auf selbstständige geschichtliche Untersuchung gegründeten Revision der fest gewordenen kirchlichen Ueberlieferung über den Kanon nicht. Zwar gingen auf katholischer Seite Männer wie Erasmus und Cajetan, auf protestantischer Luther und Carlstadt gelegentlich auf die abweichenden Urtheile der Väter vor der Zeit des relativen Kanonabschlusses zurück, Luther erlaubte sich wohl auch mit einer selbstständigen Kritik der Schriften der Tradition entgegenzutreten. Aber nachdem die katholische Kirche auf dem Concil zu Trient (1546) den hergebrachten Kanon kirchlich sanktionirt hatte, konnte der gelehrte Dominikaner Sixtus von Siene in seiner Bibliotheca sancta (Vened. 1566) nur noch darauf ausgehen, diesen Kanon gegen alle ketzerischen Angriffe zu vertheidigen. Die protestantische Theologie aber, welche der Tradition der katholischen Kirche gegenüber die heilige Schrift als die einzige Quelle und Norm aller Wahrheit zur Geltung brachte, konnte unmöglich geneigt sein, den hergebrachten Kanon durch historisch-kritische Untersuchungen in Frage zu stellen. Es musste ihr vielmehr darauf ankommen, die Theorie von ihrer Inspiration festzustellen und den Beweis für die Authentie der heiligen Schrift im Ganzen zu führen. Nachdem hiemit von reformirter Seite Andreas Rivetus in seiner isagoge s.

---

[1]) Die introductores sacrae scripturae, die er 1, 16 aufzählt und unter denen die Schrift Adrian's ausdrücklich den Titel einer εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς führt, beschäftigen sich fast ausschliesslich mit hermeneutischen Regeln; nur die Schrift seines Zeitgenossen, des Afrikaners Junilius (instituta regularia divinae legis) geht im Anschluss an die Tradition der syrischen Schule zu Nisibis auf eine Klassificirung der heiligen Schriften nach ihrer Autorität ein, die im Wesentlichen auf die Eusebianische zurückweist. Noch die isagoge ad sacras literas des Dominikaners Santes Pagninus (Lucca 1536), der hinsichtlich des Kanon nur den Augustin ausschreibt, ist wesentlich hermeneutisch, und ebenso die clavis scripturae sacrae des Matthias Flacius (Basel 1567).

introductio generalis ad scripturam sacram V. T. et N. T. (Lugd. Bat. 1627) vorangegangen war, wetteiferten lutherische Theologen, wie Michael Walther (officina biblica, Lips. 1636) und reformirte, wie Joh. Heinr. Heidegger (enchiridion biblicon, Tigur. 1681), das nöthige patristische Material dafür kritiklos zusammenzuhäufen. Nur in den Kreisen der Socinianer und Arminianer wagte man (z. B. Hugo Grotius in seinen Annotationes in N. T., Paris. 1644) ein selbstständigeres Urtheil über den Ursprung einzelner NTlicher Schriften. Was von eigentlich wissenschaftlicher Arbeit auf das N. T. sich richtete, beschränkte sich auf die Untersuchung seiner Sprache und seines Textes. So die reichhaltigen Prolegomena zu der Londoner Polyglotte von Brian Walton, Bischof von Chester 1657.

3. Als der Begründer der Einleitungswissenschaft gilt der gelehrte Oratorianer zu Paris, Richard Simon. Er wollte den Protestanten die Unzuverlässigkeit ihres Schriftprincips nachweisen, und sein Hauptaugenmerk war darum noch auf die Geschichte des NTlichen Textes gerichtet, welcher nach ihm bereits, nachdem die Urschriften verloren gegangen, im Laufe der Zeit mancherlei Corruptionen und Veränderungen erfahren hat. Daneben beschäftigt er sich eingehend mit der Geschichte der Uebersetzungen und Erklärungen des N. T. Sehr entschieden polemisirt er bereits gegen eine mechanische Vorstellung von der Inspiration des Schriftworts als solchen und macht geltend, dass es doch menschliche Verfasser seien, wenn auch inspirirte, von denen die heiligen Schriften herrührten. Eine selbstständige Kritik der NTlichen Schriften aus inneren Gründen liegt ihm freilich noch ganz fern. Sehr ausführlich aber geht er auf die abweichenden Urtheile der Kirchenväter und Häretiker über die einzelnen Schriften zurück, was er um so unbefangener konnte, als seine Kirche durch ihre Entscheidung allem Schwanken ein Ende gemacht hatte. Von seinem Standpunkte aus kann er an der hebräischen Urschrift des Matthaeus festhalten und über das Verhältniss des griechischen Evangeliums zu ihr freier urtheilen, er kann sich der nur mittelbar paulinischen Abfassung des Hebräerbriefs zuneigen, er kann hinsichtlich der Sprache des N. T. ganz auf die Seite der Hebraisten treten im Gegensatz zu den Puristen und die Echtheit des Marcusschlusses, der Perikope von der Ehebrecherin oder der Stelle 1. Joh. 5, 7 frei discutiren; aber sein Urtheil bleibt doch meist ein reservirtes[1]). Nicht sowohl einzelne Resultate, zu denen er

[1]) Das für das N. T. in Betracht kommende Hauptwerk Simon's ist seine histoire critique du texte du N. T., Rotterd. 1689, vgl. dazu die Nachträge in seinen Nouvelles observations sur le texte etc., Paris 1695. Besonders die 19 ersten Kapitel behandeln die Authentie der NTlichen Schriften und ihre Reihenfolge. Noch bedeutender ist seine histoire critique des versions (Rotterd. 1690) und des principaux commentateurs du N. T. (Rotterd. 1693). Ueber ihn vgl.

kam, als der neue Geist echt geschichtlicher Forschung, welcher in seinen Werken wehte und die heiligen Schriften immer in eine bedenkliche Analogie mit anderen Literaturerzeugnissen brachte, war es, was ihm selbst von katholischer Seite (z. B. von J. B. Bossuet) entschiedene Gegnerschaft zuzog. Jedenfalls haben achtungswerthe katholische Gelehrte wie Ellies du Pin (dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la bible, Paris 1699) und Augustin Calmet (Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'écriture sainte, Avignon 1715, sehr verm. Ausg. 1720) nicht in seinem Geiste fortgearbeitet. Auf protestantischer Seite schrieb J. Heinr. Mai (Examen historiae criticae N.T. a R.S. vulgatae, Gissae 1694) eine fortlaufende Kritik seines Werkes, die grossen Beifall fand; im Uebrigen ging man auf lutherischer (Joh. Georg Pritius, introductio in lectionem N. T., Lips. 1704), wie auf reformirter Seite (Salomo van Til, opus analyticum, Traj. ad. Rh. 1730) in den alten Bahnen einer gelehrten Stoffsammlung fort, der es an jeder selbstständigen wissenschaftlichen Verarbeitung fehlte.

4. Das Gebiet der Textgeschichte war und blieb das erste, auf welchem es zu einer freieren wissenschaftlichen Bewegung und zu Anfängen wirklicher Kritik kam. In den Prolegomenen, welche John Mill seiner kritischen Ausgabe des N. T. voraufschickte (Oxford 1707), werden noch die in der Kirche hergebrachten Vorstellungen über den Ursprung der NTlichen Schriften schlechtweg festgehalten und gegen alle Einwendungen vertheidigt; allein seine Geschichte des Textes zeigt bereits, dass derselbe unter den Händen der Abschreiber ganz analoge Schicksale erfahren habe, wie andere Schriften des Alterthums, und seine reichen Variantensammlungen machten das Bedürfniss einer kritischen Prüfung und Besserung des in der Kirche recipirten Textes unausweichlich. In der That wurde eine solche auch von dem würtembergischen Prälaten Joh. Albr. Bengel in seiner kritischen Ausgabe des N. T. (Tübingen 1734) und von dem Basler Joh. Jac. Wetstein in seinen Prolegomena in N. T. (Amstelod. 1730), die umgearbeitet und erweitert in seiner Ausgabe des N. T. erschienen (1750. 51), kräftig in Angriff genommen. Auch noch Joh. Dav. Michaelis beschäftigt sich in seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes“ (Göttingen 1750), die sich Anfangs noch eng an R. Simon anschloss, aber in der 4. Aufl. (1788) von einem mässigen Octavbande zu zwei starken Quartbänden anschwoll, im 1. Theil hauptsächlich mit der Textgeschichte, im 2. dagegen mit dem Ursprung aller einzelnen NTlichen Schriften, aus welchem der Zweck derselben erkannt und damit der richtige Ausgangspunkt für ihr Verständniss gegeben werden soll. Es waren aber nicht

Graf, in d. Beitr. zu d. theol. Wiss. Heft 1. Jena 1847 und Baur, in d. Theol. Jahrb. 1850, 4.

nur die neuen Ergebnisse auf dem Gebiete der Textkritik, welche dieses starke Anschwellen bewirkte; unverkennbar dringt der Geist einer neuen Zeit, die inzwischen angebrochen war, in die Gesammtauffassung des Neuen Testaments, wie in die Beurtheilung seiner einzelnen Schriften ein. In der ersten Auflage wird noch von der Inspiration dieser Schriften ausgegangen und der Beweis dafür aus den Wundern und Weissagungen, wie aus dem einmüthigen Zeugnisse der alten Kirche geführt, in der vierten tritt dagegen der Beweis für ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit in den Vordergrund[1]). Das in verschiedene Sprachen übersetzte, im Englischen von Herbert Marsh (Cambridge 1793) mit Anmerkungen und Zusätzen (vgl. d. deutsche Uebersetzung derselben von Rosenmüller, Gött. 1795. 1803) versehene Werk ist der erste umfassende Versuch einer Durchführung der Einleitungswissenschaft für das N. T., der Alles leistet, was mit den Mitteln und der Methode seiner Zeit geleistet werden konnte.

§ 2. Kritik und Apologetik.

1. Der Umschwung, welcher einer freieren Untersuchung des Kanon und der einzelnen NTlichen Schriften Raum machte, ging wesentlich von Joh. Salomo Semler aus. In seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon“ (Halle 1771—75, vgl. Apparatus ad liberalem Ni Ti interpretationem, Halae 1767) begründete und vertheidigte derselbe mit unermüdlichem Eifer seine Unterscheidung zwischen dem, was in den NTlichen Schriften Wort Gottes oder kanonisch sein sollte und was er nur in dem zur moralischen Ausbesserung Dienenden finden wollte, und von dem Localen, Temporellen und Judenzenden in ihnen, das ihm besonders die Apokalypse so unsympathisch und ihren apostolischen Ursprung unannehmbar machte. Damit war der hergebrachte Inspirationsbegriff aufgegeben und die kanonische Autorität jeder einzelnen Schrift von der Ansicht über ihren Ursprung unabhängig geworden. Die Fragen über ihre Echtheit und Integrität konnten nun mit voller Unbefangenheit discutirt werden, ja in dem

[1]) Von den Schriften der Apostel werden die der Apostelschüler unterschieden, deren Inspiration ihm je länger desto zweifelhafter wird. In behaglicher Breite wird die Ueberlieferung über jede einzelne Schrift geprüft und auch neueren Bedenken das Wort gegeben. So vorsichtig sein Urtheil ist, so bleibt es doch von dem Geiste freierer Kritik nicht unberührt. Ob Paulus den Brief an die Hebräer geschrieben, bleibt ihm zweifelhaft. Obwohl wir zur vollen Gewissheit darüber nicht kommen können, wer der Verfasser des Jacobusbriefes war, so wird ihm doch die Meinung, dass es der Halbbruder Jesu und nicht der Apostel war, immer wahrscheinlicher. Den Judasbrief weiss er für kanonisch nicht zu erkennen; und derselbe kommt ihm beinahe als untergeschoben vor. Die Ungewissheit, in der er sich in Absicht auf die Offenbarung Johannis befindet, meint er ausführlich entschuldigen zu müssen.

Mafse, in dem die bisherige dogmatische Ansicht vom Kanon mit den überlieferten Annahmen über seinen Ursprung eng verflochten war, gesellte sich zu der Polemik gegen jene der Reiz, Alles ans Licht zu ziehen und zu betonen, was diesen zu widersprechen schien[1]). Der epochemachende Einfluss Semler's zeigt sich bereits bei Alex. Haenlein (Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Erlangen 1794—1800. 2. Aufl. 1801—9). Hier tritt schon ganz an die Stelle der Erörterungen über die Inspiration der Beweis für die Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der NTlichen Schriften. Zwar werden fast überall noch die überlieferten Vorstellungen von ihrem Ursprunge festgehalten; aber es wird vielfach nur noch die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sie beansprucht. Noch entschiedener will Joh. Ernst Christ. Schmidt die Untersuchung über den göttlichen Ursprung dieser Schriften ganz der Dogmatik zuweisen und bezeichnet seine „Historisch-kritische Einleitung ins N. T." ausdrücklich und absichtlich als „Kritische Geschichte der NTlichen Schriften" (Giessen 1804. 1805, mit neuen Titeln 1809. 1818). In gefälliger Darstellung untersucht er die Entstehung der einzelnen Bücher und ihre Aufnahme in den Kanon und lässt dann die Geschichte des Textes folgen, verbreitet sich auch über mehrere alte ausserkanonische Schriften. Die Untersuchung kommt häufig nicht mehr zu gesichertem Abschluss, schon tauchen Zweifel an dem 2. Thess. und 1. Tim.-Briefe auf, und noch entschiedener wird der 2. Petrusbrief für unecht erklärt. Der Kritik des Rationalismus aber setzte J. Fr. Kleuker seine „Ausführliche Untersuchungen der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums" entgegen (Hamb. 1788—1800).

2. Mit dem vollen Bewusstsein des neuen Prinzips, wonach „die Schriften des N. T. menschlich gelesen und menschlich geprüft sein wollen", hat Joh. Gottfried Eichhorn (Einl. in das N. T. 5 Bde. Gött. 1804—27) die Einleitungswissenschaft zuerst zu einer Kritik des Kanon zu erheben gesucht. Der Rückschlag der früheren Gebundenheit durch die Ueberlieferung

---

[1]) Produktiv hat Semler auf dem Gebiete der NTlichen Kritik wenig gearbeitet, wenn er auch manche Bedenken gegen einzelne NTliche Schriften in Gang brachte, die Differenz zwischen Apok. u. Ev. Joh. wieder betonte, die unmittelbar apostolische Abkunft von Hebr. u. 1. Petr. bezweifelte und 2. Petr. nebst Judas tief ins 2. Jahrh. herabsetzte, wo erst der Kanon als ein Werk der kathol. Unionsrichtung zu Stande kam. Desto beflissener war er, fremde Arbeiten zu verbreiten und zu empfehlen, welche die Behandlung des N. T. in seinem Sinne zu fördern geeignet waren. So erschien von H. M. Aug. Cramer in deutscher Uebersetzung „Richard Simon's kritische Schriften über das N. T. mit Vorw. u. Anm. von Semler, Halle 1776—80". Die Wetsteinschen Prolegomena gab er mit Anm. heraus, Halle 1764, wie die Schrift Oeder's über die Apokalypse, Halle 1769. Vergl. noch Corrodi, Versuch einer Beleuchtung der Gesch. d. jüd. u. christl. Bibelkanon 1792. Weber, Beitr. zur Gesch. des NTlichen Kanon 1798.

trieb naturgemäss zu einer einseitigen Nichtachtung derselben, zu ihrer Verwerfung auch auf dürftige Gründe hin. An ihre Stelle trat nun die eigene Prüfung der Schriften, die geistreiche Combination, durch welche man die gefundenen Data neu zu verknüpfen suchte, die Hypothesensucht. Die berühmte Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium, durch welche Eichhorn das synoptische Problem zu lösen suchte, ist characteristisch für dieses Stadium der Kritik. Auch das Problem des ersten Petrusbriefes wird von ihm durch eine vermittelnde Hypothese gelöst. Noch wagt sich die Kritik selten an die entschiedene Bestreitung der Echtheit, an der Echtheit der johanneischen Schriften wird noch nicht gezweifelt, nur die Pastoralbriefe, der zweite Petrus- und Judasbrief werden verworfen. Erst in Bd. 4. 5 folgt die Geschichte der Sammlung der Schriften und ihres Textes. An Eichhorn schlossen sich am nächsten an Bertholdt und Schott, welche die Resultate der Kritik durch immer neue Hypothesen mit dem Hergebrachten vermitteln wollten[1]). Gegen diese Hypothesenwillkür erhob sich der katholische Prof. Joh. Leonhard Hug zu Freiburg (Einl. in die Schriften des N. T. Tübingen 1808. 3. Ausg. 1820). Mit umfassender Gelehrsamkeit und selbstständiger Durchforschung des ganzen Materials förderte er zunächst in der allgemeinen Einleitung die Geschichte des Kanon und des Textes, die specielle ist auf eine wissenschaftliche Apologie der traditionellen Annahmen über den Ursprung der einzelnen NTlichen Schriften gerichtet. Allein hier gerade zeigt es sich, wie auch die Apologetik sich der Zeitströmung nicht entziehen konnte. Die scharfsinnigen Raisonnements, mit denen Hug die hergebrachten Annahmen vertheidigt, sind vielfach ebenso reich an subjectivistischen Urtheilen und künstlichen Combinationen, wie die der Kritik. Seine gewandte Darstellung hat dem Werke viel Beifall und Verbreitung auch unter protestantischen Theologen verschafft; es ist ins Englische und Französische übersetzt und noch nach dem Tode des Verfassers in 4. Aufl. 1847 erschienen. Ungleich mehr geht mit einer gewissen Unbefangenheit auf die protestantischen Forschungen ein der katholische Theologe Andr. Benedict Feilmoser (Einl. in die Bücher des neuen Bundes, Innsbruck 1810), besonders in der gänzlich umgearbeiteten und stark vermehrten 2. Aufl., Tübingen 1830.

---

[1]) Das schwerfällige Sammelwerk von Leonhard Bertholdt (Historisch-kritische Einl. in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. u. N. T. 6 Thle. Erlang. 1812—19) zeigt seinen Mangel an geschichtlichem Sinne schon durch die Zusammenfassung der A.- u. NTlichen Schriften nach den Kategorien der geschichtlichen, prophetischen und poetischen Bücher. Uebersichtlicher ist die an Literaturangaben reiche Isagoge historico-critica in libros novi foederis sacros von Heinr. Aug. Schott, Jena 1830.

3. Wie Schleiermacher dogmatisch über den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus hinauszuführen versprach, so suchte er auch auf dem Gebiete der Einleitungswissenschaft neue Wege einzuschlagen durch seine theilweise musterhaften Detailuntersuchungen über das Papiaszeugniss in Betreff des Matth. und Marc., über das Lucasevangelium und über den 1. Tim.-Brief. Seine Vorlesungen über die „Einleitung ins N. T." sind, nachdem sie längst in der protestantischen Theologie wirksam geworden waren, erst 1845 von G. Wolde herausgegeben. Seinen Standpunkt vertritt wohl am klarsten das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. in die kanonischen Bücher des N. T." (Berlin 1826) von Wilh. Martin Leberecht de Wette, das, ausgezeichnet durch die Präcision seiner Darstellung und seinen übersichtlich gruppirten Materialienreichthum, in mehrfachen Ausgaben reiche Verbreitung fand. Die selbstständige Prüfung der einzelnen Schriften wird eine noch viel feinere und eingehendere, aber die aus ihr sich ergebenden Zweifelsgründe erscheinen auch oft noch viel subjectivistischer. Dagegen richtet sich die Kritik auch gegen die neuen Hypothesen, eine strengere wissenschaftliche Detailuntersuchung lehrt die vorschnell verworfene Ueberlieferung wieder mehr würdigen. Daraus entsteht ein gewisses Schwanken, die Kritik wird skeptisch, sie bleibt beim Zweifel stehen und suspendirt die Entscheidung, oder sie endet mit einem rein negativen Ergebniss[1]). Im Wesentlichen auf dem de Wette'schen Standpunkte steht auch die „Einleitung in das Neue Testament" von Karl Aug. Credner (Halle 1836). Es ist nur der erste Theil seines viel umfassender projectirten Einleitungswerkes erschienen, welcher ausser einer Geschichte der Einleitungswissenschaft die Entstehung der einzelnen NTlichen Schriften behandelt. Seine „Geschichte des NTlichen Kanon" ist erst nach seinem Tode aus seinen Papieren herausgegeben und mit Zusätzen versehen von G. Volkmar (Berlin 1860, vgl. „Zur Geschichte des Kanon", Halle 1847). Eine höchst schwerfällige Zusammenfassung und Beurtheilung aller neueren Untersuchungen ohne selbstständigen wissenschaftlichen Werth bietet Ch. Gotthold Neudecker (Lehrbuch der histor. krit. Einl. in das N. T. Leipzig 1840)[2]).

4. Gegen die de Wette'sche Kritik richtete Heinr. Ernst Ferd.

---

[1]) Manche früher geäusserte Zweifel (z. B. am 2. Thess. Brief) hat de Wette in späteren Auflagen zurückgenommen, für das Johannesevangelium, das Lieblingsevangelium der Schleiermacherschen Schule, die ihm die Apokalypse opferte, ist er immer entschiedener eingetreten; aber über seine Zweifel am Epheserbrief, 1. Petr. u. Jac. ist er nicht hinausgekommen, die Pastoralbriefe u. 2. Petr. hat er für nichtapostolisch erklärt. Die Geschichte des NTlichen Kanon findet sich mit der Gesch. der Einleitungswissenschaft im ersten Theil seines Lehrbuches, welcher speciell die ATliche Einleitung enthält (Berlin 1817).

[2]) Etwa vom Standpunkte dieser Kritik aus ist das treffliche biblische Realwörterbuch von Benedict Winer gearbeitet (Leipz. 1820. 3. Aufl. 1847. 48).

Guericke seine „Beiträge zur historisch-kritischen Einl. ins N. T.“ (Halle 1828. 31), aus denen später seine „Histor. krit. Einl. in das N. T.“ (Leipz. 1843) hervorging, eine vom altdogmatischen Standpunkte ausgeführte Vertheidigung der gesammten Ueberlieferung über den Kanon. Neben ihm ist vorzugsweise Hermann Olshausen zu nennen, der schon mit seiner Schrift über die Echtheit der vier kanonischen Evangelien (Königsberg 1823) und mit einer gleichzeitigen Arbeit über den zweiten Petrusbrief in diese Verhandlungen eingegriffen hatte und seit 1830 in den Einleitungen zu seinem „Biblischen Commentar“ mit freilich sehr unbedeutenden Bemerkungen die de Wettesche Kritik abwehrte. Ungleich bedeutender war Aug. Neander's Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel (Hamburg 1832), in der auch die Entstehung und Echtheit aller Neutestamentlichen Schriften besprochen wird mit ganz geringen Concessionen an die Kritik hinsichtlich des 1. Tim. und 2. Petr., und deren letzte von ihm selbst besorgte 4. Aufl. (1847, vgl. 5. Aufl. 1862) sich bereits in den Anmerkungen gegen die damals neu auftauchende kritische Schule richtet. In seinem Geiste wirkten seit 1828 besonders die „Theologischen Studien und Kritiken“.

§ 3. Die Tübinger Schule und ihre Gegner.

1. Das Verdienst, die Kritik des NTlichen Kanon in eine fruchtbare Wechselwirkung mit der geschichtlichen Erforschung des Urchristenthums gesetzt zu haben, gebührt dem Prof. zu Tübingen, Ferdinand Christian v. Baur. Er stellte der Kritik zuerst die Aufgabe, sich nicht dabei zu beruhigen, dass die Echtheit dieser oder jener NTlichen Schrift mit mehr oder weniger Zuversichtlichkeit zu bestreiten sei, sondern jeder Schrift ihre Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Urchristenthums anzuweisen, die Verhältnisse, denen sie ihre Entstehung verdankt, die Zwecke die sie verfolgt, die Anschauungen, die sie vertritt, festzustellen. So erst wurde die bisher überwiegend literarische Kritik eine eigentlich historische. Es begann eine viel schärfer eindringende, viel objectivere Analyse der einzelnen Schriften nach ihrer Composition und ihrer theologischen Eigenart, eine viel tiefer eingehende Prüfung der kirchlichen Tradition, die selbst aus ihrem Zusammenhange mit der Entwicklungsgeschichte der Kirche, in der die NTlichen Schriften wesentliche Factoren bilden, begriffen wurde. Baur begann seine kritischen Arbeiten mit Einzeluntersuchungen in der Tüb. Zeitschr. für Theol. über die Christuspartei in Corinth (1831), in der Schrift über die Pastoralbriefe (1835), sowie in den Abhandlungen über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (1836) und

über den Ursprung des Episkopats (1838) in der Tüb. Zeitschrift. Immer schärfer gestaltete sich ihm die Anschauung, dass das apostolische Zeitalter durch den Kampf des urapostolischen Judenchristenthums, das wesentlich ebjonitisch war, und des antijüdischen Universalismus des Paulus bewegt gewesen sei. Wie er jenes in der Apokalypse des Apostel Johannes vertreten sah, so blieben ihm die einzigen Denkmäler dieses die grossen Lehr- und Streitbriefe des Paulus an die Galater, Corinther und Römer. Die Unechtheit aller anderen Paulinen suchte er in seinem grossen Werke über Paulus nachzuweisen (1845), das zugleich die Ungeschichtlichkeit der Apostelgeschichte, welche mit seiner Auffassung des Urchristenthums aufs Stärkste disharmonirte, darthun sollte. Die kleineren Paulinen konnten nun, ebenso wie die angeblich dem urapostolischen Kreise angehörigen Schriften des N. T., nur Denkmäler des von verschiedenen Seiten her im zweiten Jahrhundert sich allmählig vollziehenden Ausgleichs der Gegensätze sein, der nach der Ueberwindung der Gnosis und der Sicherung der orthodoxen Lehre durch die Herausbildung der hierarchischen Verfassungsformen (vgl. die Pastoralbriefe) in der Zusammenfassung des Petrus und Paulus als der Lehrautorität der katholischen Kirche (vgl. 2. Petr.) und in der johanneischen Literatur (c. 170) seinen dogmatischen Abschluss fand. Wie auch unsere Evangelienliteratur sich diesem Entwicklungsgange einordne, legte die Zusammenfassung seiner kritischen Untersuchungen über die Evangelien (1847) dar. Das Ergebniss aller seiner Forschungen auf diesem Gebiete hat Baur in seinem Werke: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (Tübing. 1853. 3. Aufl. 1863) zusammengefasst. Vgl. noch Baur: An Herrn Dr. K. Hase. Tübing. 1855; die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübing. 1859. 2. Aufl. 1860; und dazu Uhlhorn, in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858.

2. Was dies Auftreten Baur's zu einem so eingreifenden machte, war, dass ihm von vornherein eine Reihe begabter Schüler zur Seite stand, die mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit durch die eindringendsten Detailuntersuchungen für die Durchführung seiner Gesichtspunkte thätig waren, so dass man gewöhnlich von einer Tübinger Schule redet. Der bedeutendste von ihnen, Ed. Zeller, gab seit 1842, später mit Baur gemeinsam die Theologischen Jahrbücher heraus, in welchen diese Arbeiten überhaupt oder zuerst veröffentlicht wurden. Ehe noch der Meister selbst zum Abschluss seiner Resultate kam, gab Albert Schwegler in glänzender Darstellung eine Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, in welcher den NTlichen Schriften und der Literatur des 2. Jahrh. unter dem Gesichtspunkte und mit Durchführung der Baurschen Tendenzkritik ihre Rolle angewiesen wurde (das Nachapostolische

Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübing. 1846. 47). Es zeigte sich aber bald, dass auch von wesentlich gleichem Standpunkt aus diese Entwicklung und die Stellung der einzelnen Schriften zu ihr noch sehr abweichende Auffassungen zuliessen, wie sie zwei andere Schüler Baur's, C. Plank („Judenthum und Urchristenthum") und C. R. Koestlin („Zur Geschichte des Urchristenthums") in den Theol. Jahrb. von 1847 und 1850 entwickelten und Albrecht Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" darlegte (Bonn 1850). Eine ganz isolirte Stellung nahm neben der Kritik der Tübinger Schule Bruno Bauer ein, der nach der Zusammenfassung seiner kritischen Untersuchungen über die Evangelien, welche den letzten Rest einer geschichtlichen Grundlage in ihnen zertrümmerten (Kritik der Evangelien, Berlin 1850—52), sich an die Kritik der Apostelgeschichte (1850) und der paulinischen Briefe (1850 bis 52) machte und diese sämmtlich für unecht erklärte. Später hat er noch einmal seine Gesammtauffassung des Christenthums darzulegen versucht (Christus und die Caesaren. 1877 mit einem Nachwort von 1880), in welchem dieselben als ein Erzeugniss der Jahre 130—70 fungiren. Einen Einfluss auf die wissenschaftliche Bewegung haben seine Arbeiten kaum gehabt.

3. Naturgemäss fühlte sich die altgläubige Theologie zur energischen Abwehr einer Kritik herausgefordert, die in ihren Resultaten den Kanon als solchen auflöste und die Mehrzahl seiner Bestandtheile in dem Flusse der Dogmengeschichte unter sehr anderen Schriftwerken sich verlieren liess. Nach der halbironischen Abfertigung Baur's durch Heinr. Böttger (Baur's historische Kritik in ihrer Consequenz, Braunschweig 1840. 41) unternahm es W. O. Dietlein (Das Urchristenthum, Halle 1845), die Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte vielmehr als den Kampf des einheitlichen apostolischen Christenthums mit der jüdisch-heidnischen Gnosis darzustellen. Heinr. W. J. Thiersch vertheidigte in seinem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der NTlichen Schriften" (Erlang. 1845) die Echtheit des gesammten Kanon gegen alle Anfechtungen der neueren Kritik. In etwas gemilderterer Gestalt, und nicht ohne von den neueren Forschungen berührt zu sein, hat er seine Anschauungen später im 1. Theil einer Geschichte des christlichen Alterthums (Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der NTlichen Schriften, Frankfurt a. M. 1852. 3. Aufl. 1879) niedergelegt. Wie man auf diesem Standpunkte auch von der neueren Kritik gänzlich unberührt bleiben konnte, zeigen die gelehrten Untersuchungen C. Wieseler's in seiner Chronologie des apostolischen Zeitalters (Götting. 1848), in der eine Menge wichtiger Einleitungsfragen verhandelt werden (vgl. s.

Comm. z. Galaterbrief, Gött. 1859 und Zur Gesch. der NTlichen Schriften, Leipz. 1880). Dagegen richtete J. H. A. Ebrard in seiner „Wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte“ seit der 2. Aufl. (Erlang. 1850) seine bald giftige, bald spöttische Polemik auch gegen die Tübinger Schule und übernahm seit 1850 (Brief an die Hebräer) die Fortführung und Neubearbeitung des Olshausenschen Biblischen Commentars zusammen mit J. T. A. Wiesinger, der in besonnenerer Weise die Briefe an die Philipper, die Pastoralbriefe, die Briefe Jacobi, Petri und Judae in ausgesprochnem Gegensatz gegen die Tübinger Schule bearbeitete (1850—62). G. V. Lechler suchte die Tübinger Ansicht von der Entwicklung des Urchristenthums durch eine geschichtliche Darstellung zu überwinden, in welche er seine conservativen Anschauungen über den Ursprung der NTlichen Schriften verflocht (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, Stuttgart 1851. 3. Aufl. 1885). Vgl. noch Joh. Peter Lange, Apostolisches Zeitalter, 1853. 54.

4. Auch die Kritik der Schleiermacherschen Schule hat sich gegen die Tübinger Kritik überwiegend abwehrend verhalten. So Friedr. Bleek, der schon 1846 mit seinen Beiträgen zur Evangelienkritik förderlich in die Discussion eingriff, und de Wette in der 5. Aufl. seiner Einleitung (1848)[1]). Vor Allem war es Heinr. Ewald, der in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft (Göttingen 1849—65) im Sinne schroffster Polemik den Kampf wider die Tübinger Schule führte, seinerseits aber, im Wesentlichen den Standpunkt der Schleiermacherschen Kritik festhaltend, wenn auch manchmal an die alten Zeiten der Hypothesenkritik erinnernd, in zahlreichen geschichtlichen und exegetischen Arbeiten seine Anschauungen über die Entstehung der NTlichen Schriften und des Kanon niederlegte[2]). Ihm sich vielfach anschliessend, aber mit seiner erprobten Nüch-

---

[1]) Eine 6. ist nach seinem Tode von Messner u. Lünemann besorgt worden. Von Bleek wurde eine „Einleitung in das N. T.“ erst nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegeben, Berlin 1862. Vgl. auch die in Bunsen's Bibelwerk (Band 8, 2) von Holtzmann herausgegebenen „Bibelurkunden“ (Thl. 4. Die Bücher des Neuen Bundes, Leipzig 1866).

[2]) Der 6. Band seiner Geschichte Israels enthält die Gesch. des apostol. Zeitalters (Gött. 1858. 3. Aufl. 1868), der 7. die des nachapostolischen (1859. 2. Aufl. 1869), in deren Anhang sich eine Gesch. des A.- u. NTlichen Kanon findet. Seine Arbeiten über die synoptischen Evangelien von 1850 sind in der 2. Aufl. auch über die Apostelgeschichte ausgedehnt (die drei ersten Evangelien u. d. Apostelgesch., Gött. 1871. 72). Die johanneischen Schriften, übersetzt und erklärt (Gött. 1861. 62), enthalten im ersten Theile das Evang. und die Briefe, im 2. die Apokalypse, die er nicht dem Apostel zuschreibt. In seinen „Sendschreiben des Apostel Paulus“ (Gött. 1857) sind von den Gefangenschaftsbriefen nur Phil., Col., Philem. erklärt. Erst 1870 folgten „Das Sendschreiben an die Hebr. und des Jacobus Rundschreiben“ und „Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes“ (Die Briefe Petri u. Judae, Epheser u. Pastoralbriefe).

ternheit und wissenschaftlichen Objectivität alle Auswüchse der subjectivistischen Kritik Ewald's abschneidend und selbst an der Echtheit des Epheserbriefs festhaltend, hat H. A. W. Meyer in den Einleitungen zu den einzelnen Abtheilungen seines „Kritisch-exegetischen Kommentars über das N. T." überall die Anschauungen der Tübinger Schule bekämpft im Verein mit seinen Mitarbeitern Lünemann, Düsterdieck und Huther, von denen letzterer sogar die von Meyer aufgegebenen Pastoralbriefe vertheidigte. Eine durchaus selbstständige Stellung nahm Eduard Reuss ein, der, obwohl in den Grundanschauungen vielfach mit der Tübinger Schule verwandt, dennoch die eigentliche Tendenzkritik, insbesondere bei den Evangelien, entschieden abwies und hinsichtlich der Entstehung der einzelnen Schriften vielfach zu ungleich positiveren Resultaten gelangte als die Tübinger Schule[3]). In manchen seiner Positionen ist Reuss, der z. B. selbst die Echtheit der Pastoralbriefe festhielt, im Laufe der Zeit skeptischer geworden. Viel entschiedener war der Widerspruch, welchen K. Hase (Die Tübinger Schule, Sendschr. an D. v. Baur, Leipz. 1855) der Baur'schen Geschichtsauffassung des apostolischen Zeitalters entgegensetzte. Das bedeutsamste Ereigniss aber in der Geschichte des Kampfes gegen die Tübinger Schule war es, dass Alb. Ritschl in der 2. Aufl. seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (Bonn 1857) entschieden mit den Anschauungen der Tübinger Schule brach und ihr eine selbstständige Auffassung von dem Entwicklungsgange des Urchristenthums entgegenstellte, welche für eine viel unbefangenere Würdigung der überlieferten Denkmäler des apostolischen Zeitalters Raum liess.

§ 4. Der gegenwärtige Stand der Wissenschaft.

1. Seit dem Ausgange der fünfziger Jahre haben die älteren Vertreter der Tübinger Schule im Wesentlichen abgeschlossen. In den Vordergrund tritt jetzt der fleissigste Schüler Baur's, Adolf Hilgenfeld, der seit 1858

---

[3]) Seine „Geschichte der heiligen Schriften N. T's" (Braunschweig 1842), seit der 2. Aufl. (1853) um mehr als das doppelte gewachsen, und noch 1874 in 5. Aufl. erschienen, ist ein erster Versuch, anknüpfend an den Gedanken des Credner'schen Entwurfes, das gesammte Material der Einleitungswissenschaft in organischer Gestalt als eine Geschichte der Entstehung der NTlichen Schriften, ihrer Sammlung zu kirchlichem Gebrauche (Gesch. des Kanon), ihrer Erhaltung (Textgeschichte), ihrer Verbreitung (Gesch. der Uebersetzungen) und ihres Gebrauchs in der Theologie bis auf die neueste Zeit (Gesch. der Exegese) darzustellen. Hier erscheint im ersten Theile, ähnlich wie bei Schwegler, die Entstehung der kanonischen Schriften des N. T., und derer, die eine Zeit lang mit und neben ihnen kirchliche Geltung beanspruchten, verflochten in die Geschichte des Urchristenthums, dessen Literaturgeschichte Reuss zu geben beabsichtigt.

mit seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ die Erbschaft der Theologischen Jahrbücher übernahm und in ihnen alle Erscheinungen auf dem Gebiete der NTlichen Einleitungswissenschaft mit unermüdlichem Eifer verfolgt. Nach einer Reihe älterer Arbeiten entwickelte er seine Grundanschauungen in einer Schrift über „Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges“ (Jena 1855). Er hat den Gegensatz des Paulinismus und des urapostolischen Judenchristenthums, von dem Baur ausging, zu ermässigen gesucht, vindicirte seiner Kritik der Evangelien den Character einer literarhistorischen im Gegensatze zu der Tendenzkritik Baur's, und ging auch in der Zeitbestimmung der einzelnen Schriften vielfach erheblich höher hinauf. Durch seine Vertheidigung der Echtheit von Philem., Phil., 1 Thess., Röm. 15. 16, sowie der Tradition über das Ende des Petrus hat er die augenfälligsten Auswüchse der Tübinger Kritik abzuschneiden gesucht und dadurch ihre Position sichtlich gestärkt (vgl. besonders noch: Der Kanon und die Kritik des N. T., Halle 1863. Histor. krit. Einleitung in das N. T., Leipz. 1875). In diesen Punkten ist der geistvollste und scharfsinnigste Schüler Baur's, Carl Holsten, seinem Lehrer treuer geblieben. Nachdem er seine Arbeiten aus den Jahren 1855. 59. 61 vereinigt und vermehrt herausgegeben (Zum Evang. des Petrus u. Paulus, Rostock 1868), hat er sich einer umfassenden exegetischen Begründung seiner Auffassung des Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln zugewandt (Das Evangelium des Paulus, Berlin 1880, vgl. auch: Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evang., Leipz. 1883). In seinen jüngeren Arbeiten tritt aber immer klarer eine noch viel einschneidendere Modifikation der Baur'schen Grundanschauung hervor, als bei Hilgenfeld. Nach ihm ist der ursprüngliche Standpunkt des Petrus ein dem des Paulus wesentlich verwandter und erst seit dem Conflict in Antiochien siegt im urapostolischen Kreise das judaistische Evangelium und veranlasst denselben zum erbitterten Kampf wider Paulus. Andrerseits hat Gustav Volkmar, der nach älteren Detailarbeiten durch seine „Religion Jesu“ (Leipz. 1857, vgl. auch: die geschichtstreue Theologie, Zür. 1858) in die Weiterbildung der Baur'schen Grundanschauung eingriff und sich namentlich einer sorgfältigen Durchforschung der apokryphischen und apokalyptischen Literatur widmete (vgl. die Apokalypse, Zür. 1860), obwohl er das schon von Hilg. u. Holst. verlassene Schema der Tübinger Evangelienansicht durch die Voranstellung des Marcus (Marcus u. die Synopsis, Leipz. 1870) vollends zerbrach, die Baur'sche Kritik noch an Kühnheit überboten und die NTlichen Schriften vielfach noch tiefer ins zweite Jahrhundert herabgerückt (Jesus Nazarenus, Zür. 1882, vgl. noch d. Römerbrief, Zür. 1875)[1]).

[1]) Im Auslande waren es besonders der Holländer Scholten (hist.-krit. Einl.

2. Allein nicht nur viele Resultate der Tübinger Kritik, sondern auch die ganze Methode ihrer Forschung und so manche ihrer Voraussetzungen sind gegenwärtig keineswegs beschränkt auf den Kreis derer, die sich in engerem Sinne die Schüler Baur's nennen, sondern weit verbreitet in der neueren kritischen Schule. Zwar ihr Geschichtsbild der apostolischen und nachapostolischen Zeit bis zur Entwicklung der katholischen Kirche, wie sie uns am Ende des zweiten Jahrhunderts entgegentritt, das schon in der Tübinger Schule selbst mancherlei Modificationen erfuhr, so wenig es bisher durch ein in weiteren Kreisen anerkanntes neues ersetzt ist, kann in wesentlichen Punkten als aufgegeben gelten. Dass über die Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln hinaus, wie sie auch formulirt wird, eine breite Basis des Gemeinchristlichen von vornherein vorhanden gewesen und auch durch die Kämpfe mit extremen Richtungen im apostolischen Zeitalter nicht erschüttert ist, dass nicht durch Compromisse zwischen dem siegreichen Judenchristenthum und dem nur durch Concessionen sich mühsam gegen dasselbe erhaltenden Paulinismus die Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters bedingt ist, sondern durch eine innerhalb des Paulinismus selbst sich vollziehende Umbildung oder durch eine in heidenchristlichen Kreisen selbstständig sich entwickelnde Neubildung, auf die noch ganz andere Factoren eingewirkt haben als das Judenchristenthum, darf in der neueren kritischen Schule als zugestanden gelten. Immer aber bleiben zahlreiche NTliche Schriften, wenn man sie auch höher hinauf datirt und nicht mehr Unionstendenzen in ihnen sucht, doch lediglich Zeugnisse späterer Entwicklungsphasen des Christenthums, in denen man mit Vorliebe das Eindringen des Alexandrinismus nachweist. Der Kreis der als echt geltenden Paulinen wird über den schon von Hilgenfeld zugestandenen im Wesentlichen nicht erweitert, wenn man auch im Colosserbriefe hie und da eine echte Grundlage zugiebt. Das schon in ihrer de Wette'schen Auffassung begründete Misstrauen gegen die katholischen Briefe hat sich immer mehr zu entschiedener Verweisung derselben aus dem apostolischen Zeitalter zugespitzt (vgl. selbst Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch., Freiburg 1885), und ihr Schicksal theilt neuerdings meist der Hebräerbrief. Die Evangelienkritik hat wesentlich dadurch gewonnen, dass der Bann der Tendenzkritik von ihr genommen ist; aber in der entschiedenen Verwerfung der Apostolicität des 4. Evang. sieht die neuere

in die Schr. d. N. T. 1853, 2. Aufl., Leyden 1856), der dann bald von Pierson und Lomann durch einen an Bruno Bauer erinnernden Radikalismus überboten wurde, der Engländer Sam. Davidson (an introd. to the study of the N. T. 1868. 2. Aufl. 1882) und der Franzose E. Renan (histoire des origines du christianisme, Paris 1863—82), die sich, letzterer freilich vielfach darüber hinausgehend, die Resultate der Tübinger Schule aneigneten.

kritische Schule das unerlässliche Merkmal dessen, was sie noch für geschichtliche Kritik anerkennt. Ihr zu Liebe haben Theodor Keim, der doch in der Frage des Apostelconcils eine entschieden vermittelnde Stellung einnahm (Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878), und Daniel Schenkel, der in s. „Christusbild der Apostel“ (Leipz. 1879) von manchen aus der Tübinger Schule überkommenen Anschauungen sich sehr erheblich entfernte, sogar die ganze Tradition über die kleinasiatische Wirksamkeit des Apostel Johannes preisgegeben. Den Standpunkt der neueren kritischen Schule repräsentiren besonders Otto Pfleiderer, der aber in s. Paulinismus (Leipz. 1873), sowie in späteren Arbeiten über den Apostelconvent und den Römerbrief, das Verwerfungsurtheil der Tübinger Schule über die Ungeschichtlichkeit der Apostelgeschichte wesentlich gemildert hat, Adolf Hansrath in s. Neutestamentlichen Zeitgeschichte (Heidelberg 1868—73, 2. Aufl. 73 bis 77), Immer (Theologie des N. T., Bern 1877) und vor Allem H. Julius Holtzmann, der nach zahlreichen Einzelarbeiten über die synoptischen Evangelien, über den Epheser- u. Colosserbrief, die Pastoralbriefe, den Hebräerbrief und die joh. Briefe in s. „Lehrbuch der histor. krit. Einl. in das N. T.“ (Freiburg 1885) ein lehrreiches Gesammtbild des weitgehenden Skepticismus gegeben hat, zu dem diese Schule führt. Doch gehören dahin auch Wittichen, Lipsius, Overbeck, Paul Schmidt, W. Brückner, Seuffert u. A. Neben der Hilgenfeld'schen Zeitschrift sind es besonders seit 1875 die „Jahrbücher für protestantische Theologie“, in denen die Arbeiten dieser Schule sich sammeln. Unter ihnen ragen neuerdings an Scharfsinn, Selbstständigkeit und umfassender Beherrschung des Materials die Arbeiten v. Soden's hervor. Vgl. noch Schenkel's Bibellexicon. 5 Bde. Leipz. 1869—75.

3. In einen bestimmteren Gegensatz zur Tübinger Schule trat der Nachfolger Baur's in Tübingen, Carl Weizsäcker (Untersuchungen über d. evang. Gesch., Gotha 1864, vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1876), während sich Wilh. Mangold (in s. Bearbeitung der 3. Aufl. v. Bleek's Einl. 1875, 4. Aufl. 1886) enger an die Geschichtsconstruction Ritschl's anschloss. Doch sind die Grenzen, welche die mehr apologetisch gerichtete, wenn auch mit gleichen wissenschaftlichen Mitteln arbeitende Theologie von der kritischen Schule scheiden, sehr fliessende; denn während jener wenigstens einen indirect joh. Ursprung des 4. Evang. annahm, hat dieser sich durchaus skeptisch über denselben geäussert und hat sich auch hinsichtlich der Apostelgeschichte in der neuesten Auflage näher der krit. Schule angeschlossen. Sehr nachdrücklich trat der Tübinger Schule in verschiedenen Arbeiten über Paulus und seine Gegner, wie über die Evangelien Willibald Beyschlag entgegen, der seinerseits vielfach an die Schleiermacher-de Wette'sche Kritik anknüpft. Ihm stehen wohl die Arbeiten von Wilib. Grimm und Klöpper

am nächsten, und andere, für welche die „Jahrbücher für deutsche Theologie“ (Stuttgart 1857—79) den Mittelpunkt bildeten. Vgl. auch A. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums, Bielefeld und Leipzig 1873—84. Ueberwiegend zu conservativen Resultaten kommen die auf die gesammte neuere Kritik eingehenden exegetischen, kritischen und biblisch-theologischen Arbeiten von Bernhard Weiss, der zuerst mit s. Petrin. Lehrbegriff (Berlin 1855) auftrat und sich dann besonders der Evangelienkritik zuwandte, sowie die von Anderen herrührenden Bearbeitungen des Meyer'schen Commentar's, endlich die das N. T. betreffenden Artikel in der Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche, herausgegeben von Herzog u. Plitt (2. Aufl. Leipz. 1877 — 86). Dagegen konnte man vom altdogmatischen Standpunkte aus, der den Kanon als solchen für inspirirt erklärt, wohl einzelne Aufstellungen oder Beweisführungen der neueren kritischen Schule widerlegen; für eine fruchtbare Verhandlung mit ihr fehlte es dort an dem gemeinsamen Boden wissenschaftlicher Voraussetzungen. Vgl. die neuen Auflagen von Guericke's Einleitung (Leipz. 1853. 1868), die unter dem etwas anspruchsvollen Titel „Gesammtgeschichte des N. T. oder neutestamentliche Isagogik“ auftraten, die Commentare von Keil, und den Abriss der NTlichen Einl. von L. Schulze in Zöckler's Handbuch der theol. Wissenschaften Bd. 1, Nördlingen 1883. 2. Aufl. 1885. In neuer Form freilich hat J. Chr. K. von Hofmann den überlieferten Kanon als ein organisches Schriftganze aufweisen wollen, das als vollständiges Denkmal des Anfangs der Christenheit und als der vollgenügende Wegweiser derselben für die Zwischenzeit zwischen dem Anfange und dem Ende ihrer Geschichte in der Unentbehrlichkeit seiner einzelnen Bestandtheile die Gewähr für die Echtheit derselben trägt[1]). Aber wie jene Grundanschauung schlechtweg von den überlieferten Vorstellungen über die Entstehung des Kanon (bis auf die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes) ausging, deren Vertheidigung gegen alle Kritik über eine unfruchtbare Einzelpolemik nie hinauskam, so konnte es sich bei ihrer Durchführung nur um ein sehr subjectives Raisonnement handeln, das eine selbstconstruirte Heilsgeschichte an die Stelle wirklicher Geschichtsbetrachtung setzte. Hofmann hat eine zahlreiche Schule hinterlassen, aus welcher die Detailarbeiten von Th. Schott, Luthardt,

[1]) Hofmann begann 1854 seine isagogischen Arbeiten mit den Abhandlungen zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (Neue Folge Bd. 28 — Bd. 40), und suchte ihnen dann den exegetischen Unterbau zu schaffen in seinem grossen Bibelwerk „Die heilige Schrift N. T's, Nördlingen“, das seit 1862 erschien und das er noch bis auf die Evang. des Mtth. u. Mrc., die Apostelgeschichte und die johanneischen Schriften vollenden konnte. Eine Zusammenfassung seiner Resultate über die einzelnen NTlichen Schriften ist nach seinem Tode als Theil 9 nach Manuskripten und Vorlesungen von W. Volck herausgegeben (Nördlingen 1881).

Klostermann u. A., auch die ersten von Spitta hervorgegangen sind. Namentlich hat der Nachfolger auf seinem Lehrstuhl, Theod. Zahn in Erlangen eine Reihe gelehrter „Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanon und der altkirchlichen Literatur" begonnen (Erlangen 1881. 83. 84). Aus dieser Schule stammt auch die „Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schriftthums, Gütersloh 1871" von Rud. Friedr. Grau, in welcher der Organismus der Neutestamentlichen Literatur durch ihre Entwicklung nach den Stufen der Kindheit, der Jugend und des Mannesalters aller Literatur, die sich durch Epos, Lyrik und Drama characterisiren, an der kerygmatischen, epistolischen und phrophetischen Stufe (Apoc. Hebr. Evang. Joh.) des NTlichen Schriftthums nachgewiesen wird. Hier handelt es sich nicht mehr um wissenschaftliche Untersuchung, sondern um ein Spiel des Witzes, das an und mit den NTlichen Schriften geübt wird[2]).

4. Auch über die eigentliche Aufgabe und Methode der sogen. NTlichen Einleitung ist neuerdings viel gestritten worden. Die ältere Einleitungswissenschaft war nicht eine selbstständige, aus einem Grundgedanken erwachsene, mit einheitlicher Methode durchgeführte Disziplin, sondern eine Hülfswissenschaft für die Exegese, der sie die Mittel zum rechten Verständniss des N. T. liefern, in zweiter Linie auch für die Dogmatik, sofern sie die Begründung derselben auf den hergebrachten Kanon rechtfertigen wollte. Daher war sie in ihren Ursprüngen mit der Hermeneutik, später besonders mit der Textgeschichte und Textkritik, immer mit dogmatischen Untersuchungen über Inspiration, Kanonicität u. dergl. verwoben. Noch Schleiermacher sah in ihr ein buntes Mancherlei von Prolegomenen, welche den gegenwärtigen Leser auf den Standpunkt der ersten Leser versetzen sollen; de Wette eine Zusammenstellung von Vorkenntnissen, welche eines wissenschaftlichen Prinzips und eines nothwendigen Zusammenhanges entbehrt. Die nach dem Grundgedanken Hupfeld's und Credner's von Reuss unternommene Durchführung der Disciplin als einer rein historischen (§ 3, 4. not. 3) hat zunächst den Gewinn gebracht, Alles von ihr auszuscheiden, was nicht mittelst der historisch-kritischen Methode untersucht und dargestellt werden kann[1]). Allein der Versuch, sie in eine Art

---

[2]) Vgl. noch Hertwig, Tabellen zur Einl. ins N. T., Berlin 1849. 4. Aufl. von Weingarten 1872. Die zahlreichen und vielfach gelehrten Arbeiten der katholischen Isagogiker haben in die wissenschaftliche Bewegung nicht eingegriffen, weil ihr Resultat durch die kirchliche Autorität ein für allemal gegeben ist. Vgl. besonders Adalbert Maier, Einl. in die Schriften des N. T., Freiburg 1852. F. X. Reithmayr, Einl. in die kanonischen Bücher des N. T., Regensb. 1852. Jos. Langen, Grundriss der Einl. ins N. T., Bonn 1868. 2. Aufl. 1873. M. v. Aberle, Einl. in d. N. T., herausgeg. von P. Schanz. Freiburg 1877.

[1]) Deshalb aber eine Einleitung ins N. T. als historisch-kritisch zu bezeich-

Literaturgeschichte des Urchristenthums umzubilden, aus der dann die Geschichte des Kanon ein in sich geschlossenes Ganze entstehen lässt, dessen Schicksale in der Geschichte des Textes, der Uebersetzung und Auslegung des N. T. weiter verfolgt werden, wäre doch nur berechtigt, wenn es sich in viel weiterem Umfange, als es der Fall ist, dabei um Thatsachen handelte, die sich aus anderweitigen Quellen als aus den Schriften, deren Entstehung eben in Frage steht, ermitteln liessen. Baur hat aber vollkommen Recht, dass es sich in unserer Disciplin zunächst um eine Reihe von Schriften handelt, über deren Entstehung und Sammlung bestimmte Vorstellungen von vorn herein gegeben sind, welche kritisch geprüft werden sollen. Wie weit diese Prüfung zu einem völlig gesicherten Abschluss geführt, wie weit die hergebrachte Vorstellung, falls sie sich als unhaltbar erweist, durch eine neue mit hinlänglicher Sicherheit ersetzt werden kann, das lässt sich von vorn herein nicht festsetzen. Vielfach wird man sich begnügen müssen, den Punkt zu bezeichnen, bis zu welchem die kritische Untersuchung mit Sicherheit fortschreiten kann, während eine nach den antizipirten Resultaten construirte Geschichte immer etwas sehr Unsicheres behalten und der kritischen Detailuntersuchung ihr Recht verkürzen wird[2]). Wirklich in der Form einer quellenmässig erforschten Geschichte lässt sich nur die Entstehung des Kanon darstellen, die schon darum nothwendig vorangehen muss, weil die Ueberlieferung über die Entstehung der einzelnen Schriften, von welcher alle Kritik derselben auszugehen hat, nur in ihrem Zusammenhange richtig gewürdigt werden kann. Es ist doch nur ein Schein, wenn man meint, die Entstehung der einzelnen Schriften zuerst erörtern zu müssen, ehe man zur Geschichte ihrer Sammlung fortschreiten könne, da in der letzteren dieselben ja nicht als das, was sie nach dem Ergebnisse der Kritik sind, sondern als das, was sie im Sinne der kanonbildenden Zeit waren, in Betracht kommen. Aber auch die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften lässt sich doch von einem wesentlich geschichtlichen Gesichtspunkte aus anordnen, ohne den Anschluss an die im Kanon überlieferten Schriftengruppen aufzugeben. Schon das Verflochtensein der paulinischen Briefe in die Lebensgeschichte des grossen Heidenapostels führt von selbst zur Erörterung aller noch mit

---

nen, halte ich für unpassend. Dass sie es sein soll, versteht sich von selbst; ob sie es wirklich ist, hängt eben von ihrer Behandlung ab.

[2]) Vgl. die neueren Verhandlungen darüber bei Hupfeld, über Begriff und Methode der sogen. bibl. Einl., Marburg 1844, Rudelbach in d. Zeitschr. f. luth. Theologie und Kirche 1848, Baur in d. Theol. Jahrb. 1850. 51, Ewald in den Jahrb. der bibl. Wiss. 3. 1851, 4. 1852, Delitzsch in d. Zeitschr. f. Protestantismus und Kirche 1854, Holtzmann, Hupfeld, Riehm in d. Theol. Stud. u. Krit. 1860. 61. 62, Zahn, Realencyclop. IV. 1879.

geschichtlicher Sicherheit zu ermittelnden Thatsachen aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters, welche für die Kritik der übrigen NTlichen Schriften die Voraussetzung bilden; daher wird ihre Behandlung in der sogen. speciellen Einleitung den Ausgangspunkt bilden müssen[3]).

---

[3]) Dass der Geschichte des Kanon gewöhnlich die des Textes angereiht wird, hat ja für die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts seinen guten Grund; aber Alles, was hier über die Sprache des N. T., über die Erhaltung des Textes, die Handschriften, Versionen, Recensionen und Textausgaben mitgetheilt zu werden pflegt, hat doch mit der Frage nach der Entstehung des Kanon und seiner Bestandtheile keinen inneren und nothwendigen Zusammenhang und ist von einer wissenschaftlichen Darstellung derselben entschieden auszuschliessen (vgl. Zahn a. a. O.). Vollends die Geschichte der Uebersetzungen und der Auslegung im weitesten Umfange lässt sich fruchtbar nur im Zusammenhange mit der allgemeinen Kirchengeschichte behandeln.

Erster Theil.

Entstehungsgeschichte des Neutestamentlichen Kanon.

§ 5. Der Kanon der Herrenworte.

1. Christus hatte nichts Schriftliches hinterlassen. Er fand in seinem Volke eine Sammlung heiliger Schriften vor, aus der dasselbe seine religiöse Erkenntniss und Erbauung schöpfte; und er war nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen (Matth. 5, 17). Was er brachte, war nicht eine Verbesserung oder Ergänzung ihrer Lehren oder Vorschriften, sondern die frohe Botschaft von der Erfüllung der in ihnen gegebenen Verheissung, von der endlichen Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals durch die Vollendung der Gottesoffenbarung in ihm, die freilich auch ein neues, volleres Verständniss der ATlichen Gottesoffenbarung erschloss. Durch seine Selbstoffenbarung in Wort und That, durch seine Selbsthingabe in Leiden und Tod, durch seine Erhöhung und die Sendung seines Geistes begründete er das Gottesreich und schuf ihm die Gewähr für eine ihres Zieles unfehlbar sichere Entwicklung. Für diesen Zweck wäre irgend eine schriftliche Aufzeichnung ebenso unzureichend als überflüssig gewesen[1]). Zur Fortsetzung seines Werkes auf Erden bedurfte er nur Zeugen von dem, was sie gesehen und gehört hatten, Verkündiger der Botschaft von dem in ihm erschienenen Heil, die aus eigenster Erfahrung bezeugen konnten, dass er der Verheissene sei, in dem sie die Erfüllung all ihrer Sehnsucht und Hoffnung gefunden hatten. Die Apostel, welche Jesus dazu ausgewählt und herangebildet hatte, waren einfache Männer, die weder Neigung noch Fähigkeit zu schriftstellerischer Production fühlen konnten (vgl. Act. 4, 13), die er gewiss nicht mit Rücksicht auf spätere schriftliche Aufzeichnungen ausgesucht hatte. Selbst die Bildung des nach-

[1]) Der Brief Christi an den König Abgarus von Edessa, den Euseb. h. e. 1, 13 mittheilt, ist natürlich erdichtet. Alle Reflexionen auf den Vorzug des mündlichen vor dem schriftlichen Worte, auf die Gefahren einer Knechtschaft des Buchstabens und dergl. lagen Jesu gewiss ganz fern.

berufenen Paulus war eine schriftgelehrte, sie bestand nicht in schriftstellerischer Kunstfertigkeit, sondern in der Fähigkeit, die Schrift A. T.'s zu verstehen und zu gebrauchen. Ihr Auftrag ging auf mündliche Verkündigung. Die Wirksamkeit der Zwölfe, die sich lange auf Jerusalem beschränkte, und, wo sie sich darüber hinaus ausdehnte, leicht genug persönlich vermittelt werden konnte, machte jede schriftliche Belehrung unnöthig. An eine Schriftstellerei zu Gunsten späterer Generationen zu denken, konnte einer Zeit nicht in den Sinn kommen, welche in der Erwartung einer unmittelbar nahen Wiederkunft des Herrn lebte. Ueberall wissen die Urkunden der apostolischen Zeit nur von einem Reden und Verkündigen des Wortes, von einem Hören und Annehmen desselben[2]). Vgl. Röm. 10, 14. 17.

2. Erst als das Christenthum sich in weiteren Kreisen verbreitete und die Apostel nicht überall zur Stelle sein konnten, wo eine Ansprache in Sachen der Lehre, der Lebensgestaltung, der Gemeindeverhältnisse, oder wo Tröstung, Stärkung, Ermahnung noth thaten, sah man sich genöthigt, zu schriftlicher Vermittelung zu greifen. So entstand eine epistolische Literatur[1]). Aber auch diese Briefe, die alle augenscheinlich Gelegenheitsschriften waren, wurden wohl meist durch besondere Vertrauensmänner überbracht, die das schriftliche Wort durch mündliche Rede ergänzen und bekräftigen sollten. Auch das einzige prophetische Buch des N.T.'s kleidet sich absichtlich in epistolische Form, um den Gemeinden, für die es bestimmt ist, die Weissagung zu Trost und Vermahnung ans Herz zu legen. Was wir von der Entstehung der ältesten Evangelien wissen, deutet auf den durch Tod oder Weggang der Apostel nothwendig gewordenen Ersatz ihrer mündlichen Verkündigung durch schriftliche Aufzeichnung; die späteren sprechen den lehrhaften und erbaulichen Zweck, zu dem sie bestimmt sind, direct aus (Luc. 1, 4. Joh. 20, 31). Jedenfalls ist die evangelische Literatur später aufgekommen, als die epistolische. Paulus weiss von schriftlichen Evangelien noch nichts, sondern beruft sich auf die mündliche Ueberlieferung (1. Cor. 15, 3 ff.). Auch jene waren ursprüng-

---

[2]) Erst eine spätere schreibseliger gewordene Zeit wusste sich das nur so zu erklären, dass sie sich von dem Lehrgeschäft und der Vorbereitung darauf keine Zeit zum Schreiben abmüssigen wollten (vgl. Eclog. ex script. prophet. c. 27), und reflectirte auf ihren Mangel an literarischer Bildung, um zu motiviren, weshalb sie sich so wenig mit Bücherschreiben beschäftigt hätten (vgl. Euseb. h. e. 3, 24).

[1]) Ob gerade Paulus, wie gewöhnlich angenommen wird, der Begründer und das Vorbild derselben gewesen ist, kann erst aus der Entstehungsgeschichte der einzelnen NTlichen Schriften entschieden werden. Ein besonderes schriftstellerisches Charisma kennt Paulus unter den Geistesgaben der apostolischen Zeit nicht; und von einer anderen Geistesgabe als der, welche alle Christen haben, weiss er so wenig wie das ganze Neue Testament.

lich sicher, wie die Briefe, für einen engeren Leserkreis bestimmt, die Lucasschriften sind sogar einem einzelnen Manne gewidmet (Luc. 1, 3. Act. 1, 1). Wenn Paulus in seinem ersten Briefe anordnet, dass derselbe allen Brüdern vorgelesen werde (1. Thess. 5, 27), so konnte das nur in der Gemeindeversammlung geschehen; aber es war das natürlich etwas völlig Anderes, als die regelmässige Lesung des ATlichen Gotteswortes, wie sie aus der Synagoge in die gottesdienstlichen Versammlungen auch der heidenchristlichen Gemeinden überging. Es sollte dadurch eben nur der Brief der ganzen Gemeinde, für die er bestimmt war, bekannt werden (Vgl. 2. Cor. 1, 13.). Gelegentlich ordnet Paulus an, dass zwei Nachbargemeinden ihre Briefe nach der öffentlichen Vorlesung zu gleichem Zwecke austauschen sollen (Col. 4, 16), woraus aber gerade folgt, dass ihm der Gedanke an eine Verbreitung seiner Briefe über den Kreis der Adressaten hinaus für gewöhnlich ganz fern liegt. Nun sind freilich manche Briefe, insbesondere die sogenannten katholischen, von vorn herein für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt, womit eine relative Verbreitung derselben in Abschriften angebahnt war. Aber solange noch die Gemeinden die persönliche Gegenwart der Apostel mehr oder weniger häufig genossen, lag doch der Gedanke an eine geflissentliche Verbreitung ihrer Schriften sehr fern, geschweige denn dass von ihrer Sammlung die Rede sein konnte[2]).

3. Wie von Jesu selbst, so wird auch von den Schriftstellern der apostolischen Zeit auf das Alte Testament, als auf die Schrift schlechthin zurückgewiesen. Was geschrieben steht (γέγραπται, γεγραμμένον ἐστίν), oder was die Schrift sagt (ἡ γραφὴ λέγει), ist als solches unbedingt Autorität (vgl. Weiss, Bibl. Theol. des N. T.'s 4. Aufl. 1884. § 74). Der Grund davon ist, dass in ihr Gott selbst redet, der durch seinen Geist prophetischen Männern sein Wort zu reden gab; aber erst im Hebräerbrief werden die Schriftworte auch da als Gottesworte angeführt, wo sie nicht im A.T. als Rede Gottes eingeführt sind (vgl. a. a. O. § 116, c). Dem Gotteswort in der Schrift tritt natürlich an die Seite, was Christus gesagt hat, der ja zur Vollendung der ATlichen Gottesoffenbarung gekommen war. Die Schriften aus dem urapostolischen Kreise sind durchwoben mit Anspielungen auf ATliche Schriftworte, wie auf Herrenworte, ohne dass die

[2]) Wenn eine spätere Zeit, die alles ihr heilig Gewordene auf die apostolische Zeit zurückführte, den NTlichen Kanon durch Johannes fixirt und abgeschlossen sein liess (Phot. bibl. cod. 254), so ist das ebenso begreiflich, wie es jeder geschichtlichen Grundlage entbehrt. So noch Augusti, Versuch einer hist. dogm. Einl. in d. heil. Schrift, 1832. Wenn aber Tischendorf (Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipz. 1865) schon am Ende des 1. Jahrh. die Evangelien, die paul. Briefe, 1. Petr. u. 1. Joh. zum Kanon gesammelt werden liess oder wenn selbst Ewald von einer Sammlung der Paulussendschreiben c. 100 redete, so sind das völlig geschichtslose Fictionen.

letzteren ausdrücklich als solche angeführt werden, was freilich auch mit ersteren nur selten geschieht. Ausdrücklich wird 2 Petr. 3, 2 ermahnt, *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου.* Paulus beruft sich wiederholt für seine Aussagen und Anordnungen auf Herrenworte, aber erst die Apostelgeschichte lässt ihn auf ein direct angeführtes Herrenwort verweisen[1]). Auch in der einzigen ausserkanonischen Schrift, die sicher dem ersten Jahrhundert angehört, in dem Sendschreiben der römischen Gemeinde an die corinthische, dem sogen. ersten Clemensbrief, erscheint zunächst überall die Schrift A. T.'s als die in den mannigfaltigsten Formen citirte Autorität, neben der aber bereits an zwei Stellen ganz in der Weise der Apostelgeschichte Herrenworte citirt werden, und in dem sogenannten Barnabasbriefe scheint neben den häufigen ATlichen Citaten nicht nur 4, 14 (doch vgl. dazu Nr. 6. not. 1), sondern auch 7, 11 ein solches mit dem einfachen *φησί* angeführt zu werden[2]).

4. Zweifellos hat es bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus in der Kirche keinen anderen Kanon d. h. keine andere normative Autorität, die sich dem Gotteswort der ATlichen Schrift an die Seite stellen durfte, gegeben, als die Herrenworte. Wenn dieselbe in dem Hirten des Hermas und in den Ignatiusbriefen noch nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, so finden wir doch bereits bei Polycarp ad Phil. 2, 3 Herrenworte mit derselben Formel eingeführt, wie 1 Clem. 13.[1])

---

[1]) Schon 1. Thess. 4, 15 giebt Paulus eine Weissagung auf Grund eines Herrenwortes (*ἐν λόγῳ κυρίου*, vgl. Matth. 24, 31; vgl. auch 5, 2 mit Matth. 24, 43), die Zusammenfassung des Gesetzes in das Liebesgebot (Gal. 5, 14, vgl. Matth. 22, 39) bezeichnet er als das Gesetz Christi (Gal. 6, 2), und das Herrenwort über die Ehescheidung, dessen Inhalt er in indirecter Rede giebt (1. Cor. 7, 10, vgl. Marc. 10, 9), unterscheidet er ausdrücklich von seinen eigenen Anordnungen (7, 12. 25). Von dem aus dem A. T. eingehend begründeten Recht der Verkündiger des Evangeliums, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen, sagt er 1. Cor. 9, 14: *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν*, weshalb das hier gemeinte Herrenwort Luc. 10, 7 auch unmittelbar dem ATlichen Schriftwort, welches jenes Recht begründet, angereiht werden kann (1. Tim. 5, 18). Vgl. noch die Worte der Abendmahlseinsetzung 1. Cor. 11, 24 f. Erst Act. 20, 35 heisst es in der Abschiedsrede zu Milet: *ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι - δεῖ - μνημονεύειν τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.* In unseren schriftlichen Evang. ist dies Herrenwort nicht erhalten. In der Stelle 1. Clem. ad Cor. 2, 1 (*ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες*), deren ähnliche Wortfassung durch den Context bedingt ist, kann ich keine Reminiscenz daran finden.

[2]) In der Stelle 1. Clem. ad Cor. 13, 1 f. heisst es: *ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον*, worauf mit *λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα ἅγιον* eine ATliche Stelle angeführt und fortgefahren wird: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων — οὕτως γὰρ εἶπεν*, und Cap. 46, 7 f.: *μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπεν γάρ.* Ob der Barnabasbrief noch dem ersten Jahrhundert angehört, ist freilich sehr zweifelhaft; aber jedenfalls dürfte er das älteste uns erhaltene Denkmal des zweiten sein.

[1]) Dass in der Stelle Herm. Vis. II, 2, 8: *ὤμοσεν κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*

Besonders deutlich aber tritt dies in der Homilie hervor, welche als zweiter Brief des Clemens an die Corinther bezeichnet zu werden pflegt. Hier sind es immer wieder die *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου*, zu deren Beachtung und Erfüllung ermahnt wird, und die mit *λέγει ὁ κύριος* angeführt werden[1]). Ebenso führt sich die neuerdings entdeckte *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. II, 1. 2. Leipzig 1884) ausdrücklich selbst ein als *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων*. Ganz wie eine ATliche Stelle 16, 7 mit *ὡς ἐρρέθη* eingeführt wird (vgl. 14, 3), heisst es 9, 5: *περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος*. Die Schrift will nichts Anderes als ermahnen zu thun, *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος* (8, 2). Papias von Hierapolis schreibt zuerst fünf Bücher, *ἃ ἐπικαλεῖται λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* (Euseb. h. e. 3, 39), weil eben auf das Verständniss dieser normativen Herrenworte Alles ankommt. Mit voller prinzipieller Klarheit tritt es bei Justin dem Märtyrer hervor, wie der Autorität des prophetischen Wortes die Autorität Christi zur Seite tritt[2]). Noch für Hegesipp ist es das Kriterium der Rechtgläubigkeit, dass sich Alles so verhält, *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* (Euseb. h. e. 4, 22), wie das A. T. und der Herr sagt (vgl. bei Steph. Gobar. in Phot. bibl. 232 p. 288: *τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος*). In dem Mafse, in welchem die Kirche des zweiten Jahrhunderts sich gewöhnte, das Christenthum als ein neues Gesetz zu fassen, von dessen Befolgung das Heil abhing, war es nur naturgemäss, dass ihr die Herrenworte, und zwar insbesondere die das Leben des

---

τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν das Herrenwort Matth. 10, 33 gemeint sei, ist ganz unwahrscheinlich. In einer Schrift, die sich als eine apokalyptische giebt, war ohnehin zu solcher Berufung auf Herrenworte weniger Anlass, wie denn in ihr ausser dem dunkeln *ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ* (Vis. II, 3, 4) auch keine ATliche Citate vorkommen. Bei Ign. ad Smyrn. 3, 2 wird ein Ausspruch Christi nur geschichtlich referirt; dagegen heisst es Pol. 2, 3: *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων*, vgl. auch 7, 2: *καθὼς εἶπεν ὁ κύριος*, wodurch auch das *ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λογία τοῦ κυρίου* etc. (7, 1) seine Deutung empfängt.

[1]) Es heisst 2. Clem. 17, 3: *μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων — πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου*, und das sind nach dem Zusammenhange von 3, 4. 6, 7. 8, 4 ohne Zweifel die Gebote Christi. Vgl. die häufigen Citate mit *εἶπεν ὁ κύριος* (4, 5. 9, 11), *λέγει ὁ κύριος* (5, 2. 6, 1) u. ähnl.

[2]) So heisst es Apol. I, 6: *(θεόν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα — πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν;* vgl. I, 13: *τὸν διδάσκαλον — Ἰησοῦν Χριστόν — ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.* Die Christen sind *μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν* (I, 23). Dial. 48 heisst es: *οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλα τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι*, vgl. Dial. 139: *ἐγνωκότες τὴν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἀλήθειαν.* Uebrigens werden wir Justin noch in einem anderen Zusammenhange (§ 7) eingehend zu besprechen haben, und erwähnen ihn hier nur, sofern sich auch in ihm noch dieser älteste kirchliche Kanon zum Ausdruck gebracht findet.

Christen regelnden Gebote desselben als das Normative erschienen. Jedenfalls war das Bedürfniss einer eigentlichen Lehrnorm in unserem Sinne garnicht vorhanden, solange man sich mit den einfachsten Elementen der evangelischen Verkündigung begnügte und ihren Gemeinbesitz als etwas Selbstverständliches voraussetzte.

5. Die Quelle, aus der man diese normgebenden Herrenworte schöpfte, waren keineswegs ausschliesslich oder auch nur zunächst unsere schriftlichen Evangelien. Sicher hat Paulus die, auf welche er sich bezieht, aus denselben nicht geschöpft; und noch Papias meint, wenn er sich nach den τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας ἐντολὰς μνημονεύοντες umsieht, οὐ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον ὠφελεῖν, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης (Eus. h. e. 3, 39). Es gab also noch bis auf seine Zeit eine lebendige mündliche Ueberlieferung über diese Herrenworte. Wie Act. 20, 35, so finden wir darum auch bei Barnabas (7, 11), Ignatius (ad Smyrn. 3), 2. Clemens (12, 2 ff.) Herrenworte, die entweder nirgends sonst erhalten sind, oder, wo sie sich in häretischen Evangelien finden, deren Ursprung und Alter wir nicht kennen, durchaus nicht aus ihnen geschöpft sein dürfen. Könnte immerhin die gedächtnissmäfsige Anführung manche Abweichungen und die Aehnlichkeit der evangel. Parallelen manche memorielle Vermengung derselben erklären, aber nur aus der Gewöhnung an die bunte Mannigfaltigkeit, in welcher die mündliche Ueberlieferung noch die Herrenworte reproducirte, erklärt sich die grosse Willkür in der Wiedergabe, Vermischung und Verknüpfung der Herrenworte in dieser Zeit. So sind gleich die beiden ältesten Clemenscitate aus ganz verschiedenen Herrenworten zusammengewürfelt, von denen kaum eines sich vollständig mit Stellen unserer Evangelien deckt[1]). Eine sagenhafte Ausschmückung der Erzählung vom Magierstern, wie sie sich bei Ign. ad Eph. 19 findet, setzt gewiss keine evangelische Quelle voraus; und wenn Eusebius (h. e. 3, 39) die von Papias erzählte Geschichte von der grossen Sünderin im Hebräerevangelium gefunden haben will, so folgt daraus doch keineswegs, dass jener sie aus ihm entlehnt hat. Im zweiten Clemensbrief werden 5, 2 ff. zwei ganz entlegene Aussprüche Christi durch Umgestaltung und durch eine Zwischenfrage des Petrus in Verbindung gebracht und das Citat 4, 5

[1]) Die Annahme, dass solche Worte eben darum aus unkanonischen Evangelien herrühren müssten, lässt sich auch dadurch nicht stützen, dass ähnliche Combinationen und Fassungen auch bei anderen Schriftstellern wiederkehren, da dies ebenso aus stereotypen Ueberlieferungsformen oder aus schriftstellerischer Abhängigkeit sich erklären kann. So ist es zweifellos, dass die übrigens auch nur relative Aehnlichkeit des Citats in Polyc. 2, 3 und 1. Clem. 13, 2 sich daraus erklärt, dass der Verf. des Polycarpbriefes den Clemensbrief kennt, wie schon die Einführungsformel zeigt.

wird so frei behandelt, dass es kaum mehr zu erkennen ist[2]). Noch die Didache erlaubt sich die wunderlichsten Vermischungen und Combinationen der Herrenworte (1, 3. 1, 4 f. 16, 1), und bringt gleich im Eingange das Wort Matth. 7, 12 in der negativen Fassung, die dem Volksmunde bei Juden und Heiden ebenso geläufig ist, wie sie den Kern des Gedankens Christi verfehlt. Wenn sie fast ebenso ausschliesslich in Cap. 2—5 Worte des Barnabasbriefes zusammenreiht, wie in Cap. 1 evangelische Aussprüche, so geschieht dies ohne Frage in der Voraussetzung, dass jene Schrift in ihren ermahnenden Spruchreihen wesentlich überlieferte, wenn auch mündlich überlieferte und frei gestaltete Herrenworte enthalte. Uebrigens dürfte diese Annahme in Betreff mancher Sprüche bei Barnabas, wie bei Clemens und Hermas, auch da, wo dieselben nicht als Herrenworte bezeichnet werden, keineswegs so ganz unbegründet sein.

6. Nach alledem kann bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts von einem Evangelienkanon d. h. von einer geschlossenen Sammlung von Evangelienschriften, welche den ATlichen an Ansehen und Bedeutung an die Seite treten, keine Rede sein. Dann aber kann auch das *ὡς γέγραπται* Barn. 4, 14 unmöglich die kanonische Geltung des Matthäusevangeliums beweisen, und selbst 2 Clem. 2, 4 ist es höchst unwahrscheinlich, dass eine Betrachtung der Evangelien als *γραφή* vorliegt[1]). Noch in den Igna-

---

[2]) Ganz ähnlich hat ja Lucas oft genug ihm in seinen Quellen vorliegende Sprüche und Spruchreihen durch Ueberleitungsfragen verknüpft. Hier aber ist 5, 2 lediglich aus Luc. 10, 3 eine Weissagung gemacht und 5, 4 der Spruch Luc. 12, 4 f., in dessen Fassung freilich auch Matth. 10, 28 anklingt, mit einer Reminiscenz an jenen Bildspruch versehen. Uebrigens erklärt sich auch jene Zwischenfrage des Petrus aus einer Reminiscenz an Matth. 26, 31. 33. Auch 4, 5 ist doch nur eine ganz freie Umgestaltung des Ausspruchs Luc. 13, 26 f., die aus dem hier gesetzten Einzelfall (*ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν*) steigernd die allgemeine Lehre abstrahirt, dass auch die nächste Verbundenheit mit Christo (*μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου*) vor der Verwerfung nicht schützt.

[1]) Wenn bei Barn. wirklich an den Spruch Matth. 22, 14 gedacht ist, so kann das *ὡς γέγραπται* nur die kanonische, der Schrift des A. T.'s gleichkommende Geltung dieses Herrenwortes, aber nicht einer Schrift, der dasselbe entlehnt ist, beweisen, zumal dasselbe garnicht citirt, sondern in den Context der Rede verflochten ist: *προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν*. Allein eben so möglich ist, dass der nur gedächtnissmässig angewandte Spruch dem Verf. irrthümlich als ein ATliches Schriftwort vorschwebte; denn dass 4. Esr. 8, 3 gemeint sei, ist ganz unwahrscheinlich. Fast zweifellos ist jenes 2. Clem. 2, 4 der Fall, wo der Spruch Matth. 9, 13 mit *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει* eingeführt wird und der Zusammenhang mit 2, 5 f. zeigt, dass dies als ein Gotteswort gedacht ist, das erst in Christo seine Erfüllung gefunden habe. Wird doch auch 13, 4 ein aus Luc. 6, 27. 32 gebildeter Spruch als Gotteswort, d. h. als ATliches Schriftwort angeführt, wie 15, 3. Umgekehrt scheint mir 2. Clem. 3, 5 in Erinnerung an Matth. 15, 8 das dort von Christo gebrauchte Jesajawort diesem selbst zugeschrieben zu sein und auf solcher Verwechslung mag wohl auch die Bezeichnung ATlicher Citate als Herrenworte (13, 2. 17, 4) beruhen. Auch Barn. 7, 11 (vgl. No. 5) ist eine Verwechslung mit Act. 14, 22 nicht ausgeschlossen. Kommen doch selbst bei einem so viel gewiegteren Schriftkenner wie Justin nicht nur

tiusbriefen ist von schriftlichen Evangelien keine Rede, sondern *τὸ εὐαγγέλιον* bezeichnet ganz in NTlicher Weise die mündliche Verkündigung der Apostel, wie 1. Clem. 47, 2. Barn. 5, 9, von welcher, wie 1. Clem. 42, 1. Barn. 8, 3, noch Pol. ad Phil. 6, 3 *εὐαγγελίζεσθαι* steht[2]). Erst Papias von Hierapolis redet von Büchern (*βιβλία*), aus denen die Herrengebote entnommen werden können, und erzählt, wie Marcus *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ἀκριβῶς ἔγραψεν* und wie Matthäus in hebräischer Sprache *τὰ λόγια* sammelte (bei Euseb. h. e. 3, 39). Dass er auch unseren griechischen Matthäus und Lucas kannte, ist mindestens sehr wahrscheinlich; und dass er von dem Ursprunge des letzteren nichts erzählt, beweist sicher nicht, wie Hilgenfeld annimmt, dass er ihn ablehnt. Gerade aus der Art aber, wie er von dem schriftstellerischen Ursprung zweier Evangelienschriften redet und ihre Eigenthümlichkeit beurtheilt, zeigt, wie völlig fern ihm eine Auffassung derselben als inspirirter oder kanonischer Schriften liegt. Wie weit sonst unsere schriftlichen Evangelien den Schriftstellern bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts bekannt waren, dafür kommen nicht nur die von ihnen ausdrücklich citirten Herrenworte, sondern auch ihre schriftstellerischen Anspielungen auf solche in Betracht. Da sie aber nirgends auf einen bestimmten Wortlaut Werth legen und jedenfalls neben den schriftlichen Evangelien auch die durch diese vielfach mit bestimmte mündliche Ueberlieferung in Betracht kommt, so lässt sich die Kenntniss einzelner Evangelien schwer mit Sicherheit feststellen. Es lag in der Natur der Sache, dass die beiden Evangelien, welche den

---

häufig Verwechslungen der angezogenen Propheten vor (Apol. I, 35. 51. 53. Dial. 14, 49), sondern Einmischungen von Herrenworten in ATliche Citate (Apol. I, 48: Jes. 35, 4 ff., vgl. Matth. 11, 5. I, 51: Dan. 7, 13, vgl. Matth. 25, 31) und mitten in einer Reihe von Herrenworten Dial. 35 ein Spruch, der nur aus Reminiscenz an 1. Cor. 11, 18 f. gebildet sein kann (*ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις*).

[2]) Wenn es Ign. ad Philad. 5, 1 heisst: *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας,* so sucht man darin ganz vergeblich eine Beziehung auf den schriftlichen Evangelienkanon, wohl gar im Unterschiede von den apostolischen Schriften. Denn wenn unmittelbar darauf gesagt wird, dass die Propheten *εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι* und dies Evangelium als *τὸ εὐαγγέλιον τῆς κοινῆς ἐλπίδος* bezeichnet wird (5, 2) und als das *ἐξαίρετον* desselben die *παρουσία,* das Leiden und die Auferstehung Christi bezeichnet wird (9, 2, vgl. ad Smyrn. 7, 2), den die Propheten angekündigt haben, so ist klar, dass hier an die mündliche Heilsbotschaft der Apostel gedacht ist. Dann aber wird auch in 8, 2 nicht, wie Zahn (Ignatius v. Antiochien, Gotha 1873) will, das *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* das er als Apposition zu *ἐν τοῖς ἀρχείοις* nimmt, das schriftliche Evangelium sein, sondern der Gegner sagt, er glaube nicht an die Heilsbotschaft, wenn er (was sie verkündigt) nicht in den (ATlichen) Urkunden finde. Das wird aber völlig dadurch sicher gestellt, dass der Verf. ihm sein *γέγραπται* entgegensetzt, das nach ad Eph. 5, 3, ad Magn. 12 ohne Frage auf die ATliche Schrift geht. Pol. ad Phil. 6, 3 heissen die Apostel *οἱ εὐηγγελισάμενοι ἡμᾶς.* Warum im 2. Clemensbrief und in der Didache der Sprachgebrauch bereits ein anderer wird, werden wir später sehen (vgl. § 7, 1. not. 3).

grössten Reichthum von Herrenworten enthielten und insbesondere die Bergpredigt, aus der man mit Recht immer zunächst das neue Gesetz, wie es der Herr gegeben, entnahm, am meisten anklingen. Doch liegt noch bei Clemens so überwiegend die Gestalt der Matthäussprüche zu Grunde, dass man mit Recht bezweifeln kann, ob er das Lucasevangelium gekannt hat, und auch bei Barnabas nöthigt nichts, über Matthäus hinauszugehen[3]). Selbst bei Ignatius und Polycarp findet sich noch keine sichere Spur des Lucastextes, was um so mehr für die Herrschaft des Matthäustypus zeigt, weil beide, sowie Barnabas, bereits Kenntniss der Apostelgeschichte zeigen[4]). Erst im zweiten Clemensbrief (4, 5. 5, 2. 4. 6, 1, vgl. auch 12, 2) und in der Didache (1, 3. 4. 5. 16, 1) tritt die Einwirkung des Lucasevangeliums auf die Gestaltung der Herrensprüche ganz zweifellos hervor. Bei Hermas zeigt sich keine sichere Spur beider Evang., wohl aber ein unverkennbarer Anklang an Marc. 10, 24 f. (Sim. IX, 20, 2 f.; vgl. auch V, 2, 6 mit Marc. 12, 6 f., Mand. IV, 1, 6. 10 mit Marc. 10, 11 f.), und bei Ign. ad Eph. 16, 2 erinnert das *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει* an Marc. 9, 43.

7. Als das im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, etwa gleichzeitig mit dem ersten Clemensbrief entstandene Johannesevangelium erschien, hatte die mündliche Ueberlieferung der Herrenworte bereits seit mehr als 20 Jahren durch die in den Gemeinden verbreiteten älteren Evangelienschriften, insbesondere durch unser Matthäusevang., ihr Gepräge erhalten. Weder konnte durch seine vielfach so eigenartige Fassung

---

[3]) Die Erweiterung, welche Matth. 7, 1 f. in 1. Clem. 13, 2 erfahren hat, führt doch im Anfang ebenfalls auf Matth. 5, 7. 6, 14 zurück, und ist in dem *ὡς χρηστεύεσθε* (vgl. 1. Cor. 13, 4), *οὕτως χρηστευθήσεται* eine unseren schriftlichen Evangelien so fremde, dass es durchaus zweifelhaft wird, ob das *ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν* auf Luc. 6, 38 zurückgeführt werden muss. Das Citat 46, 8 erklärt sich völlig aus einer Combination von Matth. 26, 24 mit 18, 6. Aus der Form des Citats von Jesaj. 29, 13 (1. Clem. 15, 2) auf Kenntniss von Marc. 7, 9 zu schliessen (vgl. Harnack, Holtzmann), ist doch sehr misslich. Bei Barnabas finden sich ausser der Reminiscenz an Matth. 22, 14 (4, 14) nur einige Anspielungen an die evangelische Geschichtserzählung (5, 9. 7, 9. 12, 10), die sich ausreichend aus Matth. erklären, und das *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ* (7, 3) beweist wohl sicher Kenntniss unseres ersten Evangeliums. Das *εἰ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς* (19, 8) ist ursprünglich eine Umgestaltung oder Nachbildung von Luc. 16, 11 f., die aber keineswegs von Barnabas gemacht zu sein braucht.

[4]) Vgl. Barn. 19, 8: *κοινωνήσεις ἐν πᾶσι τῷ πλησίον σου, καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι* mit Act. 4, 32 (vgl. auch Nr. 6 not. 1); Ignat. ad Smyrn. 3, 3: *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν* mit Act. 10, 41; Pol. ad Phil. 1, 2: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* mit Act. 2, 24. Unsichrer ist die Erinnerung an Act. 4, 12 bei Herm. Vis. IV. 2, 4: *δι' οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγ. καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* (Vgl. noch Sim. IX. 28, 5 mit Act. 5, 41). Dagegen muss für die bei Ign. ad Smyrn. 3, 2 erwähnte Christuserscheinung wegen des auch sonst bekannten Herrenworts (Nr. 5) doch auf die mündliche Ueberlieferung zurückgegangen werden, und nicht auf Luc. 24, 36 ff.

der Herrenworte die gangbare verdrängt oder modificirt werden, noch boten die ihm eigenthümlichen so concrete *ἐντολαί*, wie man sie damals in den Herrenworten suchte. Dennoch sehen wir gerade dies Evangelium zwar nicht durch einzelne Herrenworte, aber in seiner ganzen theologischen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und darum mehr oder weniger zusammen mit den gleichzeitigen Johannesbriefen von Anfang an und so allgemein, wie keine andere NTliche Schrift, bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts wirksam werden. Schon im Barnabasbrief weist das *ἐλθεῖν ἐν σαρκί* (5, 10 f., vgl. 1. Joh. 4, 2) und das *φανεροῦσθαι* Christi (6, 7. 9, vgl. 1. Joh. 1, 2. 3, 5. 8), sein *κατοικεῖν ἐν ἡμῖν* (6, 14, vgl. Ev. 1, 14) und sein *κατακεντᾶσθαι* (7, 9, vgl. Ev. 19, 34. 37), der Vergleich mit der ehernen Schlange (12, 5 ff., vgl. Ev. 3, 14) und sein *ἀναβαίνειν* nach der *φανέρωσις* am Auferstehungstage (15, 9, vgl. Ev. 20, 17. 21, 1) auf die johanneischen Schriften hin. Selbst in dem Hirten des Hermas ist Christus die *πύλη* und der alleinige Eingang zum Vater (Sim. IX. 12, 5 f.), er giebt das Gesetz, das er von seinem Vater empfangen hat (Sim. V. 6, 3), und seine Gebote sind nicht schwer (Mand. XII. 3, 5). In ganz johanneischer Weise wird Sim. IX. 18, 1 f. der nothwendige Zusammenhang der Gotteserkenntniss und des *ἀγαθοποιεῖν* entwickelt[1]). In den Ignatiusbriefen heisst der Sohn Gottes bereits *αὐτοῦ λόγος* — *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν* (ad Magn. 8, 2, vgl. Ev. 1, 1. 8, 29), er war *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί* (ad Magn. 6, 1, vgl. Ev. 1, 2. 17, 5), er that nichts ohne den Vater, *ἡνωμένος ὤν* (ad Magn. 7, 1, vgl. Ev. 5, 19. 10, 30. 17, 22). Auch hier heisst er *ἐν σαρκί γενόμενος θεός* und *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή* (ad Eph. 5, 2, vgl. Ev. 1, 1. 14., 1. Joh. 5, 20), auch hier *θύρα τοῦ πατρός* (ad Philad. 9, 1, vgl. Ev. 10, 9). Wie ad Rom. 7, 3 die *σὰρξ Ἰησ. Χρ. ἄρτος θεοῦ* heisst (vgl. Ev. 6, 33. 51), so sein Blut ein *πόμα* (Ev. 6, 55). Nimmt man dazu die stehende, ganz johanneische Bezeichnung des Teufels als

---

[1]) Schon Sim. IX. 12, 1 heisst der Sohn Gottes die *πύλη* (vgl. Ev. 10, 9: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται*) und 12, 5 heisst es: *εἰς τὴν βασιλ. τ. θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος* (vgl. Ev. 3, 5) *εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (vgl. auch 16, 5 und dazu 1. Joh. 3, 23. 5, 13). Zu 12, 6: *αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον· ἄλλως οὖν οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὸν εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* vgl. Ev. 14, 6. Zu Sim. V. 6, 3: *δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* vgl. Ev. 10, 18: *ταύτην ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου* und zu dem vorhergehenden *καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* vgl. 1. Joh. 1, 7. 9. Zu Mand. XII. 3, 5 (*τὰς ἐντολὰς ταύτας*) *φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί* vgl. 1. Joh. 5, 3: *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* und zu dem Ausdruck *σκληρός* Ev. 6, 60. Zu Sim. IX. 18, 1 f. vgl. 1. Joh. 2, 3 f., und zu dem Ausdruck *κόλασις* 1. Joh. 4, 18, zu *ἀγαθοποιεῖν* 3. Joh. 11. Näheres bei Zahn (Der Hirt des Hermas, Gotha 1868) und Holtzmann, der aber geneigt ist, auch hier dem Hermas die Priorität zuzusprechen, wie er bei Barnabas entschieden thut (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, 3), während selbst Wittichen und Keim die Bekanntschaft beider mit Johannes zugestehen.

ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, das echt johanneische ὕδωρ ζῶν (ad Rom. 7, 2) und μένειν ἐν Χριστ. (ad Eph. 10, 3, vgl. ad. Mgn. 13, 1: ἐν υἱῷ καὶ πατρί), sowie die offenbare Reminiscenz an Joh. 3, 8 (ad Philad. 7, 1, vgl. noch das joh. ἐλέγχειν), so ist die Kenntniss des Johannesevangeliums auch bei ihnen unzweifelhaft, wie selbst Holtzmann zugesteht. Während im Polycarpbrief sich keine Reminiscenzen an das Evangelium findet, beginnt 7, 1 mit einem Satze, von dem fast jedes Wort in 1. Joh. 4, 2 f. (vgl. 2. Joh. 7) sich wiederfindet und der ein so characteristisch johanneisches Gepräge hat, dass die Ausflucht, es handle sich hier um einen locus communis oder um eine Entlehnung aus Polycarp, von vorn herein ausgeschlossen ist. Auch Papias hat nach Euseb. (h. e. 3, 39) Stellen aus dem ersten Johannesbrief angewandt, er bezeichnet in dem ebendaselbst erhaltenen Fragment seines Vorworts Christum als αὐτὴ ἡ ἀλήθεια (vgl. Ev. 14, 6), er nennt unter den dort aufgezählten Aposteln zuerst die drei, welche im Eingange des Johannesev. (1, 41. 44) genannt werden, zusammen mit Thomas, der nur in ihm eine Rolle spielt; und wenn er unter den Aposteln, nach deren Aussagen er sich erkundigte, Johannes und Matthäus zuletzt nennt, so wird er eben von jenem, wie nachweislich von diesem, schriftliche Aufzeichnungen der Herrenworte gekannt, und darum der Erkundigung nach ihren mündlichen Aussagen darüber am wenigsten bedurft haben[1]). Im zweiten Clemensbrief finden wir das σὰρξ ἐγένετο aus Joh. 1, 14 (9, 5), und das ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἔγνωμεν αὐτὸν (τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας) 3, 1 erinnert umsomehr an 1. Joh. 2, 23, als dort echt johanneisch die γινώσκοντες τὸν θεόν als οἱ ζῶντες bezeichnet werden (vgl. auch 17, 1 und dazu Ev. 17, 3). Aber auch sonst erinnert der Gebrauch von ζωή und φῶς, θάνατος und ὁ κόσμος οὗτος, νικᾶν und μισεῖν vielfach an die johanneische Lehrsprache und der παράκλητος 6, 9 an 1. Joh. 2, 1[2]).

[1]) Dass er auch über den Ursprung des Johannesevangeliums Mittheilungen gebracht hat, wie über Matth. und Marc., lässt sich weder aus dem Vorwort einer Evangelienhandschrift des 9. Jahrh. (vgl. Aberle, Theol. Quartalschr. 1864, Zahn, Stud. u. Krit. 1867) erweisen, noch aus dem Schweigen des Eusebius, der den Ursprung desselben für allgemein bekannt und anerkannt hält, bestreiten; ist aber wenig wahrscheinlich, da derselbe in seinem Kreise sicher hinlänglich bekannt war. Dass er aber in seinen Exegesen der Herrenworte keine johanneischen Christusworte erklärt oder gebraucht hat, lässt sich aus Euseb. nicht schliessen, der nirgends es für nöthig hält, den frühen Gebrauch des Johannesevangeliums nachzuweisen, während es für ihn wichtig war, die frühe Bezeugung der beiden Homologumenen unter den katholischen Briefen nachzuweisen. Wenn aber Irenaeus aus dem Munde der dem Papias gleichzeitigen Presbyter eine Erklärung von Joh. 14, 2 bringt und eine Ansicht über das Lebensalter Jesu, die, wenn sie durch das Evang. bezeugt sein soll, sich nur auf eine Missdeutung von Joh. 8, 57 stützen kann (adv. haer. V, 36, 2. II, 22, 6), so beweist auch dies für die Kenntniss und den Gebrauch des Johannesevangeliums zu Papias Zeit.

[2]) Während nach Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877) diese Berührungen sich bei näherer Prüfung verflüchtigen, betont er die Berührungen des 1. Clem. mit

Während endlich die Herrenworte der Didache nirgends dem Johannesevangelium entlehnt sind, sind die eucharistischen Gebete in Cap. 9. 10. gesättigt mit johanneischen Anschauungen und Ausdrücken, wie *ζωὴ καὶ γνῶσις* (9, 3), *γνῶσις καὶ πίστις καὶ ἀθανασία* (10, 2), *ἄμπελος Δαβίδ* (9, 2, vgl. Ev. 15). Insbesondere erinnern an das Gebet Joh. 17 *πάτερ ἅγιε, τὸ ὄνομα σου, ἐγνωρίσας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ* (10, 2, vgl. 9, 2 f.), *τελεῖωσαι, ἁγιασθῆναι* (10, 5) und *ἐγένετο ἕν* (9, 4). Je wahrscheinlicher es ist, dass diese Gebete nicht frei komponirt sind, sondern auf einen bereits festgewordenen liturgischen Gebrauch hinweisen, um so sicherer beweisen sie, wie früh und wie umfassend bereits die johannneischen Schriften in dem Leben der Gemeinde wirksam geworden sind.

§ 6. Die ältesten Spuren der Neutestamentlichen Briefe.

1. Paulus hat wohl gelegentlich in den Anfängen seiner Schriftstellerei darauf hingewiesen, dass seine Gemeinden zu halten hätten, wozu er sie im Namen und im Geiste Christi lehrhaft angewiesen, ob dies nun mündlich oder schriftlich geschehen sei (2. Thess. 2, 15), und hat später vom Gehorsam gegen seine brieflichen Anordnungen geredet (2 Cor. 2, 9. 7, 15). Auf eine mündliche Weissagung der Apostel unseres Herrn verweist Judas v. 17. Aber nur einmal wird im N.T. von apostolischen (paulinischen) Briefen geredet, wo es sich um Abwehr ihrer absichtlichen Missdeutung handelt (2 Petr. 3, 15 f.). Auch in der ganzen vorjustinischen Zeit begegnen wir einer Erwähnung apostolischer (paulinischer) Briefe nur, wo ein Schreiben an die Gemeinden, die solche empfangen hatten, dazu spezielle Gelegenheit bot. So wird 1. Clem. 47, 2 ein Corintherbrief, Pol. 3, 2 der Philipperbrief erwähnt[1]). Es erhellt daraus, wie diese Briefe noch ganz als das Eigenthum einzelner Gemeinden betrachtet werden, und schon darum kann von einer normativen Geltung derselben in der Kirche oder von einer Sammlung derselben, einem Briefkanon, keine Rede sein. Wenn 1. Clem. 47, 1 die Corinther aufgefordert werden, den Brief des Paulus wieder vorzunehmen (*ἀναλάβετε*), weil er von ähnlichen Missständen handelt, wie sie damals die Gemeinde verwirrten (47, 3 ff.), wenn Polycarp 3, 2 sagt: *εἰς ἃς*

---

den johanneischen Schriften, obwohl ein Blick auf den Zusammenhang zeigt, wie völlig anders dort das *ἐργάζεσθαι ἔργον* (33, 8), *ποιεῖν ἀλήθειαν* (31, 2), die Verbindung des *τελειοῦσθαι* mit der *ἀγάπη* (49, 5. 50, 3) des *πιστός* u. *δίκαιος* (27, 1. 60, 1) vorkommt und obwohl er selbst für den *ἀληθινὸς θεός* auf 1. Thess. 1, 9 hinweist. Dass aber das Verhältniss der Apostel zu Christo (42, 1. 2) etwas spezifisch Johanneisches enthalten soll, ist doch ein seltsamer Einfall.

[1]) Von dem *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν* bei Ign. ad Eph. 12, 2 muss hier abstrahirt werden, da der überlieferte Text gänzlich unverständlich ist.

3. Immerhin ist es von hohem Interesse, den schriftstellerischen Beziehungen zwischen den sogen. apostolischen Vätern und den NTlichen Schriften nachzugehen. Auch wo solche sicher nachweisbar sind, beweisen sie natürlich nichts für die Echtheit oder gar für die Kanonicität derselben; aber sie zeugen von dem Vorhandensein dieser Schriften und lassen einen Blick thun in den Umfang ihrer Verbreitung und Benutzung. Nur folgt freilich daraus, dass wir die Benutzung einer Schrift nicht nachweisen können, noch lange nicht, dass sie nicht vorhanden und nicht bekannt war. Der erste Clemensbrief weist direct auf den Brief des Paulus an die Corinther mit seinen Ausführungen über das Parteiwesen hin (Cap. 47) und enthält Cap. 49 eine offenbare Nachbildung des paulinischen Lobgesangs auf die Liebe (1. Cor. 13)[1]). Um so auffallender ist es, dass 1. Clem. 47, 1 von dem Brief an die Corinther redet, als gäbe es keinen zweiten, und dass auch in der That keine sichere Reminiscenz an denselben sich zeigt. Die Kenntniss des Römerbriefs beweist ausreichend die Nachbildung des Lasterkatalogs 1, 29—32 in 35, 5 f., obwohl an den ganzen übrigen Inhalt desselben nur vereinzelte Phrasen erinnern[2]). Von den Gefangenschaftsbriefen kennt Clemens den Epheser- und Philipperbrief, obwohl sich an jeden nur ein sicherer Anklang findet, von den Pastoralbriefen den ersten Timoth.- und Titusbrief[3]). Am stärksten ist die An-

---

1750. 71. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des NTlichen Kanon, Zürich 1844.

[1]) Vgl. auch die Phrase *ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ* aus 1. Cor. 10, 24 in 48, 6. An die Aufzählung der Gaben 1. Cor. 12, 8 ff. erinnert 48, 5, noch bestimmter an die Allegorie vom Leib und den Gliedern 12, 21 ff. die Ausführung 37, 4 f. Wie frei auch das Bild vom Samenkorn als Allegorie der Auferstehung 24, 4 f. ausgeführt ist, so zeigt doch schon die Bezeichnung Christi als die *ἀπαρχή* der Auferstehung (24, 1) und die wiederholte, wenn auch ganz selbstständige Verwendung des *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* (37, 3. 41, 1) die Reminiscenz an 1. Cor. 15, zumal Clemens 63, 1 auch die Phrase *τὸν τόπον ἀναπληροῦν* 1. Cor. 14, 16 ganz eigenthümlich verwendet.

[2]) Vgl. 51, 3: *ὧν τὸ κρίμα πρόδηλον ἐγενήθη* mit Röm. 3, 8; 3, 4: *θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* mit 5, 12; 32, 2: *ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα* mit 9, 5; 40, 1: *τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως* mit 11, 33; 46, 7: *μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων* mit 12, 5 und die freilich wieder ganz anders angewandte Phrase *ὑποθεῖναι τὸν τράχηλον* 63, 1 mit 16, 4.

[3]) Clem. 46, 6 wird als constituirend für die Einheit der Kirche neben dem Einen Gott, Einen Christus und Einen Geist auch *μία κλῆσις* genannt (Eph. 4, 4—6), und 47, 2 findet sich das *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* aus Phil. 4, 15. Doch erinnert immerhin der Gedanke von 16, 2 an Phil. 2, 6 und das der sonstigen Ausdrucksweise des Briefes widersprechende *εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους* an Phil. 1, 1. Offenbar ist das *ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν* 29, 1 Nachbildung von 1. Tim. 2, 8 (vgl. noch das *ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ* 60, 4 mit 2, 7), die Schilderung des Weibes 1, 3 berührt sich in einer Fülle von Einzelheiten (*ἁγνῇ — στεργούσας τ. ἄνδρ. — οἰκουργεῖν — ὑποταγῆς — σωφρονούσας*) aufs Engste mit Tit. 2, 4 f., und *ἕτοιμον εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν* 2, 7 ist aus Tit. 3, 1 (Vgl. noch das *εὐσεβῶς καὶ δικαίως* 62, 1 mit Tit. 2, 12, und *ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν* 32, 4 mit Tit. 3, 5). Aber auch sonst sind Lieblingsausdrücke, wie *σεμνός, σώφρων, εὐσεβής* mit ihren

lehnung an den Hebräerbrief, aus dem 1, 3—13 in 36, 2—4, Cap. 11 in Cap. 9—12. 17 f. (vgl. auch Cap. 45), 12, 1 in 19, 1 f. nachgebildet sind. Es bedarf daher weder der Verweisung auf solche Anklänge wie 27, 2 an Hebr. 6, 18, noch auf die Auffassung Christi als Hohenpriesters (vgl. bes. 36, 1 mit Hebr. 4, 15 f.) oder des Geistes als *πνεῦμα τῆς χάριτος* (46, 6 vgl. Hebr. 10, 29). Ganz unzweifelhaft ist endlich die Bekanntschaft mit dem ersten Petrusbrief in dem *ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους εἰς φῶς* 59, 2 (vgl. 2, 9), in Phrasen wie *τιμὴν ἀπονέμειν* (1, 3), *τίμιον αἷμα* (7, 4), *κραταιὰ χείρ* (28, 2. 60, 3), *παντὸς πνεύματος ἐπίσκοπον* (59, 3, vgl. 1. Petr. 2, 25), in den Petruscitaten aus Prov. 3, 34. 10, 12 (30, 2. 49, 4), in dem *πληθυνθείη* des Eingangsgrusses und manchen dem Petrusbriefe allein eigenthümlichen Ausdrücken wie *ἀγαθόποιΐα, ἀπροσωπολήπτως, ὑπογραμμός*, das 16, 17 wie dort im Blick auf Jes. 53 gebraucht wird. Dagegen ist vom 2. Briefe keinerlei greifbare Spur zu finden, auch nicht in der *μεγαλοπρεπὴς δόξα* 9, 2 oder gar in 11, 1, vgl. mit 2. Petr. 2, 9.

4. Sehr dürftig sind die paulinischen Anklänge bei Barnabas. Doch beweist das *πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας* 13, 7 die Kenntniss des Römerbriefs (4, 11); das *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* 3, 6 und die *ἡμέραι πονηραὶ* 2, 1 erinnern an Eph. 1, 6. 5, 16 und das *ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν* 12, 7 an Col. 1, 16. Dagegen darf man eine mit den Grundgedanken des Briefes so zusammenhängende Idee, wie die Betrachtung der Gemeinde als eines Tempels (Cap. 16) nicht aus dem Corintherbriefe ableiten wollen. Aus den Pastoralbriefen ist der Anklang an Tit. 2, 14 (14, 6: *λυτρωσάμενον ἡμᾶς — ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον*) so auffallend, dass dadurch auch das *ἐν σαρκὶ φανερωθῆναι* (5, 6. 6, 7. 9. 12, 10, vgl. 1. Tim. 3, 16) Bedeutung gewinnt, obwohl an sich die johanneischen Anklänge zur Erklärung genügen (vgl. § 5, 7), und ebenso das *καταργῆσαι τὸν θάνατον* (5, 6) aus 2. Tim. 1, 10, das *ἐπισωρεύσαντας ταῖς ἁμαρτίαις* (4, 6) aus 2. Tim. 4, 3. 3, 6 und der Schlusssegen *ὁ κύριος — μετὰ τοῦ πνεύματός σου* 21, 9 aus 2. Tim. 4, 22. Vollends bei Hermas finden sich aus den Paulinen nur Anklänge an den Epheserbrief, wie das Mand. X, 2, 2 ff. commentirte *λυπεῖν τὸ πνεῦμα* aus Eph. 4, 30, das *ἓν πνεῦμα, ἓν σῶμα* Sim. IX, 13, 5, welches an Eph. 4, 4 f. erinnert, weil 18, 4 *μία πίστις* hinzutritt, und das *δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια* Sim. IX, 25, 2. Dagegen lehnt er sich sehr stark an den Jacobusbrief an[1]). An den Hebräerbrief erinnert

---

Derivatis ihm mit den Pastoralbriefen gemein, und eine Reihe von Eigenheiten der letzteren wie *ἀναζωπυρεῖν, πιστωθείς, πρόσκλισις, ἀγωγή, ἀνόσιος, βδέλυκτος* u. A.

[1]) Die Ausführung über die Gebetserhörung (1, 6 ff.) liegt offenbar Mand. IX, 1 ff., Sim. V, 4, 3 f. zu Grunde und klingt noch häufig an (z. B. Sim. IV, 6, vgl. das *ἀνονειδίστως* Sim. IX, 24 und die immer wiederkehrende Warnung vor der *διψυχία*), ebenso das *δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν* 1, 21 in Sim. VI, 1, 1,

ἐὰν (nicht ὅταν) ἐγκύπτητε, δυνήσεθε οἰκοδομεῖσθαι, so folgt daraus gerade, dass an eine regelmässige (kirchliche) Lesung apostolischer Briefe damals noch nicht zu denken war. Erst in dem Polycarpbriefe, und in ihm allein, wird, wenigstens nach der alten Uebersetzung, eine epistolische Stelle angeführt (1. Cor. 6, 2), aber mit dem ganz unverfänglichen ut Paulus docet, das sie noch keineswegs als eine dem Schriftwort analoge Autorität erscheinen lässt (11, 2)[2]). Das Alles ist um so bedeutsamer, als ja über die einzigartige Bedeutung der Apostel auf Grund ihrer Beziehung zu Christo von Anfang an kein Zweifel ist. Nicht anders wie die Sendung Christi von Gott rührt ihre Betrauung mit der Heilsbotschaft von Christo her (1. Clem. 42, 1 f.). Auf ihrer Erwählung zur Verkündigung der Heilsbotschaft (Barn. 5, 9) ruht die einzigartige Vollmacht der Zwölfe dazu (8, 3). Allein so sehr auch im Clemensbrief ihre Geistesausrüstung dazu hervorgehoben wird, so nachdrücklich wird doch daneben die allgemeine Geistesmittheilung festgehalten, die jeden geisterfüllten Lehrer zu gleich autoritativem Ermahnen befähigt[3]). Daher können die Apostel im Hirten des Hermas mit der ersten Generation der Lehrer zusammengefasst werden, die durch die Einmüthigkeit ihrer Lehre die Einheit der Gemeinde begründet haben (Vis. III, 5, 1), und so wird ihre Zahl auf 40 bestimmt (Sim. IX, 15, 4). Sie haben zuerst den heiligen Geist empfangen, der untrennbar bei ihnen blieb und sie zu ihrem Werke tüchtig machte (15, 6), welches in der Verkündigung des Namens des Gottessohnes an alle Welt und in der Lehre des göttlichen Wortes bestand (16, 5. 25, 2). Auch in der Didache wird das Apostelamt als ein noch fortgehendes betrachtet.

2. In dem Mafse freilich, in dem sich die Kirche von schweren Verirrungen in Leben und Lehre bedroht sieht und die einfachen Herrenworte zur Bekämpfung derselben nicht ausreichen, gewöhnt man sich, diesen die

---

[2]) Pol. 12, 1, wo es, ebenfalls nur beim Uebersetzer, heisst: ut his scripturis dictum est, ist jedenfalls nicht die Stelle Eph. 4, 26 gemeint, da das dazwischen geschriebene et zeigt, dass der Verfasser an zwei verschiedene Schriftstellen denkt. Dann aber wird er, wie die erste Hälfte wirklich ein ATliches Schriftwort ist (Psalm 4, 5), auch die zweite in Erinnerung an Deut. 24, 15 für ein solches gehalten haben. Vgl. § 5, 6 not. 1.

[3]) Auf den Befehl Christi und mit einer vom heil. Geiste gewirkten Glaubensfreudigkeit sind die Apostel ausgezogen, um die Nähe des Gottesreiches zu verkündigen (1. Clem. 42, 3), durch denselben Geist sind sie befähigt, die Gemeindeangelegenheiten zu ordnen (42, 4: δοκιμάσαντες πνεύματι); und was Paulus den Corinthern ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν (47, 3), muss immer wieder gehört werden. Aber eine πλήρης πνεύματος ἁγίου ἐκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο (2, 2, vgl. 46, 6); daher bezeichnet der Clemensbrief seine Worte noch ganz unbefangen als τὰ ὑπ' αὐτοῦ (τ. θεοῦ) δι' ἡμῶν εἰρημένα (59, 1, vgl. τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος 63, 2). Auch der Barnabasbrief weiss von einem Wohnen des göttlichen Logos oder des Geistes in allen Gläubigen (16, 8 f., 19, 7) und ähnlich Hermas (Mand. III, 1 f.).

Autorität der Apostel zur Seite zu stellen (Ign. ad Magn. 13, 1: *τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*, vgl. ad Trall. 7, 1: *ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησ. Χρ. καὶ τ. ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τ. ἀποστ.*, Pol. ad Phil. 6, 3: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται*), ja dieselbe tritt nun geradezu der des A. T. zur Seite, wie sonst nur die Christi selbst (2. Clem. 14, 2: *τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι*)[1]). Natürlich ist dabei nicht an eine selbständig neben dem Herrn stehende Autorität gedacht, sondern an eine von ihm bevollmächtigte und zur Ausübung ihrer Funktionen befähigte; aber freilich auch noch nicht an eine, die bloss das vom Herrn selbst während seines Erdenlebens Gebotene weiter einzuschärfen gehabt hätte. Wenn eine Schrift sich als *διδαχὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* giebt, die so tief in die Details späterer Gemeindeverhältnisse und Cultusordnungen eingeht, so kann sie nicht daran denken, alle ihre Anordnungen für directe Herrenworte auszugeben, sondern nur zeigen wollen, wie die Apostel diese Dinge im Namen und im Geiste Christi geordnet haben. Allein jene apostolische Autorität ist doch, so zu sagen, noch eine rein ideelle Grösse. Es wird eben, was in den Anschauungen und Lebensgestaltungen der Kirche geworden, einfach als von den Aposteln und durch sie von Christo herstammend genommen, als *ὁ ἐξ ἀρχῆς παραδοθεὶς ἡμῖν λόγος* (Pol. ad Phil. 7, 2). Aber das Bedürfniss nach einer urkundlichen Feststellung dessen, was von den Aposteln überliefert sei, wird noch nicht gefühlt. Darum die eigenthümliche Erscheinung, dass nur ganz gelegentlich (vgl. Nr. 1) auf die Briefe der Apostel zurückgegangen, dass an ihre Benutzung als autoritativer Schriften noch nicht gedacht wird. Auch 2. Clem. 14, 2 ist nicht, wie noch Holtzmann annimmt, an die apostolischen Schriften zu denken. Soweit dieselben bekannt sind, sind sie sichtlich viel gelesen, ihre Gedanken und Ausdrucksweise werden in steigendem Mafse schriftstellerisch verwerthet, wie wir es bereits von den johanneischen Schriften gesehen haben (§ 5, 7), und wie es vielfach auch mit ausserkanonischen Schriften geschieht; citirt werden sie nicht[2]).

---

[1]) Damit hängt es zusammen, dass nun die Personen der Apostel sich herausheben über alle geisterfüllten Lehrer der Gegenwart. Wohl redet auch Ignatius als Bischof noch *θεοῦ φωνῇ* (ad Philad. 7, 1, vgl. ad Trall. 7, 1), aber doch heisst es schon ad Rom. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*, vgl. ad Trall. 3, 3; Pol. ad Phil. 3, 2: *οὔτε ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τ. μακ. κ. ἐνδ. Παύλου*), und die Epheser werden glücklich gepriesen, die Apostel immer in ihrer Mitte gehabt zu haben, besonders den Märtyrer Paulus (Ign. ad Eph. 11, 2. 12, 2).

[2]) Es ist sehr schwierig, aus den mannigfachen Berührungen der nachapostolischen Literatur mit der NTlichen festzustellen, wo mit Sicherheit eine schriftstellerische Beziehung anzunehmen ist. Die Collectaneen der Editoren und die eigens darüber angelegten Sammelwerke ermangeln gar sehr der kritischen Sichtung. Vgl. Lardner, Die Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. Aus dem Engl.

ganz indifferente Stelle aus ihm nachgebildet, Barnabas, Ignatius, Polycarp zeigen nur je eine Reminiscenz an ihn, die einzige in der Clemenshomilie ist nicht einmal ganz sicher. Viel stärker benutzt ist der erste Corintherbrief bei Clemens und Ignatius, sicher auch bei Polycarp und in der Clemenshomilie, vielleicht selbst in der Didache, dagegen ist bei Barnabas keine Spur von ihm zu finden. Man sollte meinen, wo der erste Corintherbrief bekannt war, müsste auch der zweite bekannt gewesen sein, und doch zeigt sich von ihm, abgesehen von einem zweifelhaften Anklang bei Polycarp, nirgends eine Spur. Er scheint in der That bis zu der Zeit, wo man geflissentlich die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit sammelte, Privatbesitz der Adressaten geblieben zu sein. Auch dem Galaterbriefe begegnen wir zuerst bei Ignatius und Polycarp. Viel bekannter ist der Epheserbrief, dem vielleicht sein ursprünglicher Character als Circularbrief, der von vorn herein mehrfach abgeschrieben wurde, eine weitere Verbreitung verschaffte; denn Spuren der Bekanntschaft mit ihm finden wir bei Clemens, Barnabas und selbst bei Hermas, der keine anderen paulinischen Briefe zu kennen scheint. Unzweifelhaft benutzt ist er bei Ignatius, Polycarp und selbst in der Clemenshomilie. Dagegen findet sich von dem ihm so nahe verwandten Colosserbrief nur eine schwache Spur bei Barnabas. Dass der kurze und rein persönliche Philemonbrief nirgends zu finden ist, kann natürlich nicht Wunder nehmen. Sicher bekannt ist der Philipperbrief schon bei Clemens, benutzt wird er von Ignatius und Polycarp. Von beiden Thessalonicherbriefen finden sich Anklänge nur bei Ignatius, vom zweiten auch bei Polycarp und vielleicht selbst in der Didache. Die Pastoralbriefe gehören aber sichtlich zu den bekanntesten. Bei Clemens, Barnabas und Polycarp sind Anklänge an einzelne Stellen nicht zu verkennen, und zwar bei dem ersten an 1. Tim. und Tit., bei dem zweiten an 2. Tim. und Tit., bei dem dritten an die beiden Timotheusbriefe; aber überall klingt auch die eigenthümliche Terminologie der Briefe überhaupt an, auch bei Polycarp, in der Clemenshomilie und selbst in der Didache. Von den Schriften aus dem urapostolischen Kreise ist der Hebräerbrief fast am stärksten bei Clemens benutzt, selbst bei Hermas und in der Clemenshomilie zeigen sich Anklänge an ihn. Ebenfalls sehr stark benutzt ist bei Hermas der Jacobusbrief, an den wir sonst nur noch in der Clemenshomilie einen Anklang finden, vor allem aber der erste Petrusbrief, der schon dem Clemens zweifellos bekannt ist, bei Polycarp. Uebrigens hat ihn nach Euseb. 3, 39 auch Papias gebraucht und ein Anklang an ihn findet sich noch in der Clemenshomilie, vielleicht auch in der Didache. Die Spuren des zweiten Briefes sind selbst bei Hermas sehr unsicher. Dass auch vom ersten Johannesbriefe

sich überall Kenntniss zeigt, haben wir bereits oben gesehen (vgl. § 5, 7). Wenn sich von den beiden kleinen, sowie von dem Judasbriefe keine Spur zeigt, so kann das sicher nicht befremden. Viel auffälliger ist, dass sich die Apocalypse nirgends bekannt zeigt; ihr konnte, solange noch die Gabe der Prophetie in der Kirche lebendig war, ein so einzigartiges Gewicht nicht beigelegt werden. Woraus Andreas und Arethas gegen Ende des 5. Jahrh. ersehen haben, dass Papias sie für ein inspirirtes und glaubwürdiges Buch hielt (vgl. Rettig, Stud. u. Krit. 1831, 4), wissen wir nicht; aber für seinen Chiliasmus muss er sich nach Euseb. h. e. 3, 39 auf apostolische Autorität berufen haben, da dieser vermuthet, er habe das in den apostolischen Diegesen bildlich Gemeinte grob buchstäblich missverstanden. Dass Eusebius bei diesem Ausdruck an die Johannesapokalypse dachte, die er nicht für apostolisch hielt, ist sicher sehr unwahrscheinlich; aber aus Herrenworten, wie Papius nach Iren. adv. haer. V, 33, 3 f. eines anführt, hat er doch höchstens ein irdisches Herrlichkeitsreich erschliessen können, seine tausendjährige Dauer dagegen wird er sicher aus Apoc. 20, 1 f. entnommen haben.

§ 7. Der Evangelienkanon.

1. Auch bei Justin dem Märtyrer tritt noch der Autorität des prophetischen Wortes principiell ausschliesslich die des Herrn selbst zur Seite (§ 5, 4 not. 2). Immer wieder sind es neben der ATlichen Schrift die Herrenworte, durch welche er seine Aussagen belegt; aber in ganz anderer Weise, als bisher, werden ihm schon um seines Weissagungsbeweises willen daneben die Details der Lebensgeschichte Jesu von Bedeutung, und beides schöpft er bereits aus den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*[1]). Schon diese an Xenophon's Memorabilien erinnernde Bezeichnung der Evangelien zeigt, dass dieselben nicht als heilige Schriften, wie die prophetischen, sondern als geschichtliche Urkunden in Betracht

[1]) So beruft er sich für die Verkündigung des Engels von der wunderbaren Empfängniss und Geburt der Jungfrau ausdrücklich auf *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* Apol. I, 33 und für die Abendmahlseinsetzung auf die Ueberlieferung der Apostel *ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* (I, 66). Im Dialog mit dem Tryphon heisst es Cap. 88, die Apostel Christi hätten geschrieben, dass der heilige Geist wie eine Taube auf ihn herabgeflogen sei, und Cap. 100 wird das Herrenwort Matth. 11, 27 eingeführt: *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών* und bald darauf gesagt, es sei in den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* geschrieben, dass Christus Gottes Sohn sei. Auf diese Apomnemoneumata beruft sich Justin bis Cap. 107 noch zwölfmal in verschiedenen Wendungen für Thatsachen aus dem Leben Jesu, viermal auch für Worte Christi (Dial. 103. 105. 107).

das *ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* Vis. II, 3, 2 (Hebr. 3, 12), das *κατηρτίσθη* von der Weltschöpfung Vis. II, 4, 1 (Hebr. 11, 3) und die *διδαχαὶ ξεναί* Sim. VIII, 6, 5 (Hebr. 13, 9). Die Anklänge an die petrinischen Briefe, die Zahn findet (an den ersten auch Holtzmann, an den 2. besonders Dietlein in s. Comm.), sind sehr unsicher, obwohl das *πορεύονται ἀπάταις καὶ τρυφαῖς* Sim. VI, 2, 2 (vgl. 2. Petr. 2, 13) immerhin etwas Frappantes hat. Auch zeigt sich trotz mancher ähnlichen Bilder und Symbole nirgends ein greifbarer Anklang an die Apokalypse.

5. In den Ignatianischen Briefen ist am meisten benutzt der erste Corintherbrief, nemlich 1, 18. 23, vgl. v. 20 ad Eph. 18, 1; 4, 4 ad Rom. 5, 1; 6, 9 ad Eph. 16, 1. ad Philad. 3, 3; 9, 1 ad Rom. 4, 3; 9, 27 ad Trall. 12, 3; 15, 8 ad Rom. 9, 2, wozu noch Ausdrücke wie *περίψημα, οἰκοδομὴ θεοῦ, ἑδραῖος, ἀπελεύθερος Ἰησ.* u. A. kommen. Dagegen findet sich aus dem Römerbrief nur ein Anklang an 1, 3 f., (ad Smyrn. 1, 1, vgl. ad Eph. 18, 2), und ebenso je einer aus dem Galaterbrief (ad Smyrn. 9, 1: *ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν*, vgl. Gal. 6, 10), aus dem Philipperbrief (ad Philad. 8, 2: *μηδὲν κατ' ἐρίθειαν πράσσετε, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν*, vgl. Phil. 2, 3. 5), aus dem ersten Thessalonicherbrief (ad Eph. 10, 1: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*, vgl. 1. Thess. 5, 17), und aus dem zweiten (ad Eph. 8, 1: *μή τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω*, vgl. 2. Thess. 2, 13). Etwas mehr ist der Epheserbrief benutzt in der Vergleichung der ehelichen Liebe mit der Liebe Christi zur Gemeinde (ad Pol. 5, 1, vgl. Eph. 5, 25. 29) und in der Schilderung der christlichen Waffenrüstung (ad Pol. 6, 2, vgl. Eph. 6, 13. 17), zumal auch die *μιμηταὶ θεοῦ* (ad Eph. 1, 1. ad Trall. 1, 2) wohl aus Eph. 5, 1 herrühren. An die Pastoralbriefe erinnern eine Reihe von Ausdrücken, wie *ἀναζωπυρεῖν, ἀναψύχειν, αἰχμαλωτίζειν, ἐπαγγέλλεσθαι, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, μυθεύματα*, und die häufige Bezeichnung Christi als *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν* (vgl. 1. Tim. 1, 1); aber eine sichere Anwendung einer einzelnen Stelle ist doch nicht nachzuweisen. Im Polykarpbrief ist am stärksten benutzt der erste Petrusbrief und zwar bereits theilweise mit ausgedehntem Anschluss an seinen Wortlaut, nemlich 1, 8 in 1, 13; 1, 13. 21 in 2, 1; 2, 11 in 5, 3; 2, 12 in 10, 2; 2, 24. 22 in 8, 1; 3, 9 in 2, 2; 4, 7 in 7, 2. Dagegen erinnern an den Philipperbrief trotz seiner Erwäh-

---

das *ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας* 1, 27 in Sim. I, 8. Mand. VIII, 10, das *τὸ ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ ὑμᾶς* 2, 7 in Sim. VIII, 6, 4, das *ἀκκατάστατον κακόν* 3, 8 in Mand. II, 3, der Gegensatz des *ἄνωθεν* und *ἐπίγειον* 3, 15 in Mand. IX, 11, das *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν* 4, 5 in Mand. III, 1, das *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν* 4, 7 in Mand. XII, 2, 4. 4, 7. 5, 2, das Verbot der *καταλαλιά* 4, 11 in Mand. II, 2 f. und öfters, das *ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι* 4, 12 in Mand. XII, 6, 3. Sim. IX, 23, 4, die Seufzer der Uebervortheilten wider die Reichen 5, 4, (vgl. 5, 9) in Vis. III, 9, 6, das *ἐτρυφήσατε καὶ ἐσπαταλήσατε* 5, 5 in Sim. VI, 1, 6. 2, 6.

nung in 3, 2 nur die inimici crucis 12, 3 (vgl. Phil. 3, 18). Das einzige Citat aus dem Römerbrief (14, 10. 12) ist 6, 2 vielleicht in der Erinnerung mit 2. Cor. 5, 10 vermengt. Ob freilich 6, 1 an 2. Cor. 8, 21 gedacht ist und so die Kenntniss des 2. Corintherbriefes beweist, erscheint wegen Prov. 3, 4 zweifelhaft; dagegen wird 11, 2 die Stelle 1. Cor. 6, 2 citirt, und 5, 3 ist die Reminiscenz an 1. Cor. 6, 9 unzweifelhaft, wie 5, 1 die an Gal. 6, 7 (vgl. noch 3, 3 mit Gal. 4, 26. 9, 2 mit 2, 2), 1, 3 die an Eph. 2, 8 f. (vgl. noch 10, 2 mit Eph. 5, 21 und zu 12, 1 Nr. 1, not. 2), 11, 4 die an 2. Thess. 3, 15. In den Ermahnungen an die Weiber und Diaconen (Cap. 4. 5) liegen wohl Erinnerungen an die Pastoralbriefe zu Grunde, da die Benutzung von 1. Tim. 6, 10. 7 in 4, 1 und von 2. Tim. 4, 10 in 9, 2 keinem Zweifel unterliegt (vgl. noch 12, 3 mit 1. Tim. 2, 2 und die Polemik gegen die *ματαιολογία* 2, 1).

6. Sehr dürftig ist die Benutzung der apostolischen Schriften in der Clemenshomilie. Aber 2. Clem. 1, 8 ist doch wohl im Ausdruck bedingt durch Röm. 4, 17; 7, 1 f. liegt wohl sicher 1. Cor. 9, 24 f. zu Grunde, und 14, 2 setzt selbst bei den Lesern Bekanntschaft mit Ausführungen wie Eph. 5, 23 ff. 29 ff. voraus (vgl. noch 19, 2: *ἐσκοτίσμεθα τὴν διάνοιαν* mit Eph. 4, 18). Mit den Pastoralbriefen berührt sie sich nur in Ausdrücken wie *ἐπιφάνεια, θεοσέβεια, κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι, διώκειν τὴν δικαιοσύνην* und *κοπιᾶν καὶ ἀγωνίζεσθαι*. An Hebr. 10, 23 erinnert das *πιστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐπαγγειλάμενος* 11, 6; an 1. Petr. 1, 20 das *ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* 14, 2; an Jac. 4, 11 die Betrachtung des *καταλαλεῖν ἀλλήλων* als eines Verbotes Christi 4, 3 (vgl. noch das *ἐκδέχεσθαι καρπόν* aus Jac. 5, 7 bildlich gewandt 20, 3). Vollends in der Didache erhellt nirgends die Benutzung einer einzelnen Stelle, wenn nicht etwa der *σημεῖα καὶ τέρατα* thuende Antichrist 16, 4 aus 2. Thess. 2, 9 stammt oder das *ἅρπαξ* 2, 6 dem *πλεονέκτης* nach 1. Cor. 5, 10 hinzugefügt ist. Nur zeigt sich, wie immer mehr auch ganz vereinzelte Ausdrücke des N. T. in den kirchlichen Sprachgebrauch übergehen, so das *μαρὰν ἀθά* aus 1. Cor. 16, 22 (10, 6, vgl. das *ἐπιθυμητής* aus 10, 6 in 3, 3), *κακοήθης* nach Röm. 1, 29 (2, 6), *κενόδοξος* aus Gal. 5, 26 (3, 5), *αἰσχρόλογος* nach Col. 3, 8 (3, 3), *φιλάργυρος* und *ἀφιλάργυρος* aus 1. Tim. 3, 3, 2. Tim. 3, 2 (3, 5. 15, 1), *ὀργίλος* und *αὐθάδης* aus Tit. 1, 7 (3, 2. 6), *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* aus 1. Petr. 2, 11 (1, 4), oder das *ζυγὸν βαστάζειν* aus Act. 15, 10 (6, 2).

7. Hieraus erhellt, dass die theologisch gehaltvollste Schrift des Apostel Paulus, der Römerbrief, keineswegs am meisten auf die Literatur der nachapostolischen Zeit eingewirkt hat. Clemens, der noch am meisten Bekanntschaft mit ihr verräth, hat doch nur eine theologisch

Apol. I, 35. 48 erwähnt, ist es doch recht zweifelhaft, ob er sie benutzt, oder nur gekannt, ja ob er nicht vielleicht nur von ihnen gehört hat. Dass Justin sich eines einzelnen Evangeliums bedient habe, wird trotz der gelegentlichen Verweisung auf das Evangelium schlechthin (Dial. 100, vgl. 10) dadurch, dass er von den *ἀπομνημονεύματα* sagt: *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* (Apol. I, 66) und *ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι* (Dial. 103), schlechthin ausgeschlossen. Die Freiheit, mit welcher die Herrenworte noch vielfach wiedergegeben werden, entspricht ganz dem, was wir in den älteren Urkunden des 2. Jahrhunderts gefunden haben (§ 5, 5), nur dass bei dem geflissentlichen Rückgang Justins auf schriftliche Evangelien daneben auch schon umfangreichere wörtliche Citate sich finden. Dass aber die Mittheilungen aus der evangelischen Erzählung ganz frei und unabhängig von dem Wortlaut einzelner Evangelien wiedergegeben werden, zeigt nur, wie fern für Justin noch eine Heilighaltung der evangelischen Schriften als solcher liegt. Eben darum kann aber auch die naturgemässe Mischung von Zügen oder Herrenworten aus verschiedenen Evangelien nicht auf die Benutzung einer Evangelienharmonie führen[2]). Es entspricht ganz den Thatsachen der vorjustinischen

---

sind traditionelle Näherbestimmungen der evang. Erzählung, die in verschiedene spätere Evangelien, theilweise in verschiedener Fassung übergangen sind. Die Behauptung aber, dass das *πάντα* Apol. I, 33 (Nr. 1. not. 1) die Benutzung mündlicher Ueberlieferung neben der schriftlichen ausschliesse, beruht auf einem ganz contextwidrigen Pressen des Wortlauts. Das Anbinden des Esels am Weinstock (Apol. I, 32) ist sicher eine freie justinische Ausmalung, wie die Beschuldigung magischer Künste (Dial. 69) seine Ausdeutung von Matth. 9, 34. Die Ergänzung der Gottesstimme bei der Taufe nach Psalm 2, 7 (Dial. 88. 103) lag so nahe, dass sie keines schriftlichen Vorganges bedurfte, und das einzige unbekannte Christuswort (Dial. 47) ist, wenn es nicht aus der mündlichen Ueberlieferung stammt, vielleicht nur eigene Zusammenfassung von Luc. 17, 34—37 (vgl. die Zusammenziehung von Matth. 5, 22 in Apol. I, 16).

[2]) An sich wäre es nicht unmöglich, dass es schon vor Tatian derartige Versuche gegeben hätte, wie Harnack bereits bei den aus Matth. und Luc. verbundenen oder vermischten Herrenworten der Didache (1, 3. 4. 5. 16, 1) an den Gebrauch eines aus Lucas erweiterten Matthäusevangeliums dachte (vgl. Nr. 1. not. 3. § 5, 6), da die beginnende kirchliche Lesung der schriftlichen Evangelien sehr leicht zu dergleichen führen konnte. Aber auch wo solche Mischcitate bei Justin selbst oder bei anderen Schriftstellern wiederkehren, beweisen sie weder die Benutzung einer Evangelienharmonie, noch die eines unkanonischen Evangeliums, da dergleichen Mischungen sich schon in der mündlichen Ueberlieferung verfestigen oder einem Schriftsteller geläufig werden und von ihm auf andere übergehen konnten. Dieselbe wird aber dadurch ausgeschlossen, dass viele dieser scheinbaren Textmischungen, auch wo sie wiederkehren, doch mehr oder weniger verschieden, dass andere zu unerheblich sind oder zu Fremdartiges verknüpfen, um auf absichtliche Harmonistik zurückgeführt werden zu können. Vgl. z. B. das Citat von Matth. 3, 11 (Dial. 49), das nur eine ganz unerhebliche Aenderung nach den Parallelen, oder von Luc. 12, 4 (Apol. I, 19), das nur eine einzige Einmischung aus Matth. zeigt, und die wiederholte Einmischung aus Luc. 13, 26 in Matth. 7, 22 (Apol. I, 16. Dial. 76). So gewiss eine Textmischung wie Matth. 24, 5 mit 7, 15 (Dial. 35) nur eine rein memorielle sein kann, so gewiss

Zeit (§ 5, 6), dass die eigentliche Hauptmasse der justinischen Citate immer noch dem Matthäusevangelium entstammt. Es ist aber unser griechisches Evangelium, das Justin kennt und benutzt von der Magiergeschichte (Dial. 78) bis zu der Erfindung des Leichendiebstahls (Dial. 108), da er selbst Jesum die Jünger nach der Eselin mit dem Füllen schicken lässt (Dial. 53, vgl. Matth. 21, 2)[3]. Allein daneben findet sich doch auch bereits eine Reihe von Herrenworten, die nur Lucas hat (Dial. 76, vgl. Luc. 10, 19; Apol. I, 17, vgl. Luc. 12, 48; D. 105, vgl. Luc. 23, 46) oder die in der specifisch lucanischen Fassung gegeben werden (Apol. I, 15. 16, vgl. Luc. 5, 32. 6, 27 f. 29. 34; I, 19 vgl. Luc. 12, 4. 18, 27; I, 66, vgl. Luc. 22, 19; Dial. 81, vgl. Luc. 20, 36). Die erzählenden Partieen des Lucasevangeliums kennt Justin von der Kindheitsgeschichte, die er überall mit der des Matth. zusammenflicht, bis zur Leidensgeschichte, aus der er die Sendung Jesu zu Herodes (Dial. 103, vgl. Luc. 23, 7 f.), und zur Auferstehungsgeschichte, aus der er wiederholt die Belehrungen der Jünger aus der Schrift erwähnt (Apol. I, 50. Dial. 106, vgl. Luc. 24, 25 ff., 44 ff.). Ja selbst die Perikope vom Blutschweiss (Luc. 22, 44) kennt er schon aus den Apomnemoneumata, von denen er gerade an dieser Stelle bemerkt, dass sie nicht nur von Aposteln sondern auch *ὑπὸ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων* (Luc. 1, 3) herrühren (Dial. 103). Es erhellt, dass neben diesen beiden Evangelien das Marcusevangelium, das so wenig eigenthümliches hat, kaum in Betracht kommen konnte; aber jeden Zweifel an seiner Kenntniss schliesst die Erwähnung der Namengebung an die Zebedäiden (Marc. 3, 16 f.) aus, welche ausdrücklich auf die Apomnemoneumata des Petrus d. h. auf das Marcusevangelium zurückgeführt wird (Dial. 106)[4].

---

auch Combinationen wie die von Matth. 4, 10 mit Marc. 12, 30 (Luc. 10, 27) oder Luc. 13, 28 mit Matth. 13, 42 (Apol. I, 16).

[3]) Vgl. noch die vom Grundtext, wie von den LXX abweichenden Citate desselben, die gelegentlich mit der gleichen Citationsformel, wie bei Matth., eingeführt werden, die Fülle von Herrenworten, die nur das erste Evangelium kennt, oder von Fassungen derselben, die ihm ausschliesslich eigen sind, bis auf die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und den *πατὴρ ὁ οὐράνιος*.

[4]) Allerdings gehört auch dies Evangelium zu denen, welche von den *παρακολουθήσαντες* der Apostel verfasst sind (Dial. 103: *συντετάχθαι*); aber Justin weiss offenbar, dass dasselbe doch in engerer Beziehung zu einem Einzelnen der Apostel steht, dass es in der That die *ἀπομνημονεύματα* des Petrus sind, welche es enthält, wenn sie auch von einem Apostelschüler aufgezeichnet sind. Alle textkritischen Quälereien dieser Stelle sind hiernach ganz unnütz, die Beziehung des *αὐτοῦ* auf Christus ist unmöglich und dem ganzen Sprachgebrauch des Justin zuwider; alle Versuche aber, hier ein besonderes häretisches Petrusevangelium zu finden (Nr. 1), scheitern an der Thatsache, dass hier, und nur hier, direct auf eine lediglich bei Marcus sich findende Notiz Bezug genommen wird. Uebrigens beruht auch die Angabe, dass Jesus ein *τέκτων νομιζόμενος* war (Dial. 88) auf Marc. 6, 3, die wiederholte Angabe über den Ort, wo die Jünger das Füllen angebunden fanden (Apol. I, 32. Dial. 53) auf Marc. 11, 4.

kommen, deren Zuverlässigkeit durch ihren Ursprung sicher gestellt ist[2]). Es ist aber keineswegs bloss die schriftstellerische Situation in einer Verhandlung mit Heiden und Juden, welche Justin veranlasst, auf diese schriftliche Beurkundung zurückzugehen, sondern die Thatsache, dass die Generation, welche noch aus dem Munde der Apostel die Ueberlieferung von dem Leben und den Worten des Herrn gehört hatte, allmählig ausgestorben war. Der deutlichste Beweis dafür ist, dass wir von ihm zuerst erfahren, es seien in den sonntäglichen Versammlungen die *ἀπομνημονεύματα* der Apostel oder die Schriften der Propheten gelesen worden (Apol. I, 67). Unstreitig hat diese gottesdienstliche Lesung evangelischer Schriften ursprünglich nur die Absicht gehabt, die allmählig aussterbende oder unsicher werdende mündliche evangelische Ueberlieferung (die *ζῶσα φωνή* des Papias), an der es wohl nie im Gottesdienste gefehlt hat, zu ersetzen[3]). Auch der Jude Tryphon hat sich um die *παραγγέλματα* der Christen *ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ* bekümmert, indem er die darin enthaltenen Herrengebote las (Dial. 10. 18). Erst in Folge der gottesdienstlichen Lesung evangelischer Schriften ist es gebräuchlich geworden, sich auf diese ausdrücklich zu berufen.

Während man früher als selbstverständlich voraussetzte, dass die apostolischen Denkwürdigkeiten, auf welche sich Justin beruft, unsere vier Evangelien seien, meinte zuerst Stroth in den justinischen Citaten lediglich Fragmente des Hebräerevangeliums zu entdecken, Eichhorn eine diesem verwandte Bearbeitung des schriftlichen Urevangeliums, Paulus eine Evangelienharmonie aus Marcus und Lucas; aber diese Hypothesen konnten durch die eingehenden Untersuchungen von Winer und Olshausen als beseitigt gelten[4]). Aufs Neue

---

[2]) So wenig treten diese Schriften damit den phrophetischen an die Seite, dass Justin ausdrücklich sagt, er glaube ihren Verfassern, weil der prophetische Geist dasselbe sage, wie sie (Apol. I, 33, vgl. Dial. 53). Eben darum kann das *γέγραπται*, mit welchem Dial. 49 eine geschichtliche Notiz aus Matth. 17, 13 eingeführt wird, unmöglich im technischen Sinne gebraucht sein, sondern nur wie das *γεγρ. ἐν τῷ εὐαγγ.* Dial. 100.

[3]) Nun erst erklärt sich auch, woher in der Clemenshomilie (2 Clem. 8, 5) zum ersten Male ein Herrenwort eingeführt wird mit: *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, also bereits eine Schrift, in welcher Herrenworte standen, als das Evangelium bezeichnet wird, und ebenso in der Didache (8, 2: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*). Ja wenn dieselbe ihre Leser auffordert, zu thun *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* (11, 3) oder *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (15, 4, vgl. 15, 3), ohne einzelne Stellen anzuführen, so zeigt sie, dass denselben der Inhalt einer solchen Schrift (aus der gottesdienstlichen Lesung) bekannt und geläufig war. In dem Gen. obj. zeigt sich noch deutlich, wie erst von der mündlichen Verkündigung von Christo (de Christo) der Name auf Schriften, in denen dieselbe fixirt war, übergegangen ist (vgl. § 5, 6 not. 2).

[4]) Die Hypothese Stroth's in Eichhorn's Repertorium Bd. I, 1777 fand bei den Führern des Rationalismus, wie Semler, Weber, Rosenmüller, Wegscheider grossen Anklang, weil sie ihrer Tendenz, die späte Bildung des Kanon und die Priorität häretischer Evangelien nachzuweisen, entsprach, die Eichhornsche empfahl sich im Zusammenhange mit seiner Urevangeliumshypothese. Am meisten

wurde die Frage angeregt durch Credner, der in s. Beiträgen zur Einleitung (I, Halle. 1832) zwar zugab, dass Justin unsere vier Evangelien gekannt habe, ihn aber doch hauptsächlich ein judenchristliches Evangelium, das Petrusevangelium, das er Dial. 106 gefunden zu haben glaubte, gebrauchen liess. Aber, obwohl auch er bei Mayerhoff u. A. Beifall fand, so konnte doch durch die Widerlegungen von Bindemann (Theol. Stud. u. Krit. 1842, 2) und Semisch (die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrer Justin Hamb. und Gotha 1848) die hergebrachte Ansicht für neubefestigt gelten. Wenigstens wollten de Wette, Reuss und Bleek höchstens das Hebräer- oder Petrusev. neben unseren vier benutzt sein lassen. Zum dritten Male wurde die Frage aufgenommen durch die Tübinger Schule, deren Grundanschauung es entsprach, unsere vier kanonischen Evangelien möglichst tief herabzurücken und als den letzten Niederschlag einer älteren Evangelienliteratur anzusehen, die erst durch die sich bildende katholische Kirche aus dem Gebrauch der Gemeinden verdrängt sei. So ging Schwegler in s. nachapostol. Zeitalter (1846) noch über Credner hinaus, indem er dem Justin jede Kenntniss der kanonischen Evangelien absprach und ihn nur das mit dem Hebräerev. identische Petrusevangelium benutzen liess. Allein schon Hilgenfeld, der ihn zuerst noch vorzugsweise das Petrusev. benutzen liess, das er als eine Uebergangsstufe zwischen Matth. und Lucas und als die Grundschrift unseres Marcus dachte (Krit. Untersuchungen über die Evang. Justins etc. Halle 1850, vgl. dagegen Ritschl in den Theol. Jahrb. 1851), hat je länger je bestimmter die Benutzung unserer vier Evang. zugestanden, während Volkmar (Ueber Justin und sein Verhältniss zu unseren Evang. Zürich 1853, vgl. Theol. Jahrb. 1855) sich nur dadurch zu helfen wusste, dass er den Verfasser des 4. Evangeliums den Justin benutzen liess, und Scholten (die ältesten Zeugnisse betr. die Schriften des NT., Bremen 1867) die ältere Position der Schule festhielt. Endlich hat Credner in s. Gesch. des Kanon das von Justin benutzte Petrusevangelium aus einer älteren harmonistischen Zusammenstellung der evangelischen Geschichte im Sinne und Geiste des Petrus erwachsen lassen. Engelhardt (das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878) aber lässt den Justin bereits eine zum kirchlichen Gebrauche zusammengestellte Harmonie unserer drei ersten Evangelien benutzen.

2. Den Gebrauch eines ausserkanonischen, häretischen oder apokryphischen Evangeliums bei Justin anzunehmen, so wenig auffallend ein solcher an sich sein könnte, liegt bei der verschwindenden Geringfügigkeit der Züge, die sich nicht auf unsere Evangelien zurückführen lassen, im Verhältniss zu dem reichen Material, welches auf die gegenwärtige Gestalt der letzteren führt, kein ausreichender Grund vor[1]); selbst von den Pilatusacten, die er

---

Anhalt hat noch die dritte. Vgl. H.E.G. Paulus, Ob das Evang. Just.'s das Evang. nach den Hebräern sei? in s. exeget. krit. Abh. Tübingen 1784. Gratz, krit. Untersuchungen über Just.'s apostolische Denkw. Stuttgart 1814. Gegen alle drei vgl. Winer, Just. Mart. evang. canon. usum fuisse ostenditur. Lips. 1819. Olshausen, Echtheit der vier kanonischen Evangelien. Königsb. 1823.

[1]) Züge, wie die Geburt Jesu in der Höhle, die Aufzählung seiner Zimmermannsarbeiten und die Feuererscheinung bei der Taufe im Jordan (Dial. 78. 88)

der Heiden neu zu regeln, wie denn auch die näheren Details über den Taufritus auf ihre Lehre zurückgeführt werden (Apol. I, 61). Nun kann ihr Wort, das die Heiden die rechte θεοσέβεια lehrt, geradezu dem νόμος an die Seite gestellt werden (Dial. 100), es ist dieselbe φωνὴ τοῦ θεοῦ, welche durch sie wieder redet, wie sie durch die Propheten geredet hat, und die Abwendung von allem weltlichen Wesen wirkt (Dial. 119). Aber noch immer weiss sich die Gemeinde im Vollbesitz dieser lebendigen mündlichen Verkündigung der Apostel (vgl. § 6, 2); an einen Rückgang auf die schriftlichen Urkunden derselben ist um so weniger zu denken, als zur Widerlegung der in der Gemeinde selbst aufgetauchten Irrlehren die Berufung auf das A. T. und die nun auch in ihrem geschichtlichen Gehalt (vgl. Nr. 1) stärker ausgebeuteten Apomnemoneumata in ihrer vollkommenen Uebereinstimmung mit jenem wesentlich genügt. Die einzige apostolische Schrift, die ausser diesen bei Justin erwähnt wird, ist die Apokalypse des Apostel Johannes, die aber nicht wegen der darin enthaltenen apostolischen Lehre in Betracht kommt, sondern wegen ihrer Weissagung vom tausendjährigen Reiche (Dial. 81)[2]). Von einer Sammlung apostolischer Briefe oder ihrer kanonischen Geltung und Gleichstellung mit der ATlichen Schrift oder auch nur mit den Evangelien kann also noch gar keine Rede sein.

Dass trotzdem Justin auch paulinische Briefe kennt und von ihnen beeinflusst ist, steht unbedingt fest. Es ist durchaus charakteristisch, dass es vor Allem die Verwendung des A. T's im christlichen Sinne ist, welche er sich aus dem Römerbrief angeeignet hat, wie die vielen in Fassung, Verknüpfung und Deutung beiden gemeinsamen Citate (vgl. Röm. 3, 11—17 und Dial. 27; 9, 27 ff. und D. 55; 10, 16 und D. 42; 11, 2 ff. und D. 39. 46; 14, 11 und Apol. I, 52) und die wiederholten Ausführungen über die Rechtfertigung Abr.'s als des Vaters der gläubigen Heiden aus Röm. 4 (Dial. 11. 23. 119) zeigen. Im Uebrigen dürfte nur das δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ Apol. I, 14 an Röm. 1, 16, das ἐν συνειδήσεσιν ἐχθραῖς ταῦτα ὀνειδίζοντας ἀλλήλοις ἅπερ ἐργάζονται Dial. 93 an Röm. 2, 15 erinnern (vgl. noch das wiederholte ἀσέβεια καὶ ἀδικία und ἀναπολόγητος aus Röm. 2, 18. 20). Aus dem ersten Corintherbrief stammt der ATliche Typus des Passahlammes (Dial. 111: ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθείς und Dial. 14: τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζυμῆς ἔργα, vgl. 1. Cor. 5, 7. 8), das Bild von dem Leibe mit den vielen Gliedern (Dial. 42, vgl. 1. Cor. 12), das Bild vom Samenkorn für das Auferstehen

[2]) Nur dafür, dass in ihr der Oberste der Dämonen als ὄφις, σατᾶν, διάβολος bezeichnet wird (Apoc. 20, 1 f. 10), beruft sich Justin auf τὰ ἡμέτερα συγγράμματα (Apol. I, 28), und die freie Verwendung des Citats aus Sacharja 12, 10 in Dial. 14 klingt offenbar an Apoc. 1, 7 an. Die Stelle Justins über die Johannesapokalypse hat Rettig (über das erweislich älteste Zeugn. f. d. Echth. d. Apok. Leipz. 1829) mit ganz unhaltbaren Gründen für unecht erklärt. Ueber Justin's Verhältniss zu Paulus vgl. Otto in der Zeitschr. für hist. Theol. 1842, 2. 1843, 1. Thoma in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1875, 3. 4, über sein Verhältniss zur Apostelgeschichte Overbeck, ebendas. 1872, 3.

mit dem *ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι* (Apol. I, 19, vgl. 1. Cor. 15), die *ἀνάμνησις τοῦ πάθους*, die Christus *παρέδωκεν* (Dial. 41. 70, vgl. 1. Cor. 11) und die *σχίσματα καὶ αἱρέσεις* (Dial. 35, vgl. 1. Cor. 11, 18 f.). Vgl. noch den Gegensatz der *σοφία ἀνθρώπεια* und der *δύναμις θεοῦ* 1. Cor. 2, 5 und Apol. I, 60. Dagegen ist auch hier vom zweiten Corintherbrief keine Spur, da die *ψευδαπόστολοι* Dial. 35 an sich als solche nicht gelten können. An den Galaterbrief erinnern wieder vorzugsweise die Citate von dem Fluch des Gesetzes und des am Kreuze Hängenden nach ihrer Fassung und Anwendung auf das Erlösungswerk (3, 10. 13) in Dial. 95. 96. Dasselbe gilt von dem Citat des Epheserbriefs (4, 8, vgl. Dial. 39. 87) und von der Verwendung des Typus der Beschneidung im Colosserbrief (2, 11 f., vgl. Dial. 41. 43), doch erinnert an letzteren noch der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und sein *πρὸ πάντων εἶναι* (1, 16 f., vgl. Dial. 85. 138. 96). An den zweiten Thessalonicherbrief erinnert der *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* und *τῆς ἀποστασίας* (Dial. 32. 110, vgl. 2. Thess. 2, 3. 7) und das *δίκας τίνειν διὰ πυρὸς αἰωνίου* (Apol. I, 17, vgl. 2. Thess. 1, 8 f.), während die einzige Reminiscenz an den Philipperbrief (2, 7 f., vgl. Dial. 134: *ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστός*) doch sehr unsicher ist. An die Pastoralbriefe erinnert der häufige Ausdruck *ἐπιφάνεια τοῦ Χριστοῦ*, sowie *τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια* (Dial. 7, vgl. 1. Tim. 4, 1) und *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ* (Dial. 34, vgl. Tit. 3, 4). Nach dem Hebräerbrief heisst Christus wiederholt *ἀπόστολος* (3, 1), vielleicht auch *πρωτότοκος* und *ἄγγελος* (1, 6. 9), am wahrscheinlichsten *ὁ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισ. βασιλεὺς Σαλήμ καὶ αἰώνιος ἱερεὺς ὑψίστου* (7, 1 ff., vgl. Dial. 113) und der *ἀρχιερεύς* (Vgl. noch Dial. 13 mit Hebr. 9, 13 f.) Merkwürdig erinnert die Gegenüberstellung der *ψευδοπροφῆται* und *ψευδοδιδάσκαλοι* Dial. 82 an 2. Petr. 2, 1 und der Weltuntergang durch Feuer im Gegensatz zur Sündfluth Apol. II, 7 an 2. Petr. 3, 6 ff., ohne dass sich daraus ein ganz sicherer Schluss auf die Kenntniss des Briefes ziehen lässt. Diese Benutzung apostolischer Briefe entspricht ganz der der johanneischen Schriften (Nr. 3).

5. Auch Justin kennt also noch keinen Kanon apostolischer Schriften, nicht einmal einen Evangelienkanon; denn wenn es auch thatsächlich wahrscheinlich nur unsere vier Evangelien sind, die er benutzt, so gebraucht er sie doch als geschichtliche Urkunden, aber nicht als heilige Schriften. Dennoch musste die von ihm zuerst bezeugte gottesdienstliche Lesung der Evangelienbücher sehr bald von selbst dazu führen, dass dieselben den heiligen Schriften des A. T. gleichgeachtet wurden. So wird bereits bei Tatian, dem Schüler Justins, ein Wort des johanneischen Prologs (Ev. 1, 5) ganz wie ein ATliches Schriftcitat eingeführt (Orat. ad Gr. 13: *τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον*). Prinzipiell ist es freilich immer noch der in ihnen redende Herr, der eigentlich die kanonische Autorität bildet, wie wir schon bei Hegesipp sahen (§ 5, 4). Die Herrenworte sind die *λόγοι οἷς ἐντρεφόμεθα* (Athenag. leg. 11), und noch der Brief der Gemeinden zu Lyon und Vienne (bei Euseb. h. e. 5, 2) citirt ganz in der alten Weise ein Herrenwort (*ἐπληροῦτο τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον*: Joh. 16, 2).

Dass also Justin unsere drei ersten Evangelien gekannt und benutzt hat, steht über jeden Zweifel fest.

3. Seit den Untersuchungen von Thoma über Justins literarisches Verhältniss zum Johannesev. (Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, 3. 4) muss die einst von der Tübinger Schule so hartnäckig festgehaltene Behauptung, dass Justin das vierte Ev. noch nicht kenne, als definitiv beseitigt gelten. Seine ganze Logoslehre stammt ohne Frage aus dem Johannesevangelium[1]; aus seiner Erzählung stammt das Wort des Täufers, der auch bei ihm stets nur Johannes genannt wird (Dial. 88, vgl. Joh. 1, 20. 23), die Angabe, dass Jesus die *ἐκ γενετῆς* Kranken gesund gemacht habe (Apol. I, 22. Dial. 69, vgl. Joh. 9, 1), dass er als *λαόπλανος* geschmäht sei (Dial. 69, vgl. Ev. 7, 12)[2]. Nur Ein Herrenwort freilich wird aus ihm angeführt und zwar nicht ohne eine durch seinen Context veranlasste Aenderung und nicht ohne Einmischung einer Matthäusphrase (Apol. I, 61); dennoch zeigt die darauf folgende Reminiscenz an das Nicodemusmissverständniss ohne Zweifel, dass dem Apologeten Joh. 3, 3f. vorschwebt. Wenn Justin aber gerade die Lehren von der Präexistenz und Gottheit Christi den Gegnern gegenüber aufrecht erhalten will, weil er *τοῖς δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι* folgen müsse, und sich für die Menschwerdung des *μονογενὴς τῷ πατρὶ* und des *ἐξ αὐτοῦ λόγος* auf die Apomnemoneumata beruft (Dial. 48. 105), so muss er das Johannesev. zu diesen gerechnet haben, zumal doch auch Dial. 103 darauf hinweist, dass mehr als eine Schrift unter ihnen war, die direct von Aposteln herrührte. Immerhin bleibt es auffallend, dass er für das höhere Wesen Christi nur Matth. 11, 27 (Dial. 100) und keine der johanneischen Selbstaussagen anzieht, dass überhaupt gegen den reichlichen Gebrauch des 1. und 3. Ev. der des vierten sehr zurücktritt. Aber daraus folgt doch nur, dass Justin noch aus der Zeit herstammt, in welcher der Gebrauch der älteren, besonders des Matthäusevangeliums, ungleich verbreiteter war als der des Johannesevangeliums und deren Kenntniss von

---

[1]) Justin handelt von dem *μονογενής* (Dial. 105), der vor allen Geschöpfen mit dem Vater beisammen war und durch den Alles geschaffen (Apol. II, 6), dem *σαρκοποιηθείς* (Apol. I, 32. 66), der den Herzen lebendiges Wasser giebt (Dial. 114, vgl. 69), von dem *γεγεννημένος οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ* (Dial. 63, vgl. Joh. 1, 13). Er sagt, dass uns durch ihn gegeben sei, *τὰ τοῦ παιρὸς ἐπιγνῶναι πάντα* (Dial. 121), dass wir durch ihn *ἐπὶ τὸν πατέρα προσχωροῦμεν* (Dial. 17) und nun *προσκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ* (Apol. I, 6).

[2]) Vgl. Apol. I, 63, wonach er die Juden überführt hat, *ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν* (Joh. 8, 19), Dial. 106, wonach er wusste, *τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ* (Joh. 13, 3), und die Beziehung auf die Vollziehung der Beschneidung am Sabbat (Dial. 12, vgl. Joh. 7, 22 f.). Vgl. auch die Fassung des Citats aus Sacharja 12, 10 (Apol. I, 52) mit Joh. 19, 37. Selbst an 1. Joh. 3, 1 erinnert das *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καί ἐσμεν* (Dial. 123) und an 1. Joh. 3, 8, dass Christus Mensch geworden sei *ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμονίων* (Apol. II, 6).

den Herrensprüchen und der Herrengeschichte sich wesentlich auf Grund der aus ihnen stammenden Gemeinüberlieferung gebildet hatte (vgl. § 5, 7). Was seiner eingehenderen Beschäftigung mit dem Lucasev. entstammt, konnte sich damit leichter amalgamiren, als was er im Johannesevangelium las. Dieses konnte die Entwicklung seiner theologischen Anschauung fördern und bestimmen, aber den Kreis der ihm geläufigen Herrenworte nicht erweitern. Dass er bewusster Weise einen Unterschied zwischen den älteren Evangelien als geschichtlichen Urkunden und dem vierten als einer Lehrschrift gemacht habe, muss entschieden abgelehnt werden; aber die Thatsache, dass das Bild des geschichtlichen Lebens und Lehrens Christi, das in der Gemeinde lebte, sich aus den älteren Evangelien gestaltet hatte, ist auch für seinen Gebrauch der Apomnemoneumata noch maſsgebend geblieben.

4. In dem Maſse, in welchem Justin für die Herrenworte und die Geschichte des Herrn auf die schriftlichen Denkwürdigkeiten der Apostel zurückgeht, tritt bei ihm auch die Berufung auf die mündliche Verkündigung der Apostel bedeutsam hervor. Immer wieder erzählt er, wie dieselben in Folge des Kreuzestodes Christi abgefallen waren und sich zerstreut hatten, bis der Auferstandene ihnen erschien und sie überzeugte, dass sein Leiden in der Schrift geweissagt sei (Apol. I, 67, Dial. 53. 76. 106), wie sie dann aber, mit einer von ihm gesandten göttlichen *δύναμις* ausgerüstet (Apol. I, 50. Dial. 42), von Jerusalem aus in alle Welt ausgezogen seien als seine Gesandten (Apol. I, 39. 45. 49), um den gekreuzigten und erhöhten Christus als die Erfüllung aller Prophetie zu verkündigen[1]). Mit ihrer Verkündigung von Christo ging aber Hand in Hand die Verkündigung seiner Lehre (Apol. I, 40. 42) oder des Wortes Gottes (Apol. I, 39. Dial. 109), d. h. des neuen, von ihm gegebenen Gottesgesetzes, weshalb der Glaube an ihre Lehre immer zugleich die Sinnes- und Lebensänderung, die neue Herzensbeschneidung zur Folge hatte (Apol. I, 53. Dial. 114). Auch dabei ist keineswegs bloss an eine Wiederholung der Herrenworte aus ihrer Erinnerung gedacht, da ja die göttliche Kraft Christi, mit der sie ausgerüstet, sie befähigte, überhaupt das Leben

[1]) Wenn sie wiederholt als die Zwölfe bezeichnet werden (Apol. I, 39. Dial. 42), so sucht darin Hilgenfeld mit der ganzen Tübinger Schule sicher mit Unrecht eine Antithese gegen den Apostel Paulus, da es ja Justin sichtlich darauf ankommt, den Ursprung der apostolischen Verkündigung in seinem unmittelbaren Zusammenhange mit der Geschichte Jesu zu verbürgen. Offenbar rühren diese Darstellungen aus der ebenfalls als Urkunde gebrauchten Apostelgeschichte her (Vgl. Apol. I, 50 mit Act. 1, 8. 2, 3), deren Kenntniss schon die Anwendung von Psalm 2 auf Herodes und Pilatus (Apol. I, 40, vgl. Act. 4, 24) und manche andere Anklänge (vgl. Apol. I, 49 mit Act. 13, 27. 48. Dial. 16 mit Act. 7, 52, Dial. 36. 76 mit Act. 26, 22 f.) verbürgen.

Allein thatsächlich sind es doch ausschliesslich die Evangelien, aus denen dieselben geschöpft werden und die nun, weil sie diese Herrenworte enthalten, als *κυριακαὶ γραφαί* den ATlichen an die Seite treten, wie aus den bei Euseb. h. e. 4, 23 erhaltenen Worten des Dionysius v. Corinth (c. 170) erhellt. Den drei älteren tritt aber seit Justin immer entschiedener das vierte als völlig gleichwerthig an die Seite[1]). Ja Tatian, in dessen Griechenrede sich keine deutliche Anspielung auf eine synoptische Stelle findet, zeigt ausser dem bereits erwähnten Citat wiederholt Anklänge an dasselbe (orat. 4, vgl. Ev. 4, 24; 5, vgl. Ev. 1, 1; 13, vgl. 1, 5; 19, vgl. Ev. 1, 3), und Athenagoras schöpft seine Logoslehre offenbar aus Johannes[2]). Schon beginnt auch der geschichtliche Theil desselben neben der aus den älteren Evangelien stammenden Vorstellung von der Geschichte Jesu gewürdigt zu werden. Melito von Sardes berechnet in einem Fragment (vgl. Otto, Corp. Apol. IX, p. 416) die öffentliche Wirksamkeit Christi auf eine *τριετία*, was nur auf Grund des Johannesev. möglich ist, während er vor der Taufe nach Luc. 3, 23 30 Jahre zählt; Polycrates von Ephesus (bei Euseb. 5, 24) bezeichnet den Johannes nach Ev. 13, 25 als *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*, und Apollinaris von Hierapolis spielt in einem Fragment in der Passahchronik (ed. Dindorf p. 14) nicht nur zweifellos auf Ev. 19, 34 an, sondern verwirft die richtige Auffassung von dem Todestage Christi bei den Synoptikern wegen der abweichenden Darstellung bei Johannes, sofern dann *στασιάζειν δοκεῖ τὰ εὐαγγέλια*. Ihm bilden also die Evangelien bereits ein geschlossenes, gleich heiliges Ganzes, in dem von einem Widerspruch nicht die Rede sein kann.

6. Dass christliche Schriftsteller oder andere hervorragende Kirchen-

---

[1]) Von Hegesipp, der in der Jacobuslegende das Wort Luc. 22, 34 verwerthet (Euseb. h. e. 2, 23), erwähnt noch Eusebius, dass er *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου (καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου) τινὰ τίθησιν καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει* (h. e. 4, 23). Aber dass er das Hebräerevang. für die spezifische oder auch nur eine wesentliche Quelle der ihm mafsgebenden Herrenworte ansah, liegt darin doch durchaus nicht; und dass in der Kirche irgendwo andere als unsere Evangelien gelesen seien, wissen wir nicht.

[2]) Vgl. die Anspielung auf Joh. 1, 3 (leg. 4. 10) und in letzterer Stelle das Sein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne (vgl. auch die *κοινωνία τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν* leg. 12 mit 1. Joh. 1, 3). Daneben erscheinen bei Athenagoras neben dem *φησὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα* (leg. 18) mit dem *φησί* schlechthin eingeführt Herrenworte aus Matth. 5, 28, Marc. 10, 11, Luc. 18, 27 (leg. 32. 33. de resurr. 9), und in freier Anwendung Sprüche, deren Text aus Matth. und Luc. gemischt ist (leg. 1. 11. 12). Ob der in ganz eigenthümlicher Weise als Rede des Logos eingeführte, auf eine spätere Gemeindesitte bezügliche Spruch leg. 32 ein geschichtliches Herrenwort sein soll, lässt sich billig bezweifeln. Auch in dem Gemeindebriefe bei Euseb. h. e. 5, 2 finden sich neben dem ausdrücklichen Citat aus Joh. 16, 2 ausser einer Reminiscenz an Luc. 1, 5 nur Anklänge an das Johannesevangelium (vgl. die *πηγὴ ὕδατος ζῶντος*, den *παράκλητος* und *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, das *ψυχὴν θεῖναι ὑπὲρ τ. ἀδελφῶν*).

männer unsere vier Evangelien kennen und benutzen, daraus folgt natürlich noch nicht, dass alle vier in allen Gemeinden vorhanden und gelesen waren. Vielmehr wird man häufig genug nur ein Evangelium besessen haben, was schon aus Formeln wie ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Did. 15, 3. 4 vgl. Nr. 1. not. 3) erhellt; und gewiss sind viele der stereotyp gewordenen Textmischungen dadurch hervorgebracht, dass solche, welche die Herrenworte aus anderen Evangelien kannten, nach denselben das bei ihnen geläufige Evangelium änderten oder ergänzten. Erst als immer allgemeiner zum Bewusstsein gekommen war, dass es vier und nur vier Evangelien gebe, die hin und her in den Gemeinden gelesen wurden und damit anerkannt waren, konnte man auf den Gedanken kommen, aus denselben eine Evangelienharmonie für den kirchlichen Gebrauch zusammenzustellen, da das Marcusev. viel zu wenig ihm allein Eignendes hat und das Johannesev. viel zu grosse Schwierigkeiten einem solchen Versuche entgegenstellt, als dass man etwa aus einer Menge Anderer gerade diese vier für einen solchen ausgesucht hätte. Dass nun Tatian eine solche Evangelienharmonie veranstaltet hat (*συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς*) und dieselbe *τὸ διὰ τεσσάρων* nannte, erzählt Eusebius (h. e. 4, 29), zu dessen Zeit es noch hie und da im Gebrauch war, obwohl er selbst es nicht zu kennen scheint, so wenig wie Epiphanius, der es haer. 46, 1 erwähnt. Noch c. 450 hat Theodoret v. Cyrus über 200 Exemplare desselben in seiner Diöcese vorgefunden und, weil er manche Auslassungen in ihm für Verstümmelungen in häretischem Interesse hielt, entfernt, um sie durch die vollständigen vier Evangelien zu ersetzen (haer. fab. 1, 20).

Die im Zusammenhange mit den Hypothesen über das Ev. Justins (Nr. 1) ausgebildeten Ansichten, dass das sogenannte Diatessaron das Petrusevangelium oder eine Gestalt des Hebräerev. gewesen sei, hatten immer eine starke Instanz gegen sich an dem Zeugniss des Dionysius Bar Salibi im 12. Jahrh., dass das von Ephraim dem Syrer commentirte Diatessaron Tatian mit den Eingangsworten des Johannesevangeliums begonnen habe (vgl. Daniel, Tatian, der Apologet. Halle 1837. Semisch, Tat. Diatessaron. Vratisl. 1856), sind aber definitiv beseitigt durch eine armenische Uebersetzung jenes Commentars, welche von A. Aucher ins Lateinische übertragen und von G. Moesinger verbessert, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben ist (Venedig 1876). Vgl. darüber A. Harnack in der Zeitschr. für Kirchengeschichte 1881, 4. Th. Zahn, Tatians Diatessaron. Erlangen 1881. Hiernach bleibt kein Zweifel übrig, dass Tatian unsere vier Evangelien in ein Ganzes verarbeitet hat, und Zahn hat aus Aphraates und aus der Lehre des Addai nachgewiesen, wie seine Evangelienharmonie noch lange in der syrischen Kirche als das Evangelium gegolten hat. Es ist in ihr der Wortlaut derselben noch sehr frei behandelt und stark verkürzt, was doch nur geschehen konnte, ehe die Evangelienbücher als solche ein geheiligtes Ansehen in den Gemeinden besassen. Selbst Auslassungen, wie die der Genealogien, waren vielleicht ursprünglich

ganz unverfänglich und hatten ihren Grund nur darin, dass diese für die kirchliche Vorlesung nicht geeignet erschienen. Dass hier auch solche Züge, wie die Lichterscheinung am Jordan, noch aufgenommen sind (vgl. Zahn, S. 241), beweist nur aufs Neue, wie wenig Grund man hat, bei Justin dafür auf ein besonderes Ev. zurückzugehen (vgl. Nr. 2. not. 1). Die seltsame Nachricht des Epiph. (a. a. O.), wonach Einige das Diatessaron *κατ' Ἑβραίους* nennen, hat Zahn dadurch zu erklären versucht, dass er das Diatessaron syrisch abgefasst sein lässt; sie erklärt sich aber eben so gut, wenn der Irrthum nur aus dem, was man von einer syrischen Uebersetzung desselben wusste, entstanden sein sollte.

In der Zeit, wo die vier Evangelien sich als kirchliche Vorlesebücher einbürgerten, werden dann auch die ältesten syrischen (vgl. Cureton, Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syriac. London 1858. Fr. Baethgen, der griech. Text des cureton. Syrers. Leipzig 1885) und lateinischen (vgl. L. Ziegler, die lat. Bibelübers. vor Hieronymus. München 1879) Uebersetzungen derselben entstanden sein, welche dieselben den syrisch und lateinisch redenden Gemeinden zugänglich machten. Diese Uebersetzungen zeigen, dass der Gebrauch der einzelnen Gemeinden sich allmählig ausgeglichen hatte und jede alle vier besitzen wollte. Aus den pseudoclementinischen Homilien steht nach dem seit 1853 aufgefundenen Schlusse (vgl. 19, 22 mit Joh. 9, 2 f.) fest, dass selbst in den judenchristlichen Kreisen unsere vier Evangelien gebraucht wurden. Auch den Heiden galten nur die schriftlichen Evangelien als die *συγγράμματα* der Christen. Wir sehen aus der Schrift des Origenes gegen den Celsus, dass derselbe aus ihnen die Christen als aus den von ihnen selbst anerkannten Urkunden widerlegen will (2, 74), und dass er darunter wesentlich unsere vier Evangelien versteht[1]). So bildete sich allmählig ein fester Evangelienkanon d. h. die ausschliessliche kirchliche Geltung unserer vier Evangelien. Wann dieselbe eine feste und allgemeine geworden ist, lässt sich natürlich nicht mehr bestimmen; aber gegen das Ende des 2. Jahrh. hat schon der Bischof Serapion den Gebrauch des Petrusevangeliums (vgl. § 8, 4) in den Gemeinden von Rhossus in Cilicien nicht mehr geduldet (Euseb. h. e. 6, 12.). Gewiss ist, dass Irenäus, als er in den achtziger Jahren sein grosses Werk gegen die Ketzer schrieb, es bereits

[1]) Wenn er denselben vorwirft, dass sie *τὸ εὐαγγέλιον* drei und viermal und öfter geändert hätten (2, 27), so war das offenbar der Eindruck, den er von der Mischung des Gleichen und Verschiedenen in den Evangelien empfing; doch scheint er neben unseren Evangelien auch häretische Umbildungen derselben gekannt zu haben. Aus seiner Polemik erhellt, dass auch er hauptsächlich Matth., aber auch Luc. und Joh. benutzt, und aus seiner Hinweisung darauf, dass in der Auferstehungsgeschichte Einige von zwei Engeln erzählen (Luc., Joh.) und Einige von Einem (Matth., Marc.), sehen wir, dass er unsere vier Evangelien als die *συγγράμματα* der Christen kennt (5, 52. 56).

als eine feststehende Thatsache betrachtet, dass der Logos uns *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον* gegeben hat, und bereits die providentielle Fügung derselben aus der Bedeutsamkeit der Vierzahl zu erweisen sucht (adv. haer. III, 11, 8). Ebenso gewiss ist es für Tertullian, dass die autoritas ecclesiarum apostolicarum unseren vier Evangelien zur Seite steht (adv. Marc. 4, 5), und Clemens v. Alex. bezeichnet die vier Evangelien als *τὰ παραδεδομένα ἡμῖν* (Strom. 3, 13)[2]). Wenn er aber in seinen Hypotyposen eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* mittheilt über die Ordnung, in welcher die Evangelien geschrieben seien (bei Euseb. h. e. 6, 14), so ist klar, dass schon bei jenen *πρεσβύτεροι* diese vier Evangelien als die kirchlich allein gültigen angesehen wurden[3]). Damit war die erste Grundlage eines NTlichen Kanon gelegt. Es wird namentlich bei Tertullian klar werden, wie sich die Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts bereits durch das kirchliche Herkommen in Betreff der Evangelien gebunden fühlt. Um so mehr wird man annehmen können, dass schon wenigstens zwei Decennien vergangen waren, seit dieses Herkommen sich gebildet hatte und mehr oder weniger fest geworden war.

7. Je klarer man erkennt, unter welchen Verhältnissen sich im dritten Viertel des zweiten Jahrh. die Sammlung der vier Evangelien kirchliche Geltung errang, um so weniger ist daran zu denken, dass in dieser Zeit schon eine Sammlung NTlicher Briefe mit gleichem kirchlichen Ansehen existirte. Melito von Sardes verschafft sich und giebt genaue Kunde von Zahl und Ordnung der Bücher des alten Bundes (Euseb. h. e. 4, 26), von einem gleichen Bemühen um NTliche Schriften hören wir nichts, obwohl er schon Bücher unter diesem Namen kennen muss (vgl. § 9, 1). Was Ewald wissen will von einer Sammlung der Paulusbriefe und hundert anderer Schriften, die sonntäglich gelesen wurden, ist reine Einbildung.

---

[2]) Wenn Clemens daneben zuweilen Worte Christi anführt, die sich in den Evangelien nicht finden, so stammen dieselben wohl aus der mündlichen Ueberlieferung, wie die freie Umbildung von Matth. 6, 33 (Strom. 1, 24), selbst da, wo sie als *γραφή* angeführt (1, 28) oder auf ein Evangelium zurückgeführt werden (5, 10), was einfach auf Verwechslung beruhen wird, wie ohne Frage der Christo 3, 15 zugeschriebene Ausspruch (vgl. § 5, 6 not. 1). Denn dass Clemens das Hebräerevangelium anerkannt hat, lässt sich aus der Anführung eines Spruches aus ihm neben Plato's Theaetet und den *παραδόσεις* des Matthias (2, 9) nicht erweisen.

[3]) Auch Theophilus v. Ant. kennt nach seiner Schrift ad Autol. sicher die Evangelien des Matthäus (3, 13), des Lucas (2, 13) und des Johannes (2, 22). Hieronymus las nach de viris ill. 25 einen Kommentar unter seinem Namen in evangelium, dessen Echtheit er dort zwar zu bezweifeln scheint, den er aber später ohne solche Bedenken erwähnt (vgl. praef. in Matth.) und der nach der epist. 121 ad Algas. quattuor evangelistarum dicta irgendwie harmonistisch verarbeitete. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des NTlichen Kanon. 2. Erlangen 1883.

Wenn Eusebius aus einem Brief des Dionysius v. Corinth erschliesst, dass der sogen. erste Clemensbrief *ἐξ ἀρχαίου ἔθους* in seiner Kirche gelesen werde (h. e. 4, 23), so sagt doch die von ihm dafür angeführte Stelle nur, dass sie einen von den Römern empfangenen Brief am Sonntage, also in der ordentlichen Gemeindeversammlung, gelesen haben und dies immer wieder einmal zu ihrer Vermahnung thun werden, wie auch mit dem durch Clemens geschriebenen. Es handelt sich also um eine gelegentliche Lesung solcher Gemeindebriefe, die mit der gottesdienstlichen Lesung heiliger Schriften garnicht zu vergleichen ist. Etwas anders stand es ja mit der Apokalypse, die als ein Werk prophetischen Geistes schon von Justin als Beweismittel angezogen wird (Nr. 4)[1]). Wenn es aber bei Athenagoras heisst: *δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο — ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν* (de resurr. 18), so ist zu erwägen, dass es sich auch hier nicht um die Belehrung oder Ermahnung eines Apostels als solchen handelt, sondern um eine Stelle, wo Paulus im prophetischen Geiste redend sagt: *ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω* (1 Cor. 15, 51. 53). Im Uebrigen finden sich in den zuverlässig dieser Zeit angehörigen Schriftstücken[2]) keine Citate aus NTlichen Briefen, sondern nur mehr oder weniger deutliche Anklänge an solche, welche von schriftstellerischer Verwerthung einzelner Worte oder Ausdrücke aus ihnen zeugen, wie bei Justin (Nr. 4).

So klingt der Römerbrief schon bei Tatian an (orat. 4: *τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα*, vgl. Röm. 1, 20; orat. 11: *δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν*, vgl. Röm. 7, 15); bei Athenagoras findet sich die *λογικὴ λατρεία* aus Röm. 12, 1 (leg. 13) und eine offenbare Nachbildung von Röm. 1, 27 (leg. 34); in dem Gemeindebrief bei Euseb. h. e. 5, 2 das *ζέων τῷ πνεύματι* aus Röm. 12, 11 und eine wörtliche Benutzung von Röm. 8, 18; im Martyrium des Polykarp (Cap. 10) eine Anspielung auf Röm. 13, 1. 7. An den ersten Corintherbrief finden sich in der Griechenrede und dem Martyrium nur schwache Anklänge (vgl. das Bild vom *ναός* und die *ψυχικοί* in orat. 15 und Mart. Pol. 1 mit 1. Cor. 10, 33. 11, 1), bei Athenag. de resurr. ausser dem oben erwähnten Citate die

---

[1]) Ueber sie hat nach Euseb. h. e. 4, 26 auch Melito v. Sardes geschrieben, Athenagoras (leg. 36) denkt an sie bei dem *ἀποδώσειν τὴν γῆν τοὺς ἰδίους νεκρούς* (Apoc. 20, 13), und in dem Brief der Gemeinde zu Lyon und Vienne, der jedenfalls die Apokalypse kannte, da unzweifelhaft in ihm auf 14, 4 angespielt wird (vgl. auch den *πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς* und den *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* aus Apoc. 3, 14. 1, 5 bei Euseb. 5, 3), wird aus ihr eine Stelle (22, 11) citirt mit *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* (Euseb. h. e. 5, 2), wenn hier nicht eine Verwechslung mit Dan. 12, 10 vorliegt.

[2]) Dahin gehört aber sicher nicht die Ep. ad Diogn. in ihren Schlusskapiteln, wo es Cap. 11 heisst: *εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται, καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ*, und Cap. 12 mit *ὁ ἀπόστολος λέγει* 1. Cor. 8, 1 angeführt wird.

Lehre von der Verwandlung der Ueberlebenden (Cap. 12. 16) und ein so eigenthümlicher Ausdruck wie das δουλαγωγεῖν (Cap. 19). Dagegen findet sich endlich auch von dem zweiten Corintherbrief (3, 14 f.) eine Spur in dem θριαμβεύειν und der εὐωδία Χριστοῦ (bei Euseb. V, 2, 29. 35) und eine offenbare Anspielung auf 5, 10 bei Athen. de resurr. 18. Letzterer kennt auch die πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα aus Gal. 4, 4 (leg. 16). Von den kleineren Paulinen findet sich eine zweifellose Anspielung auf Phil. 2, 6 in dem Gemeindebrief, sowie eine Reminiscenz an den ἀντικείμενος des zweiten Thessalonicherbriefes und seine Parusie (Euseb. 5, 2. 3); von den Pastoralbriefen ist der erste an Tim. dem Athenagoras wohl bekannt (vgl. 2, 2. 2, 8 mit Cap. 13. 37 und das φῶς ἀπρόσιτον Cap. 16) und im Gemeindebriefe bei Euseb. 5, 2 findet sich das στῦλος καὶ ἑδραίωμα aus 1. Tim. 3, 15. Von Tatian hören wir gelegentlich (§ 8, 5. not. 2), dass er den Titusbrief anerkannte, obwohl sich keine Benutzung desselben nachweisen lässt. Dagegen findet sich keine sichere Spur vom Hebräerbriefe, da in dem ἀπαύγασμα Tatians (orat. 16) und den ἄγγελοι λειτουργοί (Athen. leg. 10) eine solche so wenig vorliegt, wie in den Ausdrücken ἀσωτία (orat. 17) oder σκήνωμα (orat. 15) eine Spur der Petrusbriefe. Wohl aber liegt eine Anspielung auf 1. Petr. 5, 6 klar vor in dem Gemeindebriefe (Euseb. 5, 3, vgl. auch das τιμὴν ἀπονέμειν Athenag. leg. 32), der auch sicher die Apostelgeschichte kennt (vgl. den ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς und die Erwähnung des Stephanusgebets bei Euseb. 5, 3), aus der bei Tatian nur einige seltene Ausdrücke vorkommen (σπερμολόγος, θεομάχοι orat. 6. 13).

Dass nirgends auch nur auf die Apostel als Lehrautorität zurückgewiesen wird, kann ja seinen Grund darin haben, dass es sich grade in den hier betrachteten Documenten nirgends um einen innerchristlichen Gegensatz handelt, wie etwa bei Polycarp (§ 6, 2); aber dass, abgesehen von etwaigen Weissagungsworten, noch nirgends das Bedürfniss vorhanden ist, direct auf die Schriften der Apostel zurückzuweisen, zeigt klar, wie noch bis über das dritte Viertel des 2. Jahrh. hinaus die Bedingungen für die Sammlung eines epistolischen Kanon gänzlich fehlen. Um so auffallender muss es erscheinen, wenn es die Tübinger Schule für eine dem Geiste der Zeit angemessene, völlig unverfängliche schriftstellerische Form erklärt, dass in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zahlreiche Schriften unter apostolischem Namen in Umlauf gesetzt wurden (vgl. Koestlin, die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche. Theol. Jahrb. 1851, 2), während man doch nicht absieht, was diese Form für einen Zweck hatte in einer Zeit, in welcher man noch gar kein Bedürfniss einer schriftlichen Beurkundung der Apostellehre fühlte, und der Name eines Apostels an der Spitze einer Schrift ihr noch keineswegs eine einzigartige Autorität verlieh. Dagegen zeigen diese angeblichen Urkunden des 2. Jahrh. gerade von dem, was den wirklichen Urkunden desselben characteristisch ist, von der Berufung auf die Herrenworte und die schriftlichen Evangelien, noch keine Spur. Seltsam genug bleibt es ohnehin, dass die geistig jedenfalls bedeutendsten und

theologisch tiefsten Producte dieser Zeit sich alle mit erborgten Apostelnamen schmücken, während nur die ungleich schwächeren und unbedeutenderen unter eigenem Namen oder dem Namen von Zeitgenossen aufzutreten wagen. Offenbar können es nur dieselben Zeitverhältnisse gewesen sein, welche das Bedürfniss eines Rückganges auf die apostolischen Schriften einerseits und die Entstehung einer pseudonymen apostolischen Literatur andrerseits veranlasst haben.

§ 8. Der Kanon der apostolischen Lehrüberlieferung.

1. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts war der Gnosticismus sectenstiftend aufgetreten und der Ebjonitismus zur Secte geworden. Im Kampfe mit diesen häretischen Richtungen konnte weder die heilige Schrift A. T.'s ausreichen, deren Autorität vielfach selbst bestritten wurde, und aus der mittelst der allegorischen Auslegung auch in der Kirche das Verschiedenste herausgedeutet wurde, noch die schlichten Herrenworte. Auch der allmählig sich ausbildende Evangelienkanon erwies sich von zweifelhaftem Werthe, sofern er als eine neue heilige Schrift aufs Neue der allegorischen Auslegung einen schrankenlosen Spielraum bot. So ergab sich von selbst der Rückgang auf die Lehre der Apostel, die an die schlichte Verkündigung der evangelischen Heilsthatsachen allezeit die Gewissheit des gegenwärtigen und zukünftigen Heils geknüpft und aus ihr die Motive für die Befolgung des neuen christlichen Lebensgesetzes abgeleitet hatten (§ 6, 2. 7, 4). Sie hatten nichts Anderes überliefert, als was der Herr ihnen überliefert hatte oder bekannt, was er selbst bezeugt hatte (Iren. adv. haer. III, 9, 1. 17, 4, vgl. Tertull. de praescr. haer. 6: acceptam a Christo disciplinam fideliter assignaverunt, vgl. Cap. 21). Ihre Lehre, wie sie in den Gemeinden überliefert war, tritt nun neben die normative Autorität des A. T.'s und der Herrenworte, oder geradezu an die Stelle der letzteren[1]). Noch lebt das Bewusstsein davon, dass ihre Verkündigung ursprünglich eine mündliche gewesen sei, die sie erst später in Schriften überliefert

[1]) Immer wieder wird bei Irenäus jene dreifache Norm aufgezählt: *προφῆται ἐκήρυξαν, ὁ κύριος ἐδίδαξεν, ἀπόστολοι παρέδωκαν* (adv. haer. I, 8, 1) oder ausführlicher: lex annuntiat, prophetae praeconant, Christus revelat, apostoli tradunt, ecclesia credit (II, 30, 9). Allein schon Serapion sagt bei Euseb. 6, 12: *τοὺς ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν;* daher kann es auch einfach heissen, die Verkündigung der Kirche habe ihr Zeugniss a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis (III, 24, 1, vgl. Tert. adv. Hermog. 45: prophetae et apostoli non ita tradunt). Die *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις* rührt von den heiligen Aposteln her, das von ihnen und den Lehrern Ueberlieferte ist eine *θεία παράδοσις* (Clem. Alex. Strom. 1, 1. 7, 16), weshalb auch die Apostel unmittelbar mit den Propheten zusammengestellt werden (1, 9), das durch sie vermittelte Gesetz dem durch Moses gegebenen (Paedag. 3, 12).

haben (Iren. adv. haer. III, 1, 1, vgl. Tert. de praescr. haer. 21). Auch wenn sie keine Schriften hinterlassen hätten, wäre ihre Ueberlieferung in den Gemeinden ebenso sicher zu finden, wie sie denn thatsächlich viele Gemeinden unter den Barbaren auch ohne Schriften treu bewahren (III, 4, 1 f.). Diese von den Aposteln stammende, in den Gemeinden bewahrte Lehrüberlieferung bildet nun den Kanon d. h. die normative Autorität, nach welcher zu beurtheilen ist, was rechte Lehre sei.

Das Wort *κανών* bezeichnet ursprünglich eine Richtschnur, Regel, Norm (Gal. 6, 16. 2. Cor. 10, 13, vgl. 1. Clem. 1, 3 *ἐν τῷ κανόνι τ. ὑποταγῆς*, 41, 1: *τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας κανόνα*). Schon 1. Clem. 7, 2 ist der *σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών* die uns überlieferte Norm, nach welcher zu bestimmen, was gut und wohlgefällig ist in Gottes Augen. Bei Polycrates v. Ephes. (Euseb. h. e. 5, 24) ist der *κανὼν τῆς πίστεως* noch nicht die Norm, nach welcher zu bestimmen ist, was zu glauben sei, sondern die dem Glauben d. h. den Gläubigen eigene Norm, welche die kirchliche Sitte lediglich nach dem Evangelium bestimmt. Jetzt erst wird der Ausdruck auf die Lehrnorm angewandt. In ea regula incedimus, sagt Tertullian, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit (de praescr. 37); dies ist die regula fidei, a Christo instituta Cap. 13. (vgl. de carne Chr. 2: si christianus es, crede quod traditum est ab eis, quorum fuit tradere). Auch bei Irenaeus ist der *κανὼν τ. ἀληθείας* der Glaube, welchen die Kirche von den Aposteln und ihren Schülern erhalten hat (adv. haer. I, 9, 4, vgl. 10, 1), und bei Clemens ist *ὁ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών* der *κανὼν τ. ἐκκλησίας* (Strom. 1, 1. 7, 17), der *κανὼν τ. πίστεως* (4, 15).

2. Wenn das von der Gesammtkirche sich isolirende Judenchristenthum mit Recht das Bewusstsein bewahren konnte, irgendwie noch an die apostolische Zeit und ihre Ueberlieferungen anzuknüpfen, so musste die Gnosis doch sich bewusst sein, dass sie neue, den herrschenden kirchlichen Anschauungen fremde, ja vielfach entgegengesetzte zur Geltung bringen wollte. Als christliche aber konnte sie dieselben nur erweisen, indem sie ihren Zusammenhang mit dem Urchristenthum aufwies, und dafür war der nächste Weg, dass auch sie sich auf eine von den Aposteln herstammende, aber in ihren Kreisen allein erhaltene mündliche Ueberlieferung berief[1]). Demgegenüber war es freilich den Kirchenvätern leicht, für die in der

[1]) Noch Ptolemäus beruft sich in dem Brief an die Flora auf die *ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν* und will *πάντας τοὺς λόγους κανονίσαι τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ* (Epiph. haer. 33, 7). So berief sich Basilides auf den Apostel Matthias (Philosoph. 7, 20) oder auf seinen Lehrer Glaukias, der als *ἑρμηνεύς* des Petrus ihm dessen Lehre überliefert habe, Valentin auf einen gewissen Theodas, der ein *γνωριμός* des Paulus gewesen sein sollte (Clem. Strom. 7, 17), die Ophiten auf eine Frau Namens Mariamne, die ihre Lehre von Jacobus, dem Bruder des Herrn empfangen habe (Philosoph. 5, 7. 10, 9). Sie behaupteten, dass die Apostel non omnia omnibus revelasse, quaedam secreto et paucis demandasse (Tert. de praescr. haer. 25) oder beriefen sich, wie die gnostische *πίστις σοφία*, auf eine Geheimtradition, die auf Christum selbst zurückging (Iren. adv. haer. I, 25, 5. II, 27, 2 f. III, 2, 1).

Gemeinde lebende Ueberlieferung allein den nachweislich apostolischen Ursprung in Anspruch zu nehmen. Wenn nach Clemens noch die wahre *γνῶσις ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν* (Strom. 6, 7), so stützte Irenäus die Gewissheit der echten Ueberlieferung der apostolischen Lehre in der Kirche auf die successiones presbyterorum, die man bis auf die Apostel hinauf verfolgen könne (adv. haer. III, 2, 2. 3, 1), Tertullian auf das Zeugniss der von den Aposteln gegründeten Gemeinden, die den tradux fidei et semina doctrinae haben, und ihrer weiteren Pflanzungen (de praescr. haer. 20, vgl. adv. Marc. 1, 21. 4, 5). Immer wieder aber beriefen sie sich auf die Einmüthigkeit der kirchlichen Ueberlieferung im Gegensatz zu der bunten Mannigfaltigkeit der Irrlehren (Iren. adv. haer. I, 10, 1 f. II, 27, 1. Tert. de praescr. haer. 20. 28. 32. Clem. Strom. 7, 17: *μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις*), und auf das höhere Alter derselben im Gegensatz zu der erst später aufgekommenen Abweichung von ihr. Die Irrlehrer sind viel später aufgetreten als die Bischöfe, denen die Apostel die Gemeinden übergaben (Iren. adv. haer. V, 20, 1), sie können den apostolischen Ursprung ihrer Gemeinden nicht nachweisen (Tert. praescr. haer. 32); die Wahrheit ist das Frühere, die Häresie das Spätere (de praescr. haer. 30. adv. Marc. 1, 1., vgl. Clem. Strom. 7, 16, Iren. adv. haer. I, 21, 5)[2]).

3. So sind die Häretiker zuerst dazu gedrängt worden, auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen in der Hoffnung, durch ihre Eindeutung und Umdeutung derselben die Lehren, in welchen sie von der Lehrüberlieferung der Kirche abwichen, aus ihnen als apostolische Lehren nachweisen zu können. Sie brauchten ja nur die in der Kirche selbst übliche allegorische Interpretation des A. T.'s auf die Evangelien und die apostolischen Schriften zu übertragen. Die Thatsache, dass sie zuerst die apostolischen Schriften als solche citirt und auf sie als normative Lehrautorität ihre Anschauungen gegründet haben, erklärt sich völlig ausreichend daraus, dass die Kirche in dem vollen Bewusstsein, aus der mündlichen Ueberlieferung her im Besitz der apostolischen Lehre

---

[2]) Wieviel Selbsttäuschung auch immerhin bei dieser Vertheidigung der apostolischen Lehrüberlieferung mit unterlief, da ja die straffere Gemeindeorganisation, welche ihr Recht auf die apostolische Succession der Bischöfe stützte, selbst erst im Kampfe wider die Häresie und als eine Waffe für denselben entstanden war; darüber konnte doch kein Zweifel sein, dass die häretischen Richtungen sich im Gegensatze befanden zu dem, was in den Gemeinden von Alters her als apostolische Lehre galt und dass ihre Berufung auf Sonder- und Geheimtraditionen nicht im Stande war, die Gewissheit der Kirche zu erschüttern, dass die in ihr geltenden Lehranschauungen auf die mündliche Ueberlieferung der Apostellehre zurückgingen.

zu sein, eine Bewährung desselben durch den Rückgang auf einzelne überlieferte Schriften der Apostel durchaus nicht bedurfte, dass die Häretiker aber gerade ihre Abweichung von der Lehrtradition der Kirche nur rechtfertigen konnten, wenn sie eine Begründung dafür in diesen Schriftdenkmälern suchten. Diese Thatsache selbst aber steht unbedingt fest durch die den ATlichen ganz analogen NTlichen Schriftcitate in den Philosophumena, in den Excerpten aus den Werken des Theodotus (hinter den Werken des Clemens v. Alex.) und in dem Brief des Ptolemäus an die Flora (bei Epiph. haer. 33)[1]. Es wird aber dieselbe auch dadurch bestätigt, dass zuerst in häretischen Kreisen ein Interesse an der Exegese erwacht. Nur wenn die apostolischen Schriften als normative Urkunden zur Entscheidung von Lehrfragen gebraucht wurden, konnte sich das Bedürfniss herausstellen, den Sinn ihrer Aussprüche exegetisch festzustellen, oder die Lehren, die man durch sie legitimiren wollte, auf exegetischem Wege in ihnen nachzuweisen. So hat Basilides 24 Bücher ἐξηγητικά über das Evangelium geschrieben, so der Valentinianer Heracleon den ersten Commentar über das Johannesevangelium (Vgl. noch Harnack, Marcions Commentar zum Evangelium in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. IV, 4.). So werden dem Tatian, der in seiner Griechenrede nur dürftige Anklänge an die apostolischen Schriften zeigt (§ 7, 7), aus seiner häretischen Zeit wiederholt Umdeutungen apostolischer Worte im Sinne seiner Irrlehren nachgewiesen (vgl. seine Deutung von Gal. 6, 8 bei Hieron. z. d. St. u. von 1. Cor. 15, 22 bei Iren. adv. haer. III, 23, 8). Immer wieder wird ihnen von den Kirchenvätern vorgeworfen, wie sie durch willkürliche Exegese den Schriftworten einen Sinn aufzwingen, der ihren Lehren entspricht[2].

---

[1]) Es ist dafür völlig unerheblich, wie weit sich mit Sicherheit erweisen lässt, ob die Auszüge in den Philosophumena aus unmittelbaren Werken des Basilides, Valentin und anderer ältesten Gnostiker herrühren, da auch die Blüthe ihrer Schüler und darum die diesen angehörigen Schriften in eine Zeit fallen, in welcher bei den Kirchenschriftstellern an einen gleichen Gebrauch der NTlichen Schriften noch nicht zu denken ist. Vgl. hierüber Jacobi in der deutschen Zeitschrift f. christl. Wiss. 1851, 28 f. 1853, 24 f., Scholten, die ältesten Zeugn., betr. die Schriften des N. T.'s, übers. von Manchot. Bremen 1867. Hofstede de Groot, Basilides als erster Zeuge für Alter und Autorität der NTlichen Schriften. Leipz. 1868. G. Heinrici, die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871.

[2]) Vgl. Iren. adv. haer. I, 3, 6: *ἐφορμίζειν βιαζόμενοι τὰ καλῶς εἰρημένα τοῖς κακῶς ἐπινενοημένοις ὑπ' αὐτῶν. — ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥᾳδιουργήσαντες τὰς ἐξηγήσεις*, vgl. 8, 1. Gerade so wirft ihnen Clem. Alex. vor, dass sie *διαστρέφουσι τὰς γραφὰς πρὸς τὰς ἰδίας ἡδονὰς — βιαζόμενοι πρὸς ἡδυπαθείας τὰς ἑαυτῶν* (Strom. 3, 4, vgl. 7, 16: *τὰ - ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδεδομένα σοφίζονται δι' ἑτέρων περιεγχειρήσεων ἀνθρωπείας διδασκαλίας*). Mit Recht sagt Tert. de praescr. haer. 38: Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. So heisst es von ihnen,

Demgegenüber hatten jene doch Recht, wenn sie behaupteten, dass nur *ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων* auch den wahren Sinn der Schrift verstehen könne (Iren. adv. haer. V, 9, 4, vgl. Clem. Strom. 6, 15: *τῶν γραφῶν ἐξήγησιν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι*, der diesen *ἐκκλ. καν.* in der *συνωδία καὶ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ* findet), dass nur wo die veritas fidei Christianae, auch die veritas expositionum (Tert. de praescr. haer. 19) sei. Denn so gewiss dieser Grundsatz als allgemeiner exegetischer Kanon irreführen muss, so gewiss hatte eine Zeit, deren Glaubensbewusstsein noch auf der lebendigen apostolischen Lehrüberlieferung beruhte, ein Recht, dasselbe zum Mafsstabe für das Verständniss der apostolischen Schriftdenkmäler zu machen. Dann aber war freilich klar, dass damit wenig gewonnen war, wenn man von der mündlichen Lehrüberlieferung auf die schriftlichen Urkunden der Apostelzeit zurückging. Der Streit verwandelte sich nur in einen Streit um die rechte Auslegung der letzteren, und dieser Streit konnte zuletzt doch nur wieder entschieden werden aus der ersteren. Daher will Tertullian die Häretiker garnicht zur disputatio de scripturis zulassen, weil ihnen die possessio scripturarum garnicht zukommt (de praescr. haer. 15. 16): non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est (Cap. 19). Gerade weil die Berufung auf die apostolischen Schriftdenkmäler von den Häretikern ausgegangen war, ist ihnen die Kirche noch nicht ohne weiteres auf diesen Boden gefolgt.

4. Aber auch die Häretiker mussten sich bald überzeugen, dass sie mit ihrer Schriftumdeutung nicht weit kamen, und schritten zur Schriftverfälschung. Dionysius v. Corinth klagt bei Euseb. 4, 23 über das Verfälschen (*ῥᾳδιουργῆσαι*) der Evangelien durch Weglassungen und Zusätze, wie Clem. v. Alex. über ihr *μετατιθέναι* (Strom. 4, 6, vgl. die Klage des Origenes über das *μεταχαράσσειν* der Valentinianer contra Cels. 2, 27 wie über Apelles, der evangelia purgavit, was ihm auch Epiph. haer. 44, 4 vorwirft). Von Tatian wird erzählt, dass er *τινὰς φωνὰς τοῦ ἀποστόλου μεταφράσαι, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν* (Euseb. h. e. 4, 29), und Tertullian klagt ganz allgemein über die adjectiones und detractationes der Häretiker (de praescr. haer. 17. 38). So entstanden die häretischen

---

dass sie scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt (Iren. adv. haer. III, 12, 12, vgl. Tert. de praesc. haer. 17). Daher erklärt es Tertullian für einen blossen Schein, wenn Valentinus integro instrumento uti videtur, während er in Wahrheit plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum (de praescr. haer. 38).

Umbildungen der kanonischen Evangelien, wie das sogen. Hebräerevangelium, das in seinen späteren Formen sich schon einer harmonistischen Verarbeitung unserer Evangelien nähert, das εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους, das Clemens ausdrücklich von den überlieferten Evangelien ausschliesst (Strom. 3, 9. 13), und das Petrusevangelium (vgl. § 7, 6). Wie weit das εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην oder das evang. veritatis der späteren Valentinianer solche Umbildungen waren oder ganz eigene Erdichtungen, wie die sogen. apokryphischen Evangelien, wissen wir nicht. Dass es auch an solchen nicht fehlte, zeigt Irenäus, der von einem ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν redet (adv. haer. I, 20, 1, vgl. Epiph. haer. 30, 23). Dahin gehört ohne Frage die sogen. pseudoclementinische Literatur, nicht nur in den jetzt noch vorhandenen Gestalten derselben, sondern auch in ihren nur vermuthungsweise festzustellenden Grundlagen. Hier haben wir einen kühnen Versuch, den κανὼν τῆς ἐκκλησιας oder τῆς ἀληθείας, von dem schon hier immer die Rede ist, dadurch zu fälschen, dass unter genau präcisirter Verbürgung des Ursprungs dieser Ueberlieferung Reden des Petrus mitgetheilt werden, dem, übrigens mit Anknüpfung an die Herrenworte unserer vier Evangelien, die eigenthümlichen Lehranschauungen des Verfassers oder der Richtung, welcher er angehört, in den Mund gelegt sind. Wie diese Literatur schon selbst eine Art Nachbildung der Apostelgeschichte ist, so schliessen sich an sie apokryphische Apostelgeschichten an, wie die gnostischen Johannes- und Andreas-Acten, die theilweise freilich auch mehr den Character der sogen. apokryphischen Evangelien tragen, in denen doch die Lust am Fabuliren die Haupttendenz ist. Von einer Erdichtung von Lehrschriften unter dem Namen von Aposteln werden wir im muratorischen Kanon hören (§ 10, 2, vgl. auch Serapion bei Euseb. 6, 12). Allein diese ganze Schriftstellerei konnte auf die Kirche wenig Einfluss gewinnen, die sich bewusst war, die veritas scripturarum zu besitzen, die authenticae litterae, von denen aus sie diese adulteratio scripturarum zurückwies (Tert. de praescr. haer. 19. 36. 38[1]). Dass die häretischen Anschauungen in angeblich alten Schriftdenk-

[1]) Höchstens leichtere Umbildungen der Evangelien, die schwerer zu bemerken waren, konnten in der Kirche sich eine Zeit lang behaupten, wie die Geschichte des Petrusevangeliums zeigt (bei Eus. h. e. 6, 12, vgl. § 7, 6), um so mehr, weil sie aus einer Zeit stammten, wo auch die Kirche noch keineswegs an eine bestimmte Form der Herrenworte sich gebunden wusste, wo neben der schriftlichen Ueberlieferung derselben noch die mündliche herging mit ihrer freien lebendigen Gestaltungsfähigkeit, die auch selbst manchen Zug arglos dem Lebensbilde des Herrn hinzufügte, welcher lediglich der späteren Vorstellung von demselben entsprach. Aber sobald eben diese häretische Umbildung dazu fortschritt, ihre Sonderanschauungen, die mit dem in der Kirche lebenden Bilde ihres Herrn und seiner durch die Apostel überlieferten Lehre in Widerspruch standen, in das-

mälern vorlagen, konnte ihr den Blick nicht trüben für das Fremdartige und Widersprechende in ihnen, eben weil die Kirche die ihrigen keineswegs erst aus schriftlichen Denkmälern abgeleitet hatte, sondern aus einer lebendigen mündlichen Ueberlieferung, die ihr vielmehr der Mafsstab wurde für Alles, was sich als echtes Schriftdenkmal der Apostelzeit ausgeben wollte. Und wie ernstlich die Kirche darüber wachte, dass nicht Unechtes unter dieselben eingemischt wurde, zeigt das Beispiel jenes asiatischen Presbyters, der die Acta Pauli et Theclae verfasst hatte und doch, obwohl er es aus Liebe zu Paulus gethan zu haben behauptete, abgesetzt wurde (Tert. de bapt. 17).

5. Hiernach blieb der Häresie nur noch ein Schritt übrig, das war der Bruch mit der apostolischen Autorität überhaupt. Die Kirche selbst erkannte ja neben der apostolischen Autorität immer auch die prophetische an; aber die Gabe der Prophetie war nicht beschränkt auf die Gottesmänner des alten Bundes, deren Weissagungen in der Schrift A. T.'s niedergelegt waren, sie lebte in der Gemeinde. Ihretwegen war die Apokalypse ja die erste Schrift gewesen, auf die Justin sich berief (§ 7, 4), prophetische Aussprüche des Paulus waren die ersten gewesen, die man citirt hatte (§ 7, 7); aber auch der Hirte des Hermas war ja in prophetischer Autorität aufgetreten. So wollte Basilides seine Weisheit von zwei Propheten empfangen haben, mit deren barbarischen Namen er den Hörern imponirte (Euseb. h. e. 4, 7), so wollte der Valentinianer Marcus eine besondere Offenbarung über die Tetras empfangen haben (Iren. adv. haer. I, 14, 1), und so begreift sich, wie sie sich eine Weisheit beilegen konnten, mit der sich weder ein Petrus noch ein Paulus vergleichen können (13, 6). Aber es gab noch einen anderen Weg, nicht nur neben, sondern auch gegen die apostolische Autorität eine eigene aufzurichten. Schon in der apostolischen Zeit gab es ja eine Richtung, welche den Apostel Paulus nicht als Apostel anerkennen wollte, und in dem häretischen Judenchristenthum hatte diese Richtung nur ihre consequente Ausbildung erhalten. Diese verwarf fortgesetzt den Paulus als Apostaten und darum natürlich auch seine Schriften, wie die Lucaschriften, und hielt sich allein an das Matthäusevangelium (adv. haer. I, 26, 2. III, 15, 1, vgl. Euseb. h. e. 3, 27)[1]). Ebenso

---

selbe einzutragen, oder sobald den neuen Erdichtungen von vorn herein dieser fremdartige Stempel aufgeprägt war, musste die Kirche sie zurückweisen.

[1]) Wenn Epiphanius sagt, dass sie eine eigene Apostelgeschichte besafsen, in der Jacobus die Hauptrolle spielte und manches gegen Paulus Feindliche vorkam (haer. 30, 16), so waren ja die Pseudoclementinen eine solche Schrift, in der Jacobus als die oberste Autorität der Kirche erschien und Paulus unter der Maske des Simon Magus von Petrus bekämpft wurde (vgl. Nr. 4). Auch

konnte nun umgekehrt der Ultrapauliner Marcion sich auf den Galaterbrief berufen, um zu beweisen, dass die Urapostel unglaubwürdig seien (Tert. adv. Marc. 4, 3), weil sie legalia den Worten des Erlösers beigemischt hätten (Iren. adv. haer. III, 2, 2). Damit war die Bahn gebrochen, die apostolische Autorität selbst der Kritik zu unterwerfen und damit sie als solche aufzulösen[2]).

6. Wenn die Ebjoniten wenigstens noch aus einer Zeit herstammen, wo auch in der Kirche das Matthäusevangelium das eigentlich herrschende und die Ueberlieferung bestimmende war (§ 5, 6), und wenn wenigstens Valentin selbst sicher noch ganz unbefangen die kirchlichen Evangelien gebraucht hat (Nr. 3 not. 2), so hat Marcion mit Bewusstsein die aus dem urapostolischen Kreise stammenden Evangelien verworfen, eben weil sie auf die Autorität der Urapostel zurückgingen, die er nicht anerkannte (Tert. adv. Marc. 4, 3, vgl. 4, 5. de carne Chr. 2). Er hat sie also ohne Frage gekannt und zwar als solche, die um ihrer directen oder indirecten Abkunft von den Urapposteln willen in der Kirche galten; aber eben darum musste er sie verwerfen. Indem er sich darauf berief, dass Paulus nur von einem Evangelium rede und nicht von Evangelien in der Mehrzahl, wollte er nur eines gelten lassen, das er nicht mit einem bestimmten Namen bezeichnet zu haben scheint (adv. Marc. 4, 2), das aber die Kirchenväter mit Recht als ein verstümmeltes Lucasevangelium erkannten (Iren. I, 27, 2. III, 12, 12)[1]). Von den apostolischen Briefen konnte er aber vollends seinem Grundsatze gemäss nichts annehmen, was aus dem urapostolischen Kreise stammte,

---

die Severianer verwarfen nach Euseb. h. e. 4, 29 die Briefe des Paulus und die Apostelgeschichte, wie schon die Cerinthianer den Apostel Paulus überhaupt (Epiph. haer. 28, 5).

[2]) Sie wollen emendatores der Apostel sein, sie wenden sich zur Kritik der scripturarum ipsarum quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate (III, 1, 1. 2, 1), sie behalten sich vor, quasdam scripturas recipere, alias (scil. opinioni resistentes) rejicere (Tert. de praescr. haer. 17, de carne Chr. 3) unter allerlei lügenhaften Vorwänden (Clem. Strom. 7, 16). So erzählt Hieron. in der praef. ad Tit., dass Tatian einige paulinische Briefe verwarf (wohl besonders die Timotheusbriefe, vgl. Clem. Strom. 2, 11), aber den Titusbrief anerkannte, Basilides aber alle Pastoralbriefe. In den Philosophumena (7, 37) heisst es, dass Apelles *τῶν εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα ἑαυτῷ αἱρεῖται*; und Irenäus, der gelegentlich von solchen redet, welche das Evangelium wie die Apokalypse des Johannes verworfen zu haben scheinen (adv. haer. III, 11, 9, vgl. Epiph. haer. 51, 3), findet gerade die firmitas der Evangelien dadurch bestätigt, dass jeder der Häretiker sich eines von ihnen ausgewählt habe, die Ebjoniten den Matthäus, Marcion den Lucas, die Cerinthianer den Marcus, die Valentinianer den Johannes (adv. haer. III, 11, 7). Aber der Hauptrepräsentant dieses Standpunkts bleibt doch immer Marcion.

[1]) Tertullian deutet an, dass seine Schüler immer aufs Neue an diesem Evangelium geändert haben (adv. Marc. 4, 5), und so wird auch das Evangelium, das Origenes und Epiphanius bei Apelles fanden, nicht ein ganz eigenes Evangelium gewesen sein, wie Hieron. in seinem prooem. in Matthäum meint, sondern ein weiter verstümmeltes Lucasevangelium, und ebenso das Evangelium, das seine Schüler später als das Evangelium Christi schlechthin bezeichneten.

sondern nur paulinische Briefe. Dass er auch diese verstümmelte, indem er alles entfernte, was seinen Ansichten nicht entsprach, sagt Irenäus ausdrücklich (adv. haer. I, 27, 2. III, 12, 12), und Tertullian bemerkt, dass nur der Brief an Philemon seiner Kürze (richtiger: seiner Unverfänglichkeit) wegen den fälschenden Händen Marcions entging (adv. Marc. 5, 21). Aus derselben Stelle sehen wir aber, dass er auch die Pastoralbriefe verwarf, die ihm offenbar am unsympathischsten waren, weil man ihre Polemik früh auf die gnostischen Verirrungen selbst bezog. So kam er zu einer geschlossenen Anzahl von zehn paulinischen Briefen, die er allein und ausschliesslich als normative Schriften anerkannte und zwar in folgender Reihenfolge: Gal., 1. und 2. Cor., Röm., 1. und 2. Thess., Eph. (dem er aber nach Col. 4, 16 den Titel ad Laodicenses vorsetzte, vgl. Tert. adv. Marc. 5, 11. 17), Col., Phil. und Philemon. Bei ihm also finden wir zuerst einen geschlossenen Kanon NTlicher Schriften. Diese Erscheinung erklärt sich ausreichend daraus, dass die Häretiker zuerst im Kampfe für ihre Sonderlehren sich genöthigt sahen, auf die Schriftdenkmäler der apostolischen Zeit zurückzugehen (Nr. 3), und dass sich doch bald genug herausstellte, wie sie auch aus ihnen ihren Standpunkt nicht rechtfertigen konnten, ohne dieselben zu verstümmeln (Nr. 4) und aus ihnen diejenigen auszuwählen und bestimmt abzugrenzen, die demselben allein zusagten[2]).

7. Erst durch diese Kritik der apostolischen Autorität, welche ihnen in der Verfälschung und Verwerfung apostolischer Schriften Seitens der Häretiker entgegentrat, ist es der Kirche zum vollen Bewusstsein gekommen, was sie an den Schriftdenkmälern der apostolischen Zeit besass, und dadurch sind dieselben in den gleichen Rang mit den Schriften des A. T.'s getreten. Wenn Credner und Reuss es so darstellen, als ob nach der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, die Vergangenheit in idealem Lichte anzuschauen, das Amt und der Beruf der Apostel für die Kirche immer höher stieg, je weiter man sich von ihnen entfernte, so ist das durchaus ungeschichtlich. Ueber den einzigartigen Beruf der Apostel und ihre specielle Ausrüstung dazu durch den heiligen Geist, ist in der Kirche nie ein Zweifel gewesen (§ 6, 1. 2. § 7, 4). Das Neue war nur,

---

[2]) Die noch von Ewald und Bleek festgehaltene Annahme, dass Marcion eine solche Sammlung paulinischer Briefe in der Kirche bereits vorfand und sie entweder ganz, wenn sie von vorn herein nur aus diesen zehn Briefen bestand, oder mit Auswahl adoptirte, entbehrt jedes geschichtlichen Grundes. Wie zur Berufung auf die apostolischen Schriften überhaupt, so sind auch die Häretiker zuerst zu einer Sammlung und Abgrenzung derer geschritten, die sie für die allein gültigen anerkennen wollten. Der Weg, wie sie dazu gekommen, liegt noch klar vor uns, womit natürlich nicht gesagt ist, dass alle einzelnen häretischen Richtungen in gleicher Weise alle Stadien dieses Weges in derselben Ordnung oder gar in nachweisbaren Zeitfristen durchgemacht haben.

dass man gegenüber einer Kritik, welche die in den apostolischen Schriften niedergelegte Lehre anfocht, in dieser Geistesausrüstung der Apostel die Bürgschaft für ihre vollkommene Wahrheitserkenntniss und die Untrüglichkeit der Lehre fand, welche ihre Schriften darboten. Damit aber traten diese Schriften von selbst den prophetischen des A. T.'s an die Seite (Theoph. ad Aut. 3, 12: *διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι*, vgl. 2, 22: *διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι*, womit, wie aus dem Folgenden erhellt, die Apostel gemeint sind), in ihnen hatte der Geist durch die Apostel geredet, wie einst durch die Propheten (Iren. adv. haer. III, 21, 4: unus et idem spiritus dei qui in prophetis quidem pronuntiavit — ipse et in apostolis annuntiavit; Tert. de pat. 7: spiritus domini per apostolum pronuntiavit, vgl. Clem. Paedag. 1, 6: *τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ πνεῦμα λέγει*)[1], und man beginnt sie zu citiren, genau wie die Schriften des A. T.'s. Der Erste, bei dem dies mit voller principieller Klarheit hervortritt, ist Theophilus v. Antiochien. Obwohl er noch ganz überwiegend nur freie Reminiscenzen an apostolische Schriften in die eigene Rede verflicht, so citirt er doch bereits Stellen paulinischer Briefe mit *κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος* (ad Aut. 3, 14). Auch in den Evangelien ist es nicht mehr bloss, wie früher, der in ihnen redende Herr, der als Autorität auftritt[2], sondern der Apostel, der sie schreibt. Ein Wort des johanneischen Prologs wird angeführt als Lehre der *πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει* (ad Autol. 2, 22, vgl. Iren. adv. haer. II, 2, 5: quemadmodum Joannes domini discipulus ait: Ev. 1, 3), bei Irenäus heisst es: spiritus sanctus per Matthäum ait: Matth. 1, 18 (adv. haer. III, 16, 2), und bei Tertullian: ipse imprimis Matthäus, fidelissimus evangelii commentator ita exorsus est: Matth. 1, 1 (de carne

---

[1]) Eben darum sind sie scripturae perfectae, quippe a verbo dei et spiritu ejus dictae (Iren. adv. haer. II, 28, 2, vgl. 28, 3: *ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν*), *γραφαὶ θεόπνευστοι* (Clem. Strom. 7, 16). Jetzt stehen sich völlig gleich prophetarum et domini et apostolorum voces (adv. haer. II, 2, 6), was scriptura aliqua retulit, apostolus dixit, dominus docuit (28, 7). Nun fallen die apostolischen Schriften genau wie die ATlichen unter den Begriff der *γραφαί* schlechthin oder *γραφαὶ θεῖαι* (Iren. adv. haer. I, 1, 3. 6, 3. II, 27, 1, Clem. Strom. 2, 2, vgl. bei Tertullian de praescr. haer. 39: divina litteratura, Apolog. 39: litterae divinae, adv. Hermog. 31: scriptura divina), der *κυριακαὶ γραφαί* (Iren. adv. haer. II, 30, 6. V, 20, 2: dominicae scripturae), der *βίβλοι ἅγιαι* (Clem. Paed. 3, 12, vgl. Tert. Apol. 39: sanctae voces). Sie heissen *τὰ λογία τοῦ θεοῦ* (Iren. adv. haer. I, 8, 1, vgl. Tert. Apol. 32: dei voces, de anim. 28: sermo divinus).

[2]) Nur noch vereinzelt werden, wie früher (§ 5), Herrenworte aus den Evangelien angeführt, vgl. Iren. adv. haer. I, 4, 3: *περὶ ὧν ὁ κύριος ἡμῶν εἴρηκεν*, Clem. Paed. I, 5. 8: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησί* oder *μαρτυρεῖ ὁ κύριος*. Auch wo solche Herrensprüche angeführt werden, erhalten sie bereits ihre Autorität als Schriftworte (Theoph. ad Autol. 3, 13. 14: *ἡ εὐαγγέλιος φωνὴ διδάσκει, τὸ εὐαγγέλιον φησί*, vgl. Clem. Paed. 1, 5: *ἡ γραφὴ λέγει ἐν εὐαγγελίῳ*), wie es freilich schon durch die Geltung der Evangelienschriften als solcher (§ 7) vorbereitet war.

Christi 22, vgl. Clem. Paedag. 2, 1: *φησὶ ὁ Λουκᾶς*)[3]. Ihren Ausdruck wird aber diese Gleichstellung der apostolischen Schriften mit den Schriften des A. T.'s sofort darin gefunden haben, dass jene wie diese gottesdienstlich gelesen wurden, wenn wir dies auch nur bei Tertullian gelegentlich hören (de praescr. haer. 36: apud quas ipsae authenticae litterae apostolorum recitantur, vgl. adv. Marc. 4, 5: quid legant Philippenses, Thessalonicenses, Ephesii). Während die Evangelien heilige Schriften geworden waren in Folge ihrer kirchlichen Lesung (§ 7, 5), hat die kirchliche Lesung der Briefe erst begonnen, nachdem sie in den Rang heiliger Schriften erhoben waren.

§ 9. Das Neue Testament am Ende des zweiten Jahrhunderts.

1. Als die apostolischen Schriften den Rang heiliger Schriften erhielten, die an Bedeutung denen des A. T.'s gleichstanden, gab es bereits novae scripturae, die wegen ihrer Bezeugung der Herrenworte und Herrengeschichte den veteres an die Seite getreten waren (vgl. Tert. adv. Praxeam 24: novae filium dei praefiniunt); das waren die Evangelien (§ 7). Darum konnte man jene ebenso zweitheilig als *τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά* bezeichnen, wie man diese als *νόμος καὶ προφῆται* zu bezeichnen gewohnt war (Iren. adv. haer. I, 3, 6). Von der Kirche heisst es, dass sie legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet (Tert. de praescr. haer. 36); ihre Gewissheit, in der apostolischen Lehrüberlieferung den *κανὼν τῆς ἀληθείας* zu besitzen (§ 7, 1), ruht eben in der *συμφωνία νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ* (Clem. Strom. 7, 16, vgl. 3, 11: *τὸν αὐτὸν θεὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν καὶ εὐαγγελίου ὁ ἀπόστολος κηρύσσει*); weshalb nun *τὸ εὐαγγέλιον* und *οἱ ἀπόστολοι* den Propheten gegenübertreten (Strom. 7, 16)[1]. Es konnte aber nicht fehlen, dass,

[3]) Allerdings werden wohl nur bei Clemens Stellen aus apostolischen Briefen geradezu als *γραφή* angeführt (vgl. coh. ad gent. 1: *φησὶ ἡ ἀποστολικὴ γραφή*: Tit. 3, 3 ff.). Ganz überwiegend werden dieselben bei den Kirchenvätern am Ende des 2. Jahrhunderts mit *ὁ ἀπόστολος λέγει* citirt, meist mit Nennung des Namens, sehr häufig mit näherer Angabe des Briefes, in welcher sie stehen. Es zeigt sich darin noch deutlich, dass es die persönliche Autorität der Apostel war, welche ihren Schriften die Bedeutung als heilige Schriften in der Kirche verlieh, und nicht die Zugehörigkeit derselben zu einer Schriftensammlung, welcher an sich diese Bedeutung zukam.

[1]) Trotz dieser Coordination ist das Bewusstsein noch nicht erloschen, dass die eigentliche Grundlage der neuen heiligen Schriften die Evangelien bildeten, weshalb dieselben auch, wo man die alte einheitlich als Prophetie oder als Gesetz bezeichnet, häufig nur nach ihnen charakterisirt werden (Iren. adv. haer. II, 27, 2: universae scripturae divinae, prophetiae et evangelia; Clem. Paedag. 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον* im Gegensatz zur *προφητεία*, vgl. Strom. 3, 9. 4, 1; Tert. adv. Marc. 1, 19, wo sich A. und N. T. als lex und evangelium gegenüberstehen). Ebenso erhält

wie das Gesetz und die Propheten ein geschlossenes Ganzes bildeten, bald auch die Evangelien und die Apostelschriften als ein solches betrachtet wurden. Schon Irenäus redet von utraque scriptura divina (adv. haer. III, 19, 2) und Tertullian von utrumque testamentum (adv. Marc. 1, 19), und letzterer sagt ausdrücklich, dass der (schon bei Melito v. Sardes sich ankündigende, vgl. § 7, 7) Name testamentum bereits für die evangelisch-apostolische, wie für die prophetische Schriftensammlung üblich geworden war[2]). Nun giebt es ein Novum neben dem Vetus Testamentum (de praescr. haer. 30), wie auch zweifellos schon Clemens ἡ παλαιὰ und ἡ νέα διαθήκη in diesem Sinne gebraucht (Strom. 5, 13, vgl. 3, 6. 11. 18. 4, 21). Allein die Neutestamentliche Sammlung war doch noch sozusagen eine unbestimmte Grösse[3]). Zwar dass zu den Evangelien die vier überlieferten und keine anderen gehörten, darüber war ja kein Zweifel (§ 7, 6); aber wir werden sehen, aus welchen Motiven sich ihnen die Apostelgeschichte anschloss, die doch weder eine evangelische noch apostolische Schrift war. Vollends die Zahl der apostolischen Briefe war keine bestimmt abgegrenzte; und wie ganz allgemein die Apokalypse hinzutritt, so werden neben ihnen noch andere Schriften, die nicht apostolisch und nicht Briefe sind, ebenso citirt und mit zum N.T. gerechnet. Die nähere Untersuchung der von Irenäus, Clemens und Tertullian anerkannten heiligen

---

sich die Erinnerung daran, dass ursprünglich die Herrenworte den sie bezeugenden Evangelien den Rang heiliger Schriften verschafft hatten, in der Gegenüberstellung der apostolicae literae und dominicae pronunciationes (Tert. de praescr. haer. 4, vgl. Cap. 44: dominicae et apostolicae scripturae et denunciationes; de bapt. 15: tam ex domini evang. quam ex apost. litteris). Vgl. Iren. adv. haer. II, 2, 6: ex ipsis apostolis et ex domini sermonibus.

[2]) Vgl. adv. Marc. 4, 1: alterum alterius instrumenti vel quod magis usui est dicere testamenti. Der nur bei Tert. vorkommende Ausdruck instrumentum bezeichnet ein Beweismittel im juridischen Sinne. Die apostolischen Schriften sind die instrumenta doctrinae (de praescr. haer. 38), d. h. die Documente, aus welchen man die rechte Lehre erweisen kann. Jede apostolische Schrift ist ein solches instrumentum (vgl. de resurr. carn. 38: instr. Joannis, cap. 40: instr. Pauli, adv. Marc. 5, 2: instr. Actorum); aber wie die Propheten in ihrer Gesammtheit ein solches instrumentum bilden (de res. carn. 33) und ebenso die Evang. (adv. Marc. 4, 2), so bilden auch die verschiedenen instrumenta apostolica (de res. carn. 39) ein solches. Zuletzt aber ist die ganze heilige Schrift totum instrumentum utriusque testamenti (adv. Prax. 20).

[3]) Dass es schon damals zwei geschlossene Sammlungen unter dem Namen τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος gegeben habe, wie Eichhorn und Bertholdt, Schott und de Wette, theilweise selbst Reuss annahmen, ist ein augenscheinlicher Irrthum, da ja schon das Erstere keineswegs bloss die Gesammtheit der vier Evangelien, sondern gelegentlich die NTlichen Schriften überhaupt nach ihrem Inhalt gegenüber den ATlichen bezeichnet (vgl. not. 1). Wenn aber, besonders bei Clemens, so oft mit ὁ ἀπόστολος λέγει citirt wird (§ 8, 7. not. 3), so hat das seinen Grund einfach darin, dass es doch hauptsächlich der Apostel Paulus war, dessen zahlreiche Schriften benutzt werden und der darum der Apostel schlechthin heisst (vgl. Strom. 7, 3), während gelegentlich auch mit κατὰ τὸν ἀπόστολον auf Joh. 1, 17 verwiesen wird (quis dives salvus 8).

Schriften wird uns zeigen, dass und warum es eine ausschliessliche Sammlung apostolischer Schriften, und darum einen geschlossenen Kanon in unserem Sinne zu dieser Zeit noch nicht gab[4]). Es ist nur an die Stelle der mündlichen Lehrüberlieferung der Apostel die Gesammtheit der evangelischen und apostolischen Schriften als der Kanon getreten, nach welchem über das, was zur Wahrheit und zum Glauben gehört oder ihnen widerspricht, entschieden wird. Welche Schriften aber im Einzelnen dazu gehörten, darüber giebt es nirgends eine feste Bestimmung; es giebt wohl ein geschlossenes evangelicum instrumentum, aber kein apostolicum (vgl. not. 2). Vgl. Rönsch, das Neue Testament Tertullians, Leipz. 1871.

2. Es darf nicht übersehen werden, dass die beiden Theile, aus welchen am Ende des zweiten Jahrhunderts das Neue Testament bestand, von völlig verschiedenen Gesichtspunkten aus sich gebildet hatten. Bei den apostolischen Schriften handelte es sich um die Schriftdenkmäler der Männer, welche nach Beruf und Ausrüstung das ausschliessliche Recht hatten darüber zu entscheiden, was allein die wahre Lehre Christi sei. Bei den evangelischen Schriften dagegen handelte es sich darum, welche Evangelien vorlängst in der Kirche herkömmlich waren als glaubwürdige Urkunden, in denen man die Worte und das Leben des Herrn authentisch überliefert fand, wobei auf die Personen ihrer Verfasser ursprünglich garnicht reflectirt war. Sobald man aber diese beiden Theile in ein Ganzes zusammenfasste, musste man den Gesichtspunkt, unter welchem jetzt überhaupt eine NTliche Sammlung heiliger Schriften der ATlichen an die Seite getreten war, auch auf das Ganze zu übertragen suchen, d. h. man musste auch die zu ihr gehörigen Evangelien darauf ansehen, wiefern dieselben echte apostolische Ueberlieferung enthielten. Unter diesen Gesichtspunkt stellt schon Irenäus seine Erörterungen über den Ursprung der vier Evangelien (adv. haer. III, 1, 1), wonach Marcus, *ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου* (vgl. auch 10, 6) *τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκεν* und Lucas, *ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο,* und hebt auch sonst nach Luc. 1, 2 hervor, wie letzterer quae ab apostolis didicerat, tradidit nobis (14, 2,

[4]) Wenn Clemens von einem *εὐαγγελικὸς κανών* redet (Strom. 3, 9), so ist es der *κανὼν τῆς ἀληθείας* (§ 7, 1), sofern er aus den NTlichen Schriften (vgl. not. 1) geschöpft wird (vgl. Tert. de praescr. haer. 36: legem et prophetas cum evang. et apostol. litteris miscet, inde potat fidem). In demselben Sinne sagt Irenäus, dass Johannes in dem Prolog seines Evangeliums wollte regulam veritatis constituere in ecclesia (adv. haer. III, 11, 1), und nennt die Schriften der Apostel fundamentum et columnam fidei nostrae (III, 1, 1). Wenn er sagt, dass wir die sermones dei als regula veritatis haben (IV, 35, 4), so wissen wir bereits, dass damit die heiligen Schriften des A. T.'s, wie die Evangelien und die apostolischen Schriften gemeint sind (§ 8, 7).

vgl. 10, 1). Vor Allem aber ist es Tertullian, welcher mit voller prinzipieller Schärfe geltend macht, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum (adv. Marc. 4, 2). Aber diesem Gesichtspunkte entsprachen nun einmal die vier überlieferten Evangelien (vgl. Clem. Strom. 3, 13) nicht, da zwei von ihnen ohne Frage nur von Apostelschülern herrührten[1]); und doch fühlte sich die Kirche durch diese Ueberlieferung bereits gebunden (§ 7, 6). Es ist für die Geschichte der Kanonbildung verhängnissvoll geworden, dass hiermit von vorn herein die Unmöglichkeit gegeben war, das Prinzip der Apostolicität, welches eigentlich mit Nothwendigkeit in der Idee des Kanon lag, für dieselbe durchzuführen.

3. Zu den Schriften, die um ihres urkundlichen Werthes willen in der Kirche hochgeschätzt wurden und deren Anerkennung dieselbe unbedingt gesichert sehen musste, gehörte aber auch die Apostelgeschichte des Lucas. Für die Geistesausgiessung auf die Apostel, auf die sich die ganze Bedeutung, die ihre Schriften jetzt erlangten, gründete, für die apostolische Autorität des Paulus, dessen Schriften immer die Hauptmasse der *ἀποστολικά* bildeten, für die Gründung der Kirche überhaupt und die der apostolischen Gemeinden insbesondere, die jetzt eine so entscheidende Bedeutung erhielten (§ 8, 2), war nach den Anschauungen der Kirche jener Zeit dieses Buch doch das einzige Beweismittel[1]). Dennoch rührte dasselbe weder von einem Apostel her, dessen Autorität seine Aufnahme unter die heiligen Schriften gerechtfertigt haben würde, noch stand ihm ein

---

[1]) Es ist sehr interessant zu sehen, wie Tert. immer aufs Neue die Anerkennung dieser beiden jenem seinem Prinzip gegenüber zu rechtfertigen sucht. Zuerst beruft er sich darauf, dass die praedicatio discipulorum suspecta fieri possit de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, qui magistros apostolos fecit. Dann hebt er hervor, wie nobis fidem ex apostolis Johannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, iisdem regulis exorsi (adv. Marc. 4, 2). Zuletzt aber bleibt er doch dabei stehen, dass apud universas (ecclesias) evangelium Lucae ab initio editionis suae stare. Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint (4, 5).

[1]) Irenäus sieht darum eine providentielle Fügung darin, dass Lucas in seinem Evangelium Vieles allein mitgetheilt hat, was die Häretiker nicht aufgeben können noch wollen, weil sie damit gezwungen sind, auch die testificatio des Lucas de actibus et doctrina apostolorum, insbesondere die Berufung des Paulus zum Apostel anzuerkennen (adv. haer. III, 15, 1). Tertullian hält ihnen vor, dass sie vom heiligen Geist und von der Kirche, die sie vertheidigen wollen, garnichts wissen können ohne die Actus apostolorum (wie auch Iren. adv. haer. III, 13, 3 gelegentlich das Buch nennt); ja, dass sie sich nicht gegen die Urapostel auf den Paulus berufen können, von dem sie ohne dies Buch garnichts wüssten, da ja sein eigenes Zeugniss nicht genüge (de praescr. haer. 22. 23).

altes Herkommen zur Seite, wie den Urkunden über die Thaten und Lehren des Herrn, geschweige denn dass a priori von der Annahme einer besonderen Inspiration desselben die Rede sein konnte. Aus der Augenzeugenschaft des Lucas bei den wichtigsten Abschnitten des Lebens des Paulus, aus der Art, wie ihn Paulus anerkenne und wie ihm die Abfassung des Evangeliums anvertraut sei, beweist Irenäus seine Glaubwürdigkeit (adv. haer. III, 14, 1), wie Tertullian aus seiner Uebereinstimmung mit Paulus (adv. Marc. 5, 2, vgl. Iren. adv. haer. III, 13, 3). Auch Clemens v. Alexandrien gebraucht die *πράξεις τῶν ἀποστόλων* zunächst als geschichtliche Quelle (Paedag. 2, 1, vgl. Strom. 1, 18. 19. 23), aber eben als solche war sie der Kirche schlechthin unentbehrlich; und da nun einmal in das Neue Testament die von der Kirche als autoritativ anerkannten Schriften zusammengefasst waren, so musste sie mit zu demselben gerechnet werden, obgleich keiner der Gesichtspunkte, welchen die beiden Theile desselben ihre Anerkennung verdankten, vollständig auf sie zutraf. Damit war ein zweiter Punkt gegeben, an dem jeder Versuch einer Kanonbildung von einem prinzipiellen Gesichtspunkte aus scheitern musste, selbst wenn man auf denselben reflectirt hätte[2]).

4. Die Hauptmasse der apostolischen Schriften, die das N. T. ausmachten, bildeten selbstverständlich die paulinischen Briefe[1]). Bei Irenäus, Tertullian und Clemens werden zwölf paulinische Briefe ausdrücklich citirt d. h. sämmtliche unter seinem Namen überlieferte mit Ausnahme des Briefes an Philemon, der wegen seiner Kürze und seines dogmatisch unbedeutenden Inhalts dazu keinen Anlass bot. Denn von Tertullian erfahren wir ganz gelegentlich, dass er ihn trotzdem sehr wohl kennt (vgl. adv. Marc. 5, 21 und dazu § 8, 6). Allein dass ihnen diese Briefe in einer geschlossenen Sammlung und festen Reihenfolge vorlagen, erhellt durchaus nicht[2]). Vielmehr zeigt sich sofort beim Hebräerbrief, dass selbst die

[2]) Nun kannte aber Clemens auch ein *κήρυγμα Πέτρου*, das, ähnlich wie die Apostelgeschichte, von den Reden und Thaten des Petrus berichtet haben muss; und da er die darin enthaltene Ueberlieferung für glaubwürdig hielt, so konnte er dasselbe ebenso anführen wie diese (Strom. 1, 29. 2, 15. 5, 5. 6, 15) und dasselbe in sein N. T. aufnehmen, obwohl die Abendländer davon nichts zu wissen scheinen. Dagegen folgt aus Strom. 2, 9 nicht, dass er in ähnlicher Weise die *παραδόσεις* des Matthias anerkannt habe (vgl. § 7, 6 not. 2). Dass das Wort von ihm, dessen er 3, 4 gedenkt, aus dieser Schrift herrührt oder dass die Häretiker, die sich auf ihn beriefen (7, 17), dieselbe benutzten, erhellt durchaus nicht, weshalb freilich aus dieser Stelle auch nicht geschlossen werden kann, dass er sie verworfen habe.

[1]) Bei Theophilus v. Antiochien findet sich freilich nur ein ausdrückliches Citat, in dem Tit. 3, 1. 1. Tim. 2, 1 f. mit Röm. 13, 7 f. verbunden wird (ad Autol. 3, 14); allein mehr oder weniger deutliche Anspielungen finden sich fast auf alle anderen; und es ist ohne jede Bedeutung, wenn nur vom Galater- und 2. Thessalonicherbrief, sowie dem an Philemon sich keine Spur findet.

[2]) Auch die Versuche, eine solche aus Tertullian nachzuweisen, wo er die

Ansichten über die von Paulus herrührenden Schriften auseinandergingen. Bei Clemens, der ihn wenigstens nach seiner angeblich hebräischen Grundschrift für paulinisch hielt (Euseb. h. e. 6, 14), wird er sehr häufig in engster Verbindung mit Stellen anderer paulinischer Briefe angeführt (vgl. Strom. 2, 2. 6, 8. 7, 1). Bei Theophilus kommt nur eine Anspielung auf den Gegensatz von Milch und fester Speise vor (2, 25, vgl. Hebr. 5, 12), bei Irenäus keine Spur von ihm[3]). Ja es ist durchaus kein Grund, die Angabe des Stephanus Gobarus im 6. Jahrhundert (bei Phot. Bibl. cod. 232) zu bezweifeln, dass er ihn direct für nicht paulinisch erklärt hat. Vollends Tertullian weiss davon, dass ihn irgend jemand für paulinisch hält, sichtlich nichts; er kennt ihn nur als einen Brief des Barnabas, eines vir satis auctoratus, qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, er deutet an, dass er vielfach bei den Gemeinden recipirt ist. Aber so hoch er ihn schätzt und so gut der Brief ihm für seine Zwecke passt, so will er doch nur ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum (de pudic. 20). Eine heilige Schrift N. T.'s ist ihm also der Hebräerbrief nicht, weil er nicht zu den apostolischen Schriften gehört; aber wenn doch schon in seinem Kreise auch er vielfach receptus war, so erhellt daraus nur, dass, nachdem einmal Schriften von Apostelschülern ins N. T. aufgenommen waren (Nr. 2. 3), man selbst der epistolischen Literatur gegenüber den Grundsatz, nur apostolische Schriften als autoritativ anzuerkennen, nicht mehr überall streng festhielt.

5. Noch weniger kann natürlich von einer geschlossenen Sammlung von Schriften aus dem Kreise der Urapostel die Rede sein, die sich nach Ewald schon am Anfang des Jahrhunderts der Sammlung der paulinischen Sendschreiben angeschlossen haben soll. Zwar dass der erste Petrusbrief, der schon dem römischen Clemens bekannt und von Polycarp und Papias gebraucht war (§ 6, 7), jetzt bereits unter den apostolischen Briefen mitzählt, versteht sich von selbst. Irenäus (adv. haer. IV, 16, 5, vgl. 1. Petr.

---

heilige Schrift durchgeht, wie sie Credner und Volkmar gemacht haben, sind ganz vergeblich, da er sich nicht einmal in der Zahl der angezogenen Bücher, geschweige denn in ihrer Ordnung gleichbleibt. Dass das uns unbekannte Wort des Paulus, das Clemens Strom. 6, 5 anführt, aus einer apokryphen oder verloren gegangenen Schrift desselben herrührt, ist wenig wahrscheinlich, es kann auch, wie das Wort des Matthias (Nr. 3 not. 2), aus der mündlichen Ueberlieferung herstammen.

[3]) Zwar soll er ihn in einer uns verloren gegangenen Schrift erwähnt und einige Aussprüche daraus angezogen haben (Euseb. h. e. 5, 26: *μνημονεύει ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος*), aber dann folgt nur um so gewisser daraus, dass er einen dogmatisch so werthvollen Brief in seiner Ketzerbestreitung nirgends benutzt, wie weit er davon entfernt ist, ihn für paulinisch oder überhaupt für apostolisch zu halten.

2, 16), Tertullian (Scorp. 12, vgl. 1. Petr. 2, 20 f.) und Clemens (Paedag. I, 6, vgl. 1. Petr. 2, 1—3) citiren den ersten ausdrücklich und zum Theil wiederholt. Dagegen zeigt sich bei ihnen vom zweiten Petrusbrief keine Spur[1]). Ebenso versteht sich von selbst, dass der erste Johannesbrief, der von Anfang an sich gleichmässig mit dem Evangelium gekannt zeigt (§ 5, 7), von den Vätern am Ende des zweiten Jahrhunderts zum N. T. gezählt wird; und es kann nur zufällig sein, wenn sich bei Theophilus keine Reminiscenz an ihn findet. Aber Irenäus citirt ihn wiederholt als johanneisch (adv. haer. III, 16, 8, vgl. 1. Joh. 4, 1 ff. 5, 1), ebenso Tertullian (adv. Prax. 15, vgl. 1. Joh. 1, 1) und Clemens (Paedag. III, 11, vgl. 1. Joh. 4, 7. 5, 3. 2, 3—6), und ihm schliesst sich bei Iren. u. Clem. noch ein zweiter an[2]). Dass der dritte Brief nirgends citirt wird, beweist bei seiner Kürze und seinem dogmatisch unerheblichen Inhalt nicht, dass er diesen Kirchenlehrern noch unbekannt ist; aber es lässt sich auch das Gegentheil nicht beweisen. Auffälliger ist, dass auch der schon von Hermas (§ 6, 4) soviel benutzte Jacobusbrief, aus dem Theophilus (ad Autol. I, 2) 2, 18 nachzubilden scheint, nirgends citirt wird. Bei Irenäus und Tertullian kann das freilich seinen Grund einfach darin haben, dass sie den Verfasser des Briefes — und zwar mit Recht — nicht für einen Apostel hielten; aber bei Tertullian lässt sich auch keine Spur einer Bekanntschaft mit ihm nachweisen, die wenigstens bei Irenäus nicht ganz unwahrscheinlich ist[3]). Dagegen kann

---

[1]) Zwar dass Iren. den ersten citirt: Petrus ait in epistola sua (adv. haer. IV, 9, 2) und Clemens: *ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ* (Strom. 3, 18) beweist nach der Ausdrucksweise der Kirchenväter nicht, dass sie keinen zweiten von ihm kennen (s. u.); aber aus einem so inhaltvollen Briefe würde ein Citat nicht fehlen, wenn sie ihn gekannt hätten, und selbst der allerdings auffallende Anklang von Iren. adv. haer. IV, 36, 4 an den ganzen Zusammenhang von 2. Petr. 2, 4—7 lässt sich bei dem Fehlen des griechischen Textes nicht zur Evidenz bringen. Schon bei Theophilus sind doch die *ἀθέμιτος εἰδωλολατρεία* (1, 14. 2, 34) und die *πλάνη πατροπαράδοτος* (2, 34) eine kaum verkennbare Anspielung auf 1. Petr. 4, 3. 1, 18, während die angeblichen Anklänge an 2. Petr. 1, 19 ff. (2, 9. 13) garnichts beweisen.

[2]) Hier wird es ganz klar, dass die Citationsformel: in epistola sua testificatus est (Iren. adv. haer. III, 16, 5) die Kenntniss eines zweiten Briefes nicht ausschliesst; denn Iren. citirt I, 16, 3 ausdrücklich 2. Joh. 11, wenn er auch III, 16, 8 (in praedicta epistola) die Stelle 2. Joh. 7 f. irrthümlich dem ersten Brief angehörig denkt, wo ja allerdings Aehnliches steht. Ebenso citirt Clemens (Strom. 3, 4) die Stelle 1. Joh. 1, 6 f. mit *φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ*, dagegen 2, 15 die Stelle 1. Joh. 5, 16 mit *ἐν τῇ μειζόνι ἐπιστολῇ*, zeigt also deutlich, dass er wenigstens noch einen kleineren kennt. Bei Tertullian aber findet sich von beiden keine Spur.

[3]) Wenn es bei Tert. adv. Jud. 2 heisst, dass Abraham amicus dei deputatus est, so ist diese aus Jes. 41, 8. 2. Chron. 20, 7 herstammende, schon dem Philo, dem Buch der Jubiläen und sicher der ganzen jüdischen Tradition eigene Anschauung schon früh auch den christlichen Schriftstellern geläufig geworden (vgl. 1. Clem. ad Cor. 10, 1. 17, 2 und nach ihm bei Clem. Alex. Paedag. 3, 2 und häufig in den Strom.), und es bedarf dafür einer Vermittlung von Jac. 2, 23 durchaus nicht. Alle anderen Reminiscenzen, die man gefunden haben will, ent-

ihn Clemens, der ihn weder citirt, noch eine Reminiscenz an ihn zeigt, kaum gekannt haben, da er den Bruder des Herrn zwar nicht, wie vielfach angenommen wird, mit dem Apostel Jacobus Alphaei identificirt, aber doch ohne Zweifel denselben im weiteren Sinne zu den Aposteln und den wahren Gnostikern rechnet (vgl. Euseb. h. e. 2, 1 und dazu § 36, 2, auch Strom. 1, 1. 6, 8), denen Christus ursprünglich die Wahrheit übergeben, also gar keinen Grund hatte, eine Schrift desselben von der Sammlung der apostolischen Schriften auszuschliessen[4]). Der Judasbrief, von dem wir noch nirgends eine Spur gefunden haben, wird auch bei Irenäus weder erwähnt noch benutzt; Tertullian bemerkt nur gelegentlich, dass Henoch apud Iudam apostolum testimonium possidet (de cultu fem. 1, 3), woraus wir sehen, dass er denselben zu den heiligen Schriften zählte, aber auch seinen Verfasser für einen Apostel hielt. Clemens führt ihn wiederholt an (Paedag. 3, 2. Strom. 3, 2) und lässt ihn prophetisch auf die Häresien seiner Zeit hinweisen; es erhellt aber keineswegs, dass er den Verfasser mit einem der Zwölfe identificirte, wie Tertullian gethan zu haben scheint. Trotzdem kann er diesen Bruder des gefeierten Jacobus, der sich als *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* an die Gemeinde wendet, im weiteren Sinne für einen Apostel gehalten haben. Es erhellt daraus nur, dass auch darum von einer geschlossenen Sammlung apostolischer Briefe nicht wohl die Rede sein konnte, weil der Kreis der Apostel damals noch kein streng

---

behren jeder Beweiskraft. Ganz anders steht es bei Irenäus, wo adv. haer. IV, 13, 4 sich freilich leicht ebenso erklären würde, aber die Verbindung mit Gen. 15, 6 in IV, 16, 2 zu einer wörtlichen Reproduction von Jac. 4, 23 führt, so dass die Annahme einer Bekanntschaft mit dieser Stelle schwer zu bestreiten ist. Dann aber dürfte auch das factum initium facturae (V, 1, 1) an Jac. 1, 18 erinnern.

[4]) Was man abgesehen von der Bezeichnung Abrahams als Freund Gottes (vgl. not. 3) als Beweis für eine Kenntniss des Jacobusbriefes anführt, wie die mit Jac. 5, 12 übereinstimmende Umbiegung des Spruches Matth. 5, 37, die Bezeichnung dessen, der das Liebesgebot erfüllt, als *βασιλικός* (vgl. Jac. 2, 8) und das *ἀποκυηθείς* von der Wiedergeburt (vgl. Jac. 1, 18), ist doch nicht durchschlagend. Allerdings behauptet nun Eusebius (h. e. 6, 14), dass Clemens in den Hypotyposen die ganze *ἐνδιαθήκη γραφή* kurz erklärt habe, *μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς*, allein schon diese ausdrückliche Nennung des Judasbriefes macht es sehr unwahrscheinlich, dass Eusebius wirklich an die sämmtlichen sieben gedacht hat; und wenn Photius (Bibl. cod. 109) von Erklärungen der paulinischen und katholischen Briefe redet, so ist das vollends viel zu allgemein, um daraus zu schliessen, dass er alle erklärt hat. Nun finden sich in den (nach Zahn aus den Hypotyposen stammenden, vgl. Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanon 3. Erlang. 1884) Adumbrationes thatsächlich nur 1. Petr., Judas, 1. u. 2. Joh. erklärt, deren Benutzung sich bei Clemens ausdrücklich nachweisen lässt; und wenn Cassiodor. in den instit. divin. lect. cap. 8 eben diese Briefe als in den Hypotyposen erklärt bezeichnet und nur offenbar irrthümlich statt des Judas- den Jacobusbrief meint, so ist durch seine speziellere Angabe die des Eusebius ohne Zweifel rectificirt und näher bestimmt.

abgegrenzter war. Wie in der Didache noch die reisenden Evangelisten Apostel heissen (vgl. auch Hermas Sim. IX, 15, 4 und dazu § 6, 1), so nennt Clemens auch den römischen Clemens Apostel (Strom. 4, 17) und ebenso den Barnabas (Strom. 2, 6 f.), obwohl er ihn ein ander Mal als einen ἀποστολικός bezeichnet, der einer von den Siebzig gewesen sei und ein Mitarbeiter des Apostel Paulus (2, 20; vgl. 5, 10 und die Stelle aus den Hypotyposen bei Euseb. h. e. 2, 1). Daher wird auch bei ihm ebensowohl der Brief des Clemens an die Corinther (Strom. 1, 7. 5, 12, 6, 8), wie der Barnabasbrief (2, 15) wiederholt ganz wie jede NTliche Schrift citirt. Aber auch abgesehen von der Art, wie sich dem Clemens dies vermittelte durch die Ausdehnung des Apostelbegriffs, waren ja mit den Evangelien und der Apostelgeschichte thatsächlich auch Schriften von Apostelschülern unter die heiligen Schriften aufgenommen; und wenn es doch bei der Normativität derselben zuletzt nur auf die Beurkundung echt apostolischer Lehre ankam, so konnte man ja auch von solchen Schriften gewiss sein, dass sie dieselbe treu und unverfälscht überlieferten, wie einst die mündliche Lehrüberlieferung der Apostel (§ 8, 1).

6. Aber es gab noch einen anderen Gesichtspunkt, unter dem sich der Kreis der heiligen Schriften N. T.'s noch mehr erweiterte. Schon seit Justins Zeiten gehörte die johanneische Apokalypse zu den συγγράμματα der Christen (§ 7, 4). Wohl rührte dieselbe von dem Apostel Johannes her; aber es war keineswegs die Beurkundung echt apostolischer Lehre in ihr, was dieser Schrift ihre Bedeutung für die Gemeinde gab, sondern die Weissagungen über die Zukunft des Gottesreiches. Dennoch konnte sie schon wegen ihres apostolischen Ursprungs nicht fehlen unter den Schriften, die nun das N. T. bildeten. Von Theophilus sagt uns Eusebius (h. e. 4, 24), dass er in seiner Schrift gegen Hermogenes ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις (vgl. ad Autol. 2, 28: δαιμὼν δὲ καὶ δράκων καλεῖται mit Apok. 12, 9), und bei allen Kirchenlehrern dieser Zeit wird sie als heilige Schrift citirt (Iren. adv. haer. IV, 20, 11. V, 26, 1. Tert. de praescr. haer. 33. adv. Marc. 3, 14. 4, 5. Clem. Paed. 2, 10. Strom. 6, 13). Nun kannte aber Clemens auch eine Apokalypse des Petrus, die er nach Eusebius (h. e. 6, 14) ebenso wie den Barnabasbrief in den Hypotyposen commentirt haben soll, und die ihm auch nicht weniger als die johanneische heilige Schrift sein konnte, wenn sie auch nur in den ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν citirt erscheint. Eben weil diese Apokalypsen trotz ihres apostolischen Ursprungs ihren eigentlichen Werth doch hatten in den Weissagungen, die sie enthielten und die nicht durch die apostolische Qualität ihrer Verfasser im Sinne von § 8, 1, sondern durch die ihnen zu Theil gewordenen Offenbarungen verbürgt waren, war gar kein Grund, eine

apokalyptische Schrift, die nicht von einem Apostel herrührte, zurückzuweisen. So wird denn bei Clemens der Hirte des Hermas vielfach als heilige Schrift angeführt (Strom. 2, 9. 6, 6); es ist eben der ἄγγελος τῆς μετανοίας (2, 17) oder die δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα, die darin θείως φησίν (1, 29, vgl. 2, 1). Es ist auch gar kein Grund, das καλῶς εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα, womit Irenäus (adv. haer. IV, 20, 2) eine Stelle des Hermas anführt, nicht als eigentliches Schriftcitat zu fassen. Wenn nach Tertullian die scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, nicht verdient, divino instrumento incidi (de pud. 10), so ist es doch auch bei ihm nur das Vorurtheil gegen ihren Inhalt, aber nicht ein prinzipieller Grund, der ihn zur Verwerfung bestimmt[1]).

7. Es hat sich somit ausreichend bestätigt, dass das N. T. am Ende des 2. Jahrhunderts keineswegs eine geschlossene Sammlung war (Nr. 1); aber es hat sich auch herausgestellt, warum das nicht der Fall sein konnte. Selbst wenn man von dem Gesichtspunkte aus, der zur Entstehung eines N. T.'s geführt hatte, eine prinzipielle Entscheidung darüber, was dazu gehören sollte, hätte treffen wollen, so fehlten dafür noch alle Voraussetzungen[1]). Aber es war ja auch garnicht mehr möglich, den Gesichtspunkt von der ausschliesslichen Gültigkeit der apostolischen als heiliger Schriften in der Bestimmung der Frage, welche Schriften zum N. T. gehören sollten, durchzuführen. Denn längst waren die Evangelien im Herkommen der Kirche heilige geworden, und unter ihnen gab es zwei nicht-

---

[1]) Wenn er aber sagt, dass die Schrift ab omni consilio ecclesiarum inter apocrypha et falsa judicatur, so ist das nichts als eine leidenschaftliche Uebertreibung, wie er im Grunde selbst beweist, wenn er bald darauf vom Hebräerbrief des Barnabas (Nr. 4) sagt, er sei utique receptior apud ecclesias illo apocrypho pastore moechorum (cap. 20). Denn darin liegt ja doch immmerhin, dass der Pastor auch hie und da receptus war, wie bei Irenäus, und es steht garnicht fest, dass Tert. selber sich de oratione 16 nur ironisch auf ihn beruft und nicht vielmehr in seiner vormontanistischen Zeit, wo er noch durch kein Vorurtheil gegen ihn eingenommen war, ihn ganz unbefangen selbst gebrauchte.

[1]) Zunächst war ja der Umkreis des als apostolisch Ueberlieferten keines wegs ein gleicher. Irenäus und Clemens kennen einen zweiten Johannesbrief, Tertullian nicht; Clemens und Tertullian kennen den Judasbrief, den Irenäus nicht kennt, wie dieser wieder den Jacobusbrief zu kennen scheint, den jene nicht kennen; Clemens kennt eine Apokalypse des Petrus, von der die Anderen nichts wissen. Selbst von dem gleichmässig Ueberlieferten steht nicht einmal überall fest, ob es apostolisch sei; der Hebräerbrief gilt in Alexandrien als paulinisch, in Nordafrica für eine Schrift des Barnabas; der Judasbrief hier für apostolisch, dort wahrscheinlich nicht. Aber es herrscht auch darüber nicht einmal Einstimmigkeit, wer zu den Aposteln gehört. Clemens zählt auch Jacobus, den Bruder des Herrn, ja den römischen Clemens und Barnabas zu ihnen, während Tertullian den letzteren sehr bestimmt von den Aposteln unterscheidet. Diese Differenzen sind aber noch garnicht einmal zum Bewusstsein gekommen, man diskutirt noch garnicht darüber, man braucht eben als apostolisch, was man als von den Aposteln in seinem Sinne herrührend kennt oder zu kennen meint, ohne darauf zu reflectiren, dass hierüber anderwärts anders gedacht wird.

apostolische. Die ebenfalls nicht apostolische Apostelgeschichte konnte man aus praktischen Gründen eben so wenig aufgeben, und doch machten andere Schriften, wie das *κήρυγμα Πέτρου*, wo sie bekannt wurden, denselben Anspruch, wie jene. Der Gesichtspunkt aber, unter welchem diese Urkunden der Geschichte des Christenthums unter die heiligen Schriften aufgenommen waren, war ohnehin ein ganz anderer, als der, unter welchem die apostolischen Urkunden heilige Schriften geworden waren; und wieder unter einem anderen machten sich die Apokalypsen mit ihren Offenbarungen geltend[2]). Man konnte sich also, selbst wenn man es gewollt hätte, garnicht über den Gesichtspunkt einigen, nach welchem die Auswahl des zum N. T. Gehörigen erfolgen sollte, da derselbe selbst bei den allgemein feststehenden Theilen des N. T.'s ein verschiedener war. Es lag aber auch durchaus kein Grund vor, diese Frage zu discutiren, weil die Verschiedenheiten, die sich nothwendig im Umfange des N. T. gebildet hatten, noch garnicht zum Bewusstsein gekommen oder irgend anstössig geworden waren. Die Kirche brauchte ja ihrerseits keine Schriftensammlung, um aus ihr erst zu entnehmen, was reine Lehre sei, was dann freilich vor Allem eine Einigung über die Quellen der wahren Lehre erfordert haben würde. Sie wies die häretischen Machwerke nicht darum zurück, weil sie zu einer solchen Sammlung nicht gehörten, sondern weil sie im Widerspruch standen mit der überlieferten Apostellehre, die sie jetzt nur aus ihren heiligen Schriften als göttlich beglaubigte nachweisen wollte. Was von irgend einem Gesichtspunkte aus den Anspruch machen konnte, zu diesen zu gehören und diesem Zwecke genügte, war willkommen; und das Bewusstsein des Besitzes wäre noch garnicht gestört worden, selbst wenn man erfahren hätte, dass der des Anderen weniger reich war. Darum konnte es zu einer Kanonbildung d. h. zur ausschliessenden Festsetzung

---

[2]) Es ist unbegreiflich, wie noch Ewald sagen konnte, man habe bei der Aufnahme in die NTliche Sammlung nur gefragt, ob eine Schrift das ächte Wort Christi und den von ihm ausgegangenen Geist enthalte, und darüber habe das Gefühl und das Urtheil der besten Christen, je früher die Zeiten waren, desto weniger irren können. Denn was Wort und Geist Christi sei, das war ja eben im Streit mit der Häresie controvers geworden, und nur um das sicher entscheiden zu können, war man ja gerade auf die Urkunden der apostolischen Zeit zurückgegangen. Wohin ein solches Prinzip geführt hätte, das zeigte ja eben das haltlose Urtheil des Tertullian über den Pastor des Hermas. Wenn aber Credner sagt, dass als Prinzip für das N. T. die unmittelbare oder mittelbare apostolische Abkunft gegolten habe, als Maxime für das Einzelne aber wesentlich das Herkommen, so gab es ja eben noch kein Herkommen in Betreff der als apostolisch geltenden Schriften; und der Begriff einer mittelbar apostolischen Abkunft war nur ein Auskunftsmittel, mit dem man über den Widerspruch des Herkommens in Betreff der Evangelien mit dem Gesichtspunkt, von welchem die Sammlung des N. T.'s ausgegangen war, sich hinweghalf. Wenn Tert. beim Hebräerbriefe gelegentlich auf das Herkommen reflectirt, so ist er es gerade, der ihm gegenüber das Prinzip der Apostolicität als solches geltend macht.

derjenigen Schriften, welche zum N. T. gehören sollten, garnicht kommen. Als aber das Bedürfniss einer solchen Festsetzung erwachte, da war die Kirche bereits durch ihre eigene Vergangenheit gebunden und an einer prinzipiellen Entscheidung gehindert. Gerade diese Zeit des werdenden Kanon hat der Folgezeit ein Erbe überliefert, das zu beständigen Zweifeln Anlass gab und eine prinzipielle Entscheidung schliesslich unmöglich machte [3]).

§ 10. Die Anfänge der Neutestamentlichen Kanonbildung.

1. Mit der gottesdienstlichen Lesung der Neutestamentlichen Schriften überhaupt (§ 8, 7), mit dem Bewusstsein, dass dieselben dem A. T. gegenüber ein Ganzes bildeten (§ 9, 1), entstand natürlich auch das Bedürfniss, diese Schriften in Handschriften zusammenzufassen, um aus ihnen im Gottesdienste vorlesen zu können. Damit war von selbst die Nothwendigkeit einer Entscheidung darüber gegeben, welche der umlaufenden Schriften in der Kirche gelesen werden und so den Rang heiliger, dem A. T. gleichstehender Schriften haben sollten. Nun besitzen wir zwar keine derartigen Handschriften aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts; aber in der alten syrischen Bibelübersetzung, der sogenannten Peschittho, die ohne Zweifel für den kirchlichen Gebrauch veranstaltet war, ersehen wir noch, welche NTliche Schriften damals in der syrischen Kirche gelesen wurden [1]). Es sind die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn paulinische Briefe mit dem Hebräerbrief, der 1. Petr., 1. Joh. und der

---

[3]) Hiernach muss die neuerdings gangbar gewordene Vorstellung, dass der NTliche Kanon zugleich mit der katholischen Kirche entstanden sei (vgl. z. B. Holtzmann, Einleitung) bestimmt bestritten werden. Auch die Ansicht Harnack's (vgl. s. Lehrb. d. Dogmengesch. Freiburg 1886), dass er zwar noch nicht in der antiochenischen und alexandrinischen, aber in der kleinasiatisch-römischen Kirche im Laufe des zweiten Jahrhunderts geschlossen sei und so bereits bei Irenäus und Tertullian als eine fertige Grösse erscheine, ist nicht erweislich. Alles, was er dafür anführt, trifft nur auf den Evangelienkanon zu. Die Voraussetzung, von der er ausgeht, dass man sich bei der Auswahl desselben an die althergebrachten Leseschriften anschloss, ist unrichtig, da die kirchliche Lesung der Briefe nachweislich erst die Folge ihrer Erhebung in den Rang heiliger Schriften war (§ 8, 7). Völlig unbegründet aber ist die Vorstellung beider, dass einzelne der überlieferten Schriften, wie der Hebräerbrief, Jacobus, 1. Petr. oder gar die Apokalypse erst für den Kanon nach den für ihn mafsgebenden Gesichtspunkten zurechtgemacht seien.

[1]) Die Meinung von J. D. Michaelis, dass die Uebersetzung den Hebräerbrief ursprünglich nicht enthalten habe, hat schon Hug gründlich widerlegt; aber seine eigene Ansicht, dass dieselbe ursprünglich alle unsere heutigen NTlichen Schriften enthalten habe und die in den Handschriften fehlenden erst im vierten Jahrhundert weggelassen seien, obwohl von Hilgenfeld wieder aufgenommen, ist völlig grundlos und bedarf keiner Widerlegung. Vgl. noch Wichelhaus, de Ni Ti antiqua quam Peschitho vocant libri IV. Hal. 1850.

Jacobusbrief. Bei dem Schwanken der Ordnung in den Handschriften können wir leider die ursprüngliche Ordnung nicht mehr ermitteln, sicher ist nur, dass der Hebräerbrief den paulinischen (freilich erst als letzter nach den Briefen an einzelne Personen) angefügt war, auch da wo die drei Briefe aus dem urapostolischen Kreise diesen vorangehen oder wo die Apostelgeschichte zwischen die paulinischen und sie tritt. Dass von den urapostolischen nur der erste Brief Petri und Joh. sich in der Uebersetzung findet, kann uns nicht Wunder nehmen, da wir von 2. Petr. auch bei den Kirchenlehrern am Ende des 2. Jahrhunderts keine Spur fanden und von den beiden kleinen johanneischen auch nur der zweite dort theilweise bekannt und gebraucht war. Aber bemerkenswerth ist, dass der Judasbrief, der dem Tertullian als apostolische Schrift bekannt war und von Clemens wiederholt benutzt wird, hier fehlt und dagegen der Jacobusbrief sich findet, der von keinem unter ihnen benutzt wird. Das Fehlen der Apokalypse aber kann nach Allem, was wir von dem Gebrauch und dem Ansehen dieser Schrift bisher gesehen haben, unmöglich dahin gedeutet werden, dass dieselbe in der syrischen Kirche nicht als apostolisch galt oder gar überhaupt als ein Buch, das nicht wirkliche Offenbarung enthielt, verworfen wurde. Vielmehr sehen wir daraus nur, dass dieses Buch in der syrischen Kirche nicht gottesdienstlich gelesen wurde, was bei der Schwerverständlichkeit seiner Gesichte und Weissagungen sowie daraus, dass die Lesung der apostolischen Schriften neben den evangelischen die Lehre der Apostel der Gemeinde gegenwärtig erhalten sollte, begreiflich genug ist.

2. Ohne Frage ist damals auch für die lateinisch redenden Gemeinden eine lateinische Bibelübersetzung veranstaltet worden; aber obwohl es scheint, dass schon der alte Uebersetzer des Irenäus und Tertullian eine solche gemeinsam gebraucht haben, so ist es doch selbstverständlich unmöglich festzustellen, welchen Umfang oder gar welche Ordnung dieselbe gehabt hat. Dafür besitzen wir aus der lateinischen Kirche ein höchst merkwürdiges Dokument, welches den ersten uns bekannten Versuch darstellt, den Kreis NTlicher Schriften, welche öffentliche kirchliche Geltung haben sollen, bestimmt abzugrenzen und insofern den ersten Versuch einer eigentlichen Kanonbildung in der Kirche. Es ist das sogenannte Muratorische Fragment. Allerdings ist Ursprung und Zeit desselben sehr ungewiss; allein dass es in diese Zeit des werdenden Kanon hineingehört und aus der lateinischen Kirche stammt, erhellt aus ihm selbst klar genug.

Das Fragment ist zuerst von Lud. Ant. Muratori (Antiquitates italicae med. aevi 1740. III, p. 851 ff.) herausgegeben aus einer aus dem Kloster Bobbio stammenden, dem 8., spätestens dem 9. Jahrhundert angehörigen Pergament-

handschrift der Ambrosiana in Mailand, darnach mehrfach neu verglichen und edirt (vgl. S. P. Tregelles, Canon. Murat. ed. Oxford 1867 und Harnack in Brieger's Zeitschrift für Kirchengesch. III. 1879, p. 595 ff.). Der Anfang fehlt und das Latein ist an vielen Stellen so völlig unverständlich, dass es zu den mannigfachsten Erklärungsversuchen reizt. Ob es eine ungeschickte Uebersetzung aus dem Griechischen ist, wie Hug, Tregelles, Mangold und namentlich Hilgenfeld annehmen, obwohl das Wortspiel fel cum melle dies doch recht unwahrscheinlich macht, oder ob es nur die durch skotisch-englische Aussprache und die Orthographie des 9. Jahrhunderts entstellte lingua vulgata ist, wie sie namentlich in Africa gesprochen wurde, was Credner nachzuweisen sucht, oder ob die Dunkelheiten hauptsächlich durch Textverderbnisse entstanden und durch Conjectur aufzuhellen sind, darüber wird immer noch gestritten. Die Ansicht des ersten Herausgebers, dass das Schriftstück von dem römischen Presbyter Cajus herrühre, ist nur noch von Volkmar vertheidigt worden. Die Zeitbestimmung entnimmt man gewöhnlich der Notiz des Fragments, dass der Pastor des Hermas nuperrime nostris temporibus sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus geschrieben sei und setzt es, da Pius bis in die zweite Hälfte der 50er Jahre Bischof war, meist in das letzte Viertel des 2. Jahrhunderts (Wieseler: 170, Credner, Harnack: 170—90, Volkmar: nach 190; unmittelbar vor oder gleichzeitig mit Irenäus: Hesse, Hilgenfeld). Doch ist nicht zu übersehen, dass diese Zeitbestimmung nach dem Zusammenhange nur den weiten Abstand des Pastor von der apostolischen Zeit ausdrücken soll; und wenn Irenäus von der Apocalypse, die nach ihm unter Domitian verfasst ist, sagen konnte, sie sei *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* geschaut (adv. haer. V, 30, 3), so hindert nichts, auch bis in den Anfang des dritten Jahrhunderts hinabzugehen, wieHug wollte. Auch darüber, ob das Fragment aus der römischen Kirche oder aus Nordafrica stammt, worauf schon die Sprache zu führen scheint und manche Berührungen gerade mit den Ansichten Tertullians, wird noch gestritten; ebenso, in welchem Zusammenhange und zu welchem Zweck der Verfasser auf seine Erörterungen über die NTlichen Schriften kam. Vgl. über das Fragment R. Wieseler, Stud. u. Krit. 1847, 4. v. Gilse, disputatio de antiquissimo libr. sacr. nov. foed. catalogo, Amst. 1852. Laurent, Neutestamentl. Studien, Gotha 1866. Hesse, das Muratorische Fragment, Giessen 1873. Harnack a. a. O. 1879 p. 358 ff. Overbeck, zur Gesch. des Kanons, Chemnitz 1880.

Zweifellos ist zunächst, dass der Verfasser die vier Evangelien anerkennt und über ihre Entstehung nähere Kunde giebt, wenn auch nur der Abschnitt über Lucas und Johannes vollständig erhalten ist. Ausdrücklich hebt er hervor, dass trotz ihrer Verschiedenheiten namentlich im Eingange sie in Einem Geiste alle Hauptthatsachen des Lebens Jesu, sowie seine Wiederkunft in Herrlichkeit bezeugen[1]). Den Evangelien schliesst

[1]) Dass er erst die Echtheit des vierten Evangeliums aus dem johanneischen Briefe begründen oder gar vertheidigen wolle, wie vielfach behauptet wird (vgl. noch Mangold), ist ein offenbares Missverständniss, da er umgekehrt aus der vermeintlichen Rückweisung auf das Evangelium im Eingange des Briefes erklärt, weshalb sich in den Briefen so manche Reminiscenzen an das Evangelium finden.

er unmittelbar die von Lucas geschriebenen Acta Apostolorum an und geht dann zu den Paulusbriefen über. Er betrachtet die Briefe an die Corinther, Galater und Römer als die wichtigsten und charakterisirt kurz deren Inhalt, weil sie die ausführlichsten sind. Dann hebt er hervor, dass Paulus nach dem Vorgange des Johannes, der in der Apokalypse in den sieben namentlich genannten Gemeinden sich an die ganze Kirche gewandt habe, in den sieben Gemeinden, an die er (und zwar in der Ordnung: Cor., Eph., Phil., Col., Gal., Thess., Röm. und an zwei wiederholt) schrieb, die ganze Kirche erkennen lasse. Er fühlt also noch das Bedürfniss zu erklären, mit welchem Recht die an einzelne Gemeinden gerichteten Schreiben jetzt als ein Gemeinbesitz der Kirche angesehen werden. Noch stärker ist das der Fall bei den vier Briefen an einzelne Personen, die Paulus pro affectu et dilectione schrieb und die nun doch in honore ecclesiae catholicae seien, weil sie für die ecclesiastica disciplina mafsgebend und so sanctificatae sind[2]). Ueberhaupt handelt es sich in diesem ganzen grösseren Theil noch garnicht um die Frage der Anerkennung, die bei den Evangelien, den Actis und den Paulusbriefen eine selbstverständliche ist. Nur am Schlusse werden einige untergeschobene Paulusbriefe ausgeschlossen, über deren Ausschluss aber, weil es häretische Machwerke sind, in der Kirche kein Zweifel sein kann[3]).

3. Von den Schriften aus dem urapostolischen Kreise fehlt der Hebräerbrief gänzlich, weil er, wie bei Irenäus und Tertullian, als keinesfalls apostolisch nicht in Betracht kommt, wie auch von den Briefen des Clemens und Barnabas keine Rede ist. Es erhellt daraus, dass wenigstens für die Briefe der Grundsatz der Apostolicität geltend gemacht werden soll. Darum ist auch der Judasbrief, der neben der schon beim Evangelium erwähnten Zweiheit johanneischer Briefe als in der Kirche zweifel-

---

Die Notizen über seine Entstehung haben aber so wenig eine derartige Tendenz wie die über das Lucasevangelium.

[2]) Dass irgendwo ihre Aufnahme angefochten oder ihre paulinische Abkunft zweifelhafter wäre, davon liegt in den Worten sicher nichts; auch kann ich nicht mit Harnack annehmen, dass hier ein neues Prinzip für die kirchliche Geltung aufgestellt werde. Man übersieht gewöhnlich, dass der Brief an Philemon ganz in dieselbe Kategorie mit den sogen. Pastoralbriefen gestellt wird. Es handelt sich lediglich darum zu erklären, wie offenbare Privatbriefe in der Kirche den Rang heiliger Schriften erhalten konnten.

[3]) Es sind eine ep. ad Laodicenses und eine ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest, weil fel cum melle misceri non congruit. Der Laodicenerbrief war offenbar eine Fiction auf Grund von Col. 4, 16 f., wobei jedoch vielleicht nur an den von Marcion verstümmelten und als Laodicenerbrief bezeichneten Epheserbrief gedacht ist; bei dem Alexandrinerbrief an den Hebräerbrief zu denken ist ganz unmöglich, da dieser weder den Namen des Paulus trägt, noch von irgend einem für marcionitisch gehalten werden konnte, noch nach Alexandrien gerichtet sein kann. Vgl. § 31, 5.

los gültig erscheint, sicher wie bei Tertullian als apostolisch gedacht. Allerdings aber scheinen diese Briefe (epistola sane Judae et superscriptio Johannis duas in catholica habentur) mehr als ein Anhang zu der apostolischen Briefsammlung betrachtet zu werden, weil es als die eigentliche Aufgabe der Urapostel erschien, die Thaten und Worte Jesu in den Evangelien zu überliefern, weshalb ja auch schon beim vierten Evangelium ausdrücklich bevorwortet war, dass es nicht wunderbar sei, si Johannes singula etiam in epistulis suis proferat (Nr. 2 not. 1), und hier in dem jedenfalls verschriebenen superscriptio irgendwie darauf zurückgewiesen wird[1]). Daraus erklärt sich wohl auch das räthselhafte Schweigen über den ersten Petrusbrief. Sehr wohl möglich ist es nemlich, dass der erste Petrusbrief in dem leider fehlenden Abschnitt über das Marcusevangelium erwähnt war, das hier, wie überall, auf die Mittheilungen des Petrus zurückgeführt sein wird. Dann aber wird auch dort nicht unbemerkt geblieben sein, dass in diesem Briefe so manches von Worten Christi, wie aus seiner Leidensgeschichte wiederholt war[2]). Gerade wenn dort von ihm und seinem Verhältniss zum Evangelium ausführlicher gehandelt war, konnte er hier übergangen werden, während das unbestimmte epistulae suae, dessen beim Johannesevangelium gedacht war, hier ausdrücklich als eine duas Johannis bezeichnet werden musste[3]). Zweifellos ist, dass neben

---

[1]) Vielleicht erklärt sich auch das noch immer unerklärte et (wohl: ut) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, das, als Anerkennung einer ATlichen Schrift genommen oder gar als Analogie dafür, dass die Johannesbriefe, die doch gar keinen Namen tragen, von Freunden ihm zu Ehren geschrieben seien, hier immer unbegreiflich bleibt, am einfachsten daraus, dass die Urapostel als die Freunde Christi, des zweiten Salomo, gedacht sind, welche ausser dem, was sie von seinen Worten aufgezeichnet haben, noch zu seiner Ehre Einiges in diesen Briefen geschrieben haben. Dass aber deshalb diese Briefe ihrer Echtheit nach zweifelhafter waren, oder nur eine zweite Klasse in Betreff der Kanonicität bildeten, davon kann gar keine Rede sein. Was habetur in ecclesia, ist ohne Frage receptum und sanctificatum.

[2]) Vielleicht geht der Rest, der von diesem Abschnitte aufbehalten ist: quibus tamen interfuit, et ita posuit, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, auf Marcus, dessen Evangelium doch nirgends in der Ueberlieferung zugleich auf seine Augenzeugenschaft zurückgeführt wird, und dessen Anhang, selbst wenn ihn der Verf. des Fragm. schon kannte, doch zu unerheblich ist, um besonders charakterisirt zu werden, sondern wie schon Laurent ahnte, ohne die richtige Beziehung zu erkennen, auf Petrus, der sich 1. Petr. 5, 1 *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* nennt, und in der That 1, 18 f. 2, 21—24 sein Todesleiden mit lebendiger Anschaulichkeit beschreibt, seine Auferstehung 1, 3 (vgl. 1, 21) als selbsterlebte erwähnt. Dass die Art, wie man seine Erwähnung oder gar die Erwähnung beider Petrusbriefe früher durch Conjectur in das Fragment hineinbringen wollte, reine Willkür sei, darf heute als zugestanden gelten; und dass er wegen seiner Adresse an einzelne Gemeinden ausgeschlossen sei, wie Harnack will, halte ich für ganz unmöglich.

[3]) Es erhellt daraus, dass davon nicht die Rede sein kann, hier an den zweiten und dritten Brief zu denken, und bei dem Plural epistulae an den ersten allein, wie Credner, Hesse, Hilg. wollten. Der dritte Brief, von dem wir noch

der Apokalypse des Johannes, die schon bei den Paulusbriefen erwähnt war, hier noch die des Petrus recipirt wird, die wir auch von Clemens gekannt fanden. Wenn dabei bemerkt wird, dass Einige dieselbe nicht in der Kirche gelesen haben wollen, so wird das denselben Grund gehabt haben, aus welchem die syrische Kirchenbibel die Johannesapokalypse nicht aufgenommen hatte (Nr. 1)[4]). Das tantum in der Aussage über die Apokalypsen richtet sich aber ausdrücklich gegen die Apokalypse des Hermas, die wir bei Irenäus und Clemens gebraucht und selbst bei Tertullian nur aus ganz subjectiven Gründen, wo ihm ihr Inhalt nicht passte, verworfen fanden[5]). Der Verfasser macht nemlich bestimmt den Grundsatz geltend, dass auch apokalyptische Schriften, ganz abgesehen von dem Werth ihres Inhalts, nur wenn sie von Aposteln herrühren, Anspruch auf den Charakter officiell kirchlicher Schriften haben, d. h. es wird auch auf die kirchliche Geltung der apokalyptischen Schriften der Grundsatz ausgedehnt, den Tertullian ausdrücklich und unser Fragment thatsächlich für die epistolischen geltend macht, während für die geschichtlichen Schriften dieser Grundsatz doch nicht mehr durchzuführen war. Wahrscheinlich war es die montanistische Bewegung, die auf diesem Punkte zur Vorsicht gemahnt hatte. Wenigstens wird zum Schlusse noch ausdrücklich erklärt, dass von den Gnostikern und Montanisten überhaupt nichts aufgenommen werde[6]).

---

nirgends Kenntniss gefunden haben, war ja ohnehin zur Aufnahme in die Kirchenbibel wenig geeignet, da für ihn keine Gründe sprachen, wie für die paulinischen Privatbriefe.

[4]) Da in den jedenfalls irgendwie verderbten Worten: apocalypse etiam Johannis et Petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt die Beziehung des quam auf die letztere allein immer etwas sehr Auffallendes hat, so bleibt sogar die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass dies legi nolunt ursprünglich von beiden Apokalypsen galt. Dass aber die eine oder beide dadurch in eine zweite Klasse der Gültigkeit gesetzt seien, ist ganz irrig.

[5]) Diese Verwerfung theilt nun freilich unser Verfasser durchaus nicht, da er ausdrücklich sagt: legi eum (pastorem) quidem oportet, was sich aber natürlich nicht auf die gottesdienstliche Lesung bezog, womit er ohne Frage officielle kirchliche Geltung bekommen hätte, sondern auf die Privatlectüre. Das Buch wird aber nicht nur zu lesen gestattet; der Verfasser gehört offenbar zu denen, von denen Eusebius sagt: *ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέχριται* (h. e. 3, 3). Dagegen bezieht es sich auf die, bei denen es, wie Eusebius hinzufügt, *ἐν ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον* war, wenn er ausdrücklich erklärt, dass es se publicare in ecclesia in finem temporum nicht darf, weil es weder zu der abgeschlossenen Zahl der (ATlichen) Propheten gehört, noch inter apostolos, da es eben ein ganz modernes Buch sei (vgl. Nr. 2).

[6]) Die hier erwähnten Personen und Schriften enthalten im Einzelnen manches Dunkle. Ueberaus ingeniös hat Harnack nachzuweisen gesucht, dass hier auch das Diatessaron Tatians (§ 7, 6) verworfen werde (vgl. Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche. 1874, p. 276 ff. p. 445 f. 1875. p. 201 f.). Sollte sich diese Vermuthung bewähren, so würde daraus ja zunächst nur folgen, dass Tatian inzwischen in den Ruf eines Häretikers gekommen war. Aber das ganze Unternehmen, an Stelle oder neben den vier kirchlichen Evangelien einer Evangelienharmonie officielle Geltung zuzusprechen, musste dem an straffere kirchliche Formen gewohnten Abendlande bedenklich erscheinen.

4. Dass im dritten Jahrhundert sich im Abendlande in Betreff der Anerkennung der NTlichen Schriften etwas Wesentliches geändert habe, lässt sich nicht erweisen. Zwar ist es herrschende Annahme, dass der römische Presbyter Cajus die Johannesapokalypse verworfen und für ein Werk des Cerinth erklärt habe; aber die von Eusebius (h. e. 3, 28) angeführte Stelle sagt dies doch keineswegs. Er sagt nur, dass Cerinth *δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδιδαγμέναι* lügenhaft erdichtet habe und führt dann fleischliche Vorstellungen über das 1000jährige Reich an, die der Apokalypse ganz fremd sind und die er ihm ausdrücklich als einem *ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τ. θεοῦ* zuschreibt[1]). Hippolytus scheint sogar eine Schrift de apocalypsi (Hieron. de vir. ill. 61) geschrieben zu haben und citirt sie in seiner Schrift de Antichristo als Schrift des Apostel Johannes, wie auch Cyprian (ep. 63) und Lactanz (epit. 42). Der Hebräerbrief wird von Hippolyt, ebenso wie von Irenäus, für nichtpaulinisch erklärt (Phot. Bibl. cod. 121. 232), und Cajus v. Rom schliesst ihn aus der Zahl der paulinischen Briefe aus, deren er nur dreizehn zählt (Euseb. h. e. 6, 10). Selbst die novatianische Partei, die den lapsis die Wiederaufnahme verweigerte, hat von den ihnen so günstigen Stellen Hebr. 6, 4. 10, 26 keinen Gebrauch gemacht. Cyprian zählt noch, ganz wie der muratorische Kanon, sieben Gemeinden, an die Paulus (adv. Iud. 1, 20. de exhort. mart. 11) wie der Apokalyptiker geschrieben habe, und so noch Victorin am Ende des Jahrhunderts. Das Abendland hat also bis zu dieser Zeit von einer paulinischen Herkunft des Hebräerbriefes nichts gewusst und ihn darum nicht in seinem N. T. gehabt. Auch von den Briefen aus dem urapostolischen Kreise werden bei Cyprian nur 1. Petr. (ep. 58) und 1. Joh. (ep. 28. 69) angeführt; doch beruft sich zu seiner Zeit auf dem Concil zu Carthago 256 ein Bischof Aurelius auf 2. Joh. 10 f. mit der Formel Johannes in epistola sua.

5. Origenes spricht es ausdrücklich aus, dass die *θεῖαι γραφαί* des A. und N. T.'s die eigentlichen Beweisquellen für die christliche Lehre sind,

[1]) Es ist hier freilich nicht von Offenbarungen die Rede, die Cerinth als einer der grossen Apostel empfangen haben wollte, wie Baur und Volkmar annahmen, auch nicht von der Apokalypse des Petrus, wie Credner wollte, sondern die angeblich von einem grossen Apostel geschriebenen Offenbarungen sind ohne Zweifel die der Johannesapokalypse, die eben Cerinth missdeutet hat, weil ihm die heiligen Schriften (in ihrem wahren Sinne) verhasst waren. Dass Dionysius v. Alexandrien (bei Euseb. 7, 25) unter denen, welche die Apokalypse als ein Werk des Cerinth verwarfen, kirchliche Autoritäten, wie den Cajus, gemeint habe, sagt er nicht, und ist ganz unwahrscheinlich. Auch Eusebius hat ihn schwerlich dahin verstanden, da er dies sicherlich bei seinen Erörterungen über die Johannesapokalypse erwähnt hätte, und gewiss nicht Theodoret (fab. haer. 2, 3), der dem Cerinth sogar selbst jene angeblichen *ἀποκαλύψεις* zuschreibt.

sofern die heiligen Bücher nicht *συγγράμματα* von Menschen, sondern *ἐξ ἐπινοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος* geschrieben seien (de princ. 4, 1. 9)[1]). Damit ist der Gesichtspunkt, unter welchem diese Bücher später als der Kanon bezeichnet wurden, bereits klar angedeutet, aber dass er selbst sie schon so genannt habe, ist doch sehr zweifelhaft. Bei ihm ist der *κανὼν τῆς Ἰησ. Χριστ. κατὰ τὴν διαδοχὴν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας* (de princ. 4, 9) noch ganz wie am Ende des zweiten Jahrhunderts die Summe der apostolischen Lehre, die ecclesiastica regula sind ihm die apostolicae traditiones; allein freilich sind ihm diese schon ganz wesentlich in den libri ecclesiastici (vgl. de princ. praef. 8) enthalten, weshalb das exire de regula fidei ihm schon wesentlich gleichbedeutend ist mit dem Hören auf die sermones, qui sunt extra scripturam (ser. 46 in Matth.)[2]). Dann ist freilich unbedingt nothwendig, genau zu wissen, welche Schriften zur scriptura gehören und Origenes ist der Erste, der sich a. a. O. ganz prinzipiell darüber ausspricht, dass darüber die prima et ecclesiastica traditio entscheidet, dass also nur die scripturae dazu gehören, in quibus omnis christianus consentit et credit, die *ἐν πάσαις ἐκκλησίαις πεπιστευμέναι εἶναι θεῖαι* (in Joh. 1, 4, vgl. Cels. 3, 45. de princ. 4, 1), die *ὁμολογούμενα* oder *ἀναντίῤῥητα*. So entsteht der Gegensatz der *κοινὰ καὶ δεδημοσιευμένα βιβλία* und der *ἀπόκρυφα* (in Matth. tom. 10, 18, vgl. ser. 46 in Matth.: secretae et non vulgatae, in quibus aut pauci sunt credentes aut nullus). In letzterem Begriff liegt also an sich noch keine Andeutung von etwas Verwerflichem

---

[1]) Origenes kennt auch noch die alte Eintheilung der *γραφή* oder der *ἐνδιάθηκοι* (im dialog. de recta fide sect. 5 auch *ἐνδιάθετοι* genannten) *βίβλοι* (bei Euseb. h. e. 6, 25) in Gesetz und Propheten, apostolische Schriften und Evangelien (hom. in Gen. 16, in Ierem. 19, 3), obwohl natürlich auch hier nicht von einer Sammlung unter dem Namen *ὁ ἀπόστολος* die Rede ist, da sonst auch die ATlichen Schriften mit Ausschluss des *νόμος* als *ὁ προφήτης* bezeichnet sein müssten (vgl. § 9, 1. not. 3).

[2]) Noch Hilgenf. behauptet freilich, dass schon Orig. den Ausdruck *κανών* und *κανονικά* von den biblischen Schriften gebraucht habe. Allein, da derselben nirgends in seinen griechisch erhaltenen Schriften vorkommt und sich überhaupt erst ein volles Jahrhundert später, auch nicht bei Eusebius, nachweisen lässt, so bleibt es doch überwiegend wahrscheinlich, dass erst der Uebersetzer den Ausdruck canon, scripturae canonicae, libri canonizati in seine Werke eingetragen hat. Auffallend ist freilich, dass daneben ser. 117 in Matth. der Ausdruck liber regularis vorkommt; und unmöglich wäre es nicht, dass ihm *κανών* bereits die kirchliche Ueberlieferung hiess, sofern sie für die Bestimmung, welche Schriften heilige seien, normgebend war (vgl. hom. in Jos. 2, 1), und *κανονικά* diejenigen Bücher, welche nach dieser Norm in der Kirche gültig waren (vgl. § 11, 5). Keinesfalls ist daran zu denken, dass der Ausdruck bei ihm oder irgend Jemand auf eine festbestimmte Normalzahl für die Bestandtheile der *καινὴ διαθήκη* hinweist, wie Mangold meint. Dass zu Origenes Zeit von einer solchen noch garnicht die Rede sein kann, ist nach allem über seine Stellung zum N. T. weiter Auszuführenden zweifellos; und eben darum kann er auch den Begriff des *κανών* im späteren Sinne, in dem es eine geschlossene Sammlung bezeichnet, nicht gebraucht haben.

oder Häretischem, sondern nur der Gegensatz gegen die officielle Anerkennung durch die Gesammtkirche, die sie allgemein bekannt macht, während, was diese Anerkennung nicht erlangt, im engeren Kreise und damit im Verborgenen bleibt[3]). Ausdrücklich warnt Origenes auf Grund von 1. Thess. 5, 21, alles Apokryphe zu verwerfen; allein um derer willen, welche nicht geschickt sind, das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, bleibt es dabei, dass nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonistas scripturas (ser. 28 in Matth.). Es ist also klar, dass Origenes bereits zu der Einsicht gekommen ist, wie sich ein materiales Prinzip für die Bestimmung der normgebenden Schriften nicht aufstellen lasse, und darum bei dem formalen der allgemeinen Anerkennung stehen bleibt. Aber auch dieses erforderte eine doppelte Einschränkung. Vieles, was auf diesem Wege nicht als normgebend erklärt werden konnte, war doch durchaus werthvollen Inhalts; wenn also auch seine Anerkennung nicht gefordert werden konnte, so durfte einer, der sich der Unterscheidungsgabe zwischen Wahrem und Falschem bewusst war, es doch für seine Person immerhin als Bestätigung der Wahrheit gebrauchen, freilich, indem er seine Anerkennung anheimstellte. Wichtiger aber ist, dass da, wo Origenes etwas für apostolisch hält, er es ohne jede Clausel ad confirmationem dogmatum gebraucht, auch wenn es keineswegs die ecclesiastica traditio und die allgemeine Anerkennung für sich hat. Darin liegt noch deutlich die Anerkennung, dass ursprünglich das Apostolische als solches normgebend sein sollte. Da aber thatsächlich das Prinzip der Apostolicität den Evangelien und der Apostelgeschichte gegenüber nicht durchgeführt

---

[3]) Schon Marc. 4, 22 ist das *ἀπόκρυφον* der Gegensatz gegen das *ἐλθεῖν εἰς φανερόν*, das nach Matth. 10, 26 f. eintritt, wenn das im engsten Kreise Geredete veröffentlicht wird. Schon Clem. Hom. 3, 38 ist von den *παρὰ Ἰουδαίοις δημόσιαι βίβλοι* die Rede (vgl. Valent. bei Clem. Strom. 6, 6). Clemens von Alexandrien gebraucht den Ausdruck bereits von einer Schrift der Häretiker, aus der diese ein Dogma ableiten (Strom. 3, 4 *ἐῤῥύη αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου*), ohne dass in ihm etwas Anderes zu liegen braucht, als dass dieselbe in der Kirche weder bekannt noch anerkannt ist. Selbst wenn Tertullian sich über den apocryphus pastor moechorum entrüstet (de pudic. 20), so zeigt Cap. 10 (inter apocrypha et falsa), dass in jener Bezeichnung an sich ein Urtheil über den Inhalt der Schrift noch nicht liegt, sondern nur der Gegensatz zu dem receptum. Dasselbe gilt von dem *πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν ἃ ἔπλασαν* (scil. d. Häretiker) bei Iren. I, 20, 1. Für Origenes ist aber besonders zu erwägen, dass der Unterschied ihm eine hohe Bedeutung hatte fürs A. T. Er sagt in der praefat. in Cant., es seien einige Schriften *ἀπόκρυφα* geworden dadurch, dass der heilige Geist sie e medio abstulit, weil sie einiges das menschliche Fassungsvermögen Uebersteigende enthielten. Bei Anderen findet sich multa in eis corrupta et contra fidem veram. Darum konnten sich die Apostel und Evangelisten wohl ihrer bedienen (vgl. auch in Matth. tom. 10, 18), weil sie durch den heiligen Geist wussten, was in ihnen anzunehmen und zu verwerfen sei; für uns aber, die wir nicht dieselbe Fülle des Geistes haben, gilt die Regel: non transeundi sunt termini, quos statuerunt patres nostri.

werden konnte, so blieb für die Bildung eines Kanon nur das Traditionsprinzip übrig, das nun seinerseits überall da durchbrochen werden musste, wo erst spät und allmählig Apostolisches in Gebrauch gekommen war.

6. Auch für Origenes sind natürlich die vier Evangelien *μόνα ἀναντίῤῥητα ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ* (bei Euseb. h. e. 6, 25). Quattuor tantum evangelia sunt probata, e quibus sub persona domini proferenda sunt dogmata, worin noch hervortritt, wie in den Evangelien die Herrenworte das eigentlich Kanonische waren. Nihil aliud probamus nisi quod ecclesia, quattuor tantum evangelia recipienda (hom. 1 in Luc.). Ganz ausserhalb dieses Evangelienkanon stand das Hebräerevangelium; aber wo Origenes darin ein ihm zusagendes Wort fand, hat er sich durchaus nicht gescheut, es mit der zur Wahrung seines Prinzips nothwendigen Klausel (Nr. 5) anzuführen[1]). Selbst aus einem Buche, wie dem *ἐπιγεγραμμένον κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον* oder dem *βίβλος Ἰακώβου* (d. h. dem apokryphischen Protevangelium Jacobi), hat er sich die Vorstellung angeeignet, dass die sogenannten Brüder Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe waren (vgl. zu Joh. 2, 12 in Matth. tom. 10, 17 und dazu § 36, 3), ohne damit über den sonstigen Werth dieser Schriften irgend etwas auszusagen. Zu dem Evangelium des Lucas gesellten sich auch ihm die *πράξεις* desselben Verfassers (bei Euseb. h. e. 6, 25). Dagegen sagt er von dem noch von Clemens gebrauchten *κήρυγμα Πέτρου* (§ 9, 3. not. 2), es werde nicht gehalten inter libros ecclesiasticos; es sei auch nicht eine Schrift des Petrus oder eines anderen inspirirten Mannes (de princ. praef. 8)[2]). Die dreizehn paulinischen Briefe hat Origenes

---

[1]) Vgl. in Joh. tom. 2, 6: *ἐὰν δὲ προσίσταί τις*; in Ierem. hom. 15, 4: *εἰ δέ τις παραδέχεται*; in Matth. tom. 15, 14: si tamen placuit alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. Der contr. Cels. 7, 44. de orat. 14 angeführte Ausspruch Christi ist schwerlich aus dem Hebräerevangelium, sondern die ihm aus Clem. Strom. 1, 24 (vgl. § 7, 6. not. 2) bekannte traditionelle Umbildung von Matth. 6, 33, auch das Wort von den *τραπεζῖται* (in Joh. tom. 19, 2) hat er aus Clemens (Strom. 1, 28). Dass er das Evangelium der Aegypter benutzt hat, wie Credner behauptet, lässt sich durchaus nicht nachweisen, da er es hom. 1 in Luc. ausdrücklich unter den häretischen nennt, wie das Evangelium juxta duodecim apostolos, das Evangelium des Basilides und, wenn auch weniger entschieden, das Evangelium secundum Thomam und juxta Matthiam. Wenn Sabellius es gebraucht hat (Epiph. haer. 62, 2), so hat er eben zu denen gehört, die das Wahre und Falsche in dem Ausserkanonischen nicht zu scheiden wussten (Nr. 5). Auch aus den Acta Pauli stellt er in Joh. tom. 20, 12 anheim, ein Herrenwort anzunehmen (*παραδέχεσθαι*), wie ihm auch de princ. I, 2, 3 ein dort erhaltenes Pauluswort recte dictus videtur, obwohl er ihm sofort ein Wort des Johannes als excelsius et praeclarius gegenüberstellt.

[2]) Obwohl diese Schrift hier in der Uebersetzung doctrina Petri genannt wird, so ist es doch ohne Frage dieselbe, von welcher er in Joh. tom. 13, 17 redet und von welcher er dort ausdrücklich sagt, es sei noch zu untersuchen, ob sie *γνήσιον* oder *νόθον* oder *μικτόν* sei. Das kann sich natürlich nicht auf die Echtheit im Sinne ihres Ursprungs beziehen, da er ja ihre apostolische Herkunft be-

sämmtlich namentlich angeführt, obwohl er sie nirgends aufzählt. Auch der Hebräerbrief war ihm von den *ἀρχαῖοι ἄνδρες* (Pantänus und Clemens) als paulinisch überliefert, es fehlte auch nicht an Gemeinden, die ihn als paulinisch brauchten, wenn es auch nur einzelne waren. Er selbst hielt ihn nur für mittelbar paulinisch, sofern ein Schüler die *νοήματα τοῦ ἀποστόλου* in ihm in Worte gefasst hatte (bei Euseb. h. e. 6, 25). Aber in diesem indirecten Sinne war er auch ihm paulinisch; und so hat er ihn oft genug ohne weiteres als paulinisch citirt, obwohl ihm zweifellos bekannt war, dass er durchaus nicht in allen Gemeinden Geltung hatte und so nicht *δεδημοσιευμένον* war. Aber soweit man ihn für paulinisch hielt, that dies nach seinen Grundsätzen (Nr. 5) dem autoritativen Gebrauche keinen Abbruch, nur musste er, wenn man den Brief nicht für paulinisch hielt, seine Anerkennung anheimstellen[3]).

7. Ganz klar hat Origenes seine Grundsätze durchgeführt bei den Briefen des Petrus. Petrus, sagt er, *μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην κατα-λέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέρα· ἀμφιβάλλεται γάρ* (bei Euseb. h. e. 6, 25). Dies Bedenken bezieht sich aber wohl nicht auf die Echtheit in unserem Sinne, sondern auf seine Anerkennung als Homologumenon, die man mit Recht bestreiten konnte. In der That haben wir von diesem zweiten Briefe noch nirgends etwas gehört, nirgends ihn citirt gefunden. Erst sein Zeitgenosse Firmilian von Caesarea sagt in seiner epist. ad Cyprian., dass Petrus und Paulus in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt (epp. Cypr. 75), was doch nur auf unseren zweiten Brief gehen kann. Origenes aber hat an der petrinischen Abkunft des Briefes nicht gezweifelt und hat eben darum ihn ohne weiteres zur scrip-

---

stimmt verneint und da ja in dieser Beziehung auch ein *μικτόν* undenkbar wäre, sondern nur auf den Inhalt, welcher, wie bei so manchem Apokryphischen (Nr. 5), keineswegs nothwendig ein verwerflicher war, der sich unwahrer Weise für echt apostolische Lehre ausgab (*νόθον*). Mit Unrecht hat man (vgl. noch L. Schulze u. Holtzmann) hieraus geschlossen, dass Origenes drei Klassen annehme, nach welchen die überlieferten Schriften einzutheilen seien. Origenes kennt nur zwei Klassen (Nr. 5), weiss aber sehr wohl, dass unter dem von der Kirche nicht Rezipirten Schriften sehr verschiedenen Werthes seien.

[3]) Vgl. ser. 26 in Matth.: pone aliquem abdicare epistolam ad Hebr. quasi non Pauli — tamen si quis suscipit ad Hebr. quasi ep. Pauli. Es ist durchaus irrig, wenn Credner meint, Origenes habe hinsichtlich des Hebräerbriefes den ganz subjectiven Grundsatz aufgestellt, dass das Apostelwürdige in Inhalt und Gedanken über die Zugehörigkeit zum N. T. entscheide. Mit seiner Annahme einer mittelbar paulinischen Abkunft wollte er nur dem Urtheil seiner Lehrer wie seiner eigenen Hochschätzung des Briefes einerseits und seinem kritischen Resultat, wonach er nicht von Paulus geschrieben sein könne, andererseits gerecht werden. Wenn ihm aber auch diese mittelbar apostolische Abkunft für die Geltendmachung seiner Autorität genügte, so that er damit nichts Anderes, als was die Kirche längst mit der Aufnahme der Schriften des Marcus und Lucas gethan hatte, die auch von Apostelschülern geschrieben waren, während ihr Inhalt von den Aposteln stammte.

tura gerechnet (in Num. hom. 13, 8. in Exod. hom. 12, 4)[1]). Von Johannes sagt er: *καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶν γνησίους εἶναι ταύτας* (bei Euseb. h. e. 6, 25). Es fällt auf, dass er den zweiten und dritten so ganz gleichstellt, während sie doch hinsichtlich ihres kirchlichen Gebrauchs total verschieden stehen; und es scheint mir in dem *οὐ πάντες* die Thatsache sich zu verbergen, dass er selbst sie nicht für apostolisch hielt. Er hat sie auch nie gebraucht, während er den ersten wiederholt citirt. Wo Origenes von den Brüdern des Herrn redet, sagt er: *Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων* (in Matth. tom. 10, 17); aber, obwohl er den Brief nicht selten (vgl. tom. 13, 27) auch als scriptura divina (Comm. in ep. ad Rom. 3, 6) citirt, so stellt er doch gelegentlich auch seine Anerkennung anheim (in Matth. tom. 17, 30: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν*) und hat ihn darum sicher nicht für apostolisch in strengem Sinn gehalten. Obwohl es auffallend ist, dass er in der Stelle über die Brüder des Herrn, wo er doch ziemlich eingehend über Jacobus spricht, seines Briefes nicht gedenkt, den wir in der syrischen Kirchenbibel fanden, so hat er denselben doch häufig citirt (in Joh. tom. 19, 6: *ὡς ἐν τῇ φερομένῃ τοῦ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν*). Aber auch dieser Brief war ihm nicht in engerem Sinne apostolisch, da er seinen Verfasser für den Bruder des Herrn hielt (Comm. in ep. ad Rom. 4, 8), weshalb er auch seinen Gebrauch gelegentlich anheimstellt, indem er von denen redet, die Jac. 2, 20 *παραδέχονται* (in Joh. 20, 10)[2]). Den Clemens Romanus dagegen hat er sicher nicht

---

[1]) Ihm war er ein Homologumenon (Nr. 5), weil eine apostolische Schrift, auch wenn sie noch nicht allgemein bekannt gewesen war, als solche zweifellos den Anspruch hatte, zum N. T. zu gehören. Darum hat er ihn auch stets ohne Klausel gebraucht (in ep. ad Rom. 8, 4. in Levit. hom. 4), da der Verdacht, dass erst Rufin all seine Citate desselben eingebracht, gänzlich grundlos, bei ihrer häufigen Verflechtung mit anderen ganz unhaltbar ist.

[2]) Das *φερομένη* (in Joh. tom. 19, 6) drückt keinen Zweifel an der Echtheit aus, würde aber allerdings nicht gebraucht sein, wenn der Brief zu den Homologumenen gehört hätte, da es ihn nur als einen der in Umlauf befindlichen bezeichnet. In den lateinisch erhaltenen Theilen seiner Werke werden zwar Jacobus und Judas oft genug als apostoli bezeichnet, aber dies wird durch keine griechisch erhaltene Stelle bestätigt, und wenn Origenes selbst den Ausdruck gebraucht hat, so jedenfalls nur in dem weiteren Sinne seines Lehrers Clemens (§ 9, 5). Dass er die Brüder des Herren unter die Zwölfapostel versetzt habe, ist jedenfalls eine ganz irrige Annahme. Es könnte daher selbst die Stelle, wo beide zu den Aposteln gerechnet werden, die mit ihren Posaunen alle Bollwerke der Philosophie umstürzen (in libr. Jos. hom. 7, 1), ursprünglich sein; und wenn Jacobus und Judas von ihm in rhetorischem Schwunge zu denen gerechnet werden, welche die puteos Novi Testamenti gegraben haben (in Gen. hom. 13, 4), so ist das zwar nach seinen Grundsätzen (Nr. 5) nicht eben correkt geredet, aber bei seinem häufigen Gebrauch der Briefe Beider auch im Grunde nicht undenkbar, wenn auch die häufig ausgesprochene Vermuthung, dass Rufin in beiden Stellen geändert, nicht

mehr, auch nicht im weiteren Sinne, als Apostel bezeichnet; er nennt ihn einen Schüler der Apostel (de princ. II, 3, 6), identificirt ihn mit dem Clemens Phil. 4, 3 (in Joh. tom. 6, 36) und hält ihn für den Verfasser der περίοδοι (in Gen. 2, 14). Was er aus ihm anführt (vgl. noch sel. in Ezech. 8, 3), betrifft theils nur Factisches, theils eine philosophische Ansicht, die mit Glaubenswahrheiten nichts zu thun hat. Auch des Barnabasbriefes gedenkt er nur als einer Quelle des Celsus (contr. Cels. 1, 63) und mit der Formel: eadem prope Barnabas in epistola sua docet (de princ. III, 2, 4), wobei an eine Gleichstellung mit inspirirten Schriften nicht zu denken ist. Die Apokalypse ist auch dem Origenes natürlich ein Werk des Apostels Johannes (in Joh. tom. 1, 14), von der Apokalypse des Petrus hören wir bei ihm nichts mehr. Dagegen hielt er den Pastor des Hermas nicht nur für eine sehr nützliche Schrift, sondern auch ut puto divinitus inspirata (Comm. in ep. ad Rom. 10, 31), weshalb er sie sehr oft auch als γραφή (Philoc. 8) anführt. Aber er gesteht in Matth. tom. 14, 21, dass sie zwar in der Kirche hergebracht, aber οὐ παρὰ πᾶσιν ὁμολογουμένη εἶναι θεία sei, erwähnt sie einmal sogar als ὑπό τινων καταφρονούμενον (de princ. 4, 11). Daher führt er sie auch nicht selten mit der bekannten Klausel an: si cui tamen scriptura illa recipienda videtur (in Num. hom. 8), si cui placet etiam illam legere (ser. 53 in Matth.).

Ueberall tritt uns bei der Durchführung der von Origenes aufgestellten Grundsätze (Nr. 5) entgegen, dass der Standpunkt desselben im Grunde auf einer Illusion beruht. Weil ein materiales Prinzip für die Abgrenzung der zum N. T. gehörigen Schriften, d. h. für die Bildung eines Kanon nicht mehr durchzuführen war, will er bei dem Herkommen allein stehen bleiben und dasselbe als die einmüthige Tradition der Kirche zur Norm machen. Aber ein einmüthiges Herkommen der Kirche gab es eben nicht, und konnte es aus demselben Grunde nicht geben, aus dem er den Gedanken an eine prinzipielle Feststellung eines Kanon aufgab. Die doppelte Einschränkung, mit der er das Traditionsprinzip durchführte, war doch im Grunde das Eingeständniss, dass dasselbe nicht durchzuführen sei. Dennoch hat gerade er bei dem gewaltigen Einflusse, den er als Kirchenlehrer ausübte, am meisten dazu beigetragen, dass sich thatsächlich ein mehr oder weniger festes Herkommen bildete, indem seine Voraussetzung eines solchen sich mehr und mehr einbürgerte. Entscheidend dafür wurde die Art, wie er sich berechtigt hielt, das Apostolische auch da anzunehmen, wo ihm ein einmüthiges Herkommen nicht zur Seite stand. Wo er, wie beim Hebräerevangelium oder bei der Apokalypse des Hermas die Anerkennung anheimgestellt hatte, da sah man darin nur ein Zeichen, dass diese Schriften das Herkommen nicht für sich hatten; wo er, wie beim Hebräerbrief, dasselbe gethan, weil nicht alle

---

ausgeschlossen ist, wie doch wahrscheinlich das divina bei apost. Jac. epist. (hom. 13 in Psalm 36) von ihm herrührt.

ihn für apostolisch hielten, da genügte seine Autorität ihn als paulinisch anzusehen. Ebenso deckte seine Autorität den 2. Petrus, den 2. und 3. Johannes, und selbst die Briefe Judae und Jacobi gewöhnte man sich zum N. T. zu rechnen, weil er sie offenbar dazu gezählt, trotzdem er noch bei ihnen hie und da seinem Prinzip Rechnung getragen hatte. Aber das κήρυγμα Πέτρου und die Acta Pauli, die Briefe des Clemens und Barnabas und die Apokalypse des Petrus waren, soweit seine Autorität reichte, durch seine Stellung zu ihnen für immer des Anspruchs, zum N. T. zu gehören, verlustig gegangen.

§. 11. Der Abschluss des Kanon im Morgenlande.

1. Der Einfluss des Origenes zeigt sich in keinem Punkte stärker als darin, dass man sich bald nach ihm daran gewöhnt haben muss, die Briefe des Petrus und Johannes, des Judas und Jacobus nicht nur vollzählig zu recipiren, sondern auch als eine geschlossene Sammlung gegenüber der der paulinischen zu betrachten. Dies geht unzweifelhaft hervor aus der Art, wie Eusebius bereits von den ἑπτὰ λεγόμεναι καθολικαὶ (ἐπιστολαί) redet und den Jacobusbrief ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν nennt (h. e. 2, 23, vgl. 6, 14). Zu seiner Zeit war also Zahl, Name, ja Ordnung dieser sieben Briefe bereits stehend geworden, und zwar hatte der doch wohl erst von Origenes in weitere Kreise eingeführte Jacobusbrief die erste Stelle erhalten, woraus sich ergiebt, dass man damals den Verfasser desselben für den Bruder des Herrn hielt, der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand und dadurch eine Art von Primat selbst über den Aposteln erhalten hatte. Ob man freilich jetzt schon ihn und den Judas mit einem der Zwölfe identificirte oder sie nur zu den Aposteln im weiteren Sinne zählte, wissen wir nicht. Die Bezeichnung dieser Briefe aber als katholische kann nichts Anderes bedeuten, als dass sie im Gegensatze zu den paulinischen Briefen, welche an Einzelgemeinden gerichtet waren, von vorn herein sich mehr oder weniger an die ganze Kirche adressirten.

Dass man die Adressen des Jacobus, Judas, 1. Joh., 2. Petr. in diesem Sinne auffassen konnte, liegt am Tage; aber auch die des 1. Petr. war doch eine so umfassende, dass er immer noch denselben Gegensatz zu den Briefen des Paulus an einzelne Gemeinden bildete. Die ἐκλεκτὴ κυρία 2. Joh. 1 hat man sicher früh von der Kirche gedeutet, und die einzige Ausnahme des 3. Joh. konnte nicht in Betracht kommen, nachdem man einmal die nicht von Paulus herrührenden Briefe als solche zusammenzufassen sich gewöhnt hatte. Dass man sie gerade unter diesem Merkmal zusammenfasste, begreift sich leicht, wenn man sich erinnert, wie es doch einer besonderen Rechtfertigung bedurft hatte, dass man den paulinischen Gemeindebriefen eine Bedeutung für die ganze Kirche gab (§ 10, 2), welche diesen Briefen schon kraft ihrer Adresse

(wenigstens scheinbar) zukam[1]). Dass aber der Ausdruck καθολικός jene umfassendere Bestimmung der Briefe bezeichnet, erhellt aus Clemens, welcher das Sendschreiben Act. 15, 23 als die ἐπιστολὴ καθολικὴ τῶν ἀποστόλων ἁπάντων bezeichnet (Strom. 4, 15), aus Origenes, welcher wiederholt den 1. Petr. und 1. Joh., ja einmal auch den Brief des Judas (Comm. in ep. ad Rom. 5, 1) und des Barnabas (contr. Cels. 1, 63) als ἐπιστ. καθολική bezeichnet, und noch aus Dionysius v. Alexandrien, der wiederholt den 1. Joh. so nennt (bei Euseb. 7, 25)[2]). Die griechische Kirche hat auch das Verständniss des Ausdrucks stets bewahrt, wie noch Oecumenius v. Tricca ihn durch ἐγκύκλιοι erläutert; nur im Abendlande ist dasselbe verloren gegangen und auf das in der katholischen Kirche Gültige gedeutet, so dass ihn Cassiodor ohne weiteres durch den Ausdruck epistolae canonicae ersetzt. Dass aber noch neuere Isagogen darüber streiten konnten, ob er die kanonische Geltung, die gesicherte apostolische Abkunft, die Herkunft von verschiedenen Verfassern (αἱ λοιπαὶ καθόλου neben den Paulinen), die Bestimmung für Juden und Heidenchristen oder die Beförderung der rechtgläubigen Lehre bezeichne, ist eine offenbare Verirrung. Vgl. Lücke, Stud. u. Krit. 1836, 3.

Selbst ins Abendland scheint dies sich bildende Herkommen rasch übertragen zu sein, wenigstens enthält die lateinische Stichometrie, welche sich hinter dem Codex Claromontanus der Paulusbriefe befindet und noch dem dritten Jahrhundert angehören soll, bereits hinter den Evangelien und den Paulusbriefen unsere sämmtlichen sieben und zwar mit Voranstellung der petrinischen vor den Jacobusbrief, während wir bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus dort nur den 1. Petr. u. 1. Joh. fanden. Die zwischen ihnen und der Johannesapokalypse stehende epistola Barnabae ist ohne Frage der Hebräerbrief, der hier, wie bei Tertullian, nur als eine Schrift

---

[1]) Wenn de Wette, Reuss u. A. ihnen eine gewisse Gleichartigkeit in theologischer, literarischer und historischer Beziehung zuschreiben, so beruht das auf reinen Vorurtheilen, da sie in all diesen Beziehungen so grosse Verschiedenheiten zeigen, wie sie bei ihrer gemeinsamen Abstammung aus dem urapostolischen Kreise nur denkbar sind, und hat nur zu dem unmotivirten Misstrauen geführt, mit dem sie in der neueren Kritik (vgl. Holtzmann, Harnack u. A.) angesehen werden.

[2]) Wenn Apollonius (Eus. 5, 18) sagt, dass der Montanist Themison eine ἐπιστ. καθολική geschrieben habe, so ist auch dieser Ausdruck kaum anders zu erklären. Der Sprachgebrauch des Eusebius selbst aber, welcher jene Bezeichnung nicht erfunden, sondern bereits vorgefunden hat, würde nichts beweisen; aber auch er scheint doch die sieben Gemeindebriefe des Dionysius v. Corinth, von denen ohnehin mehrere an ganze Gemeindekreise gerichtet waren, als ἐπιστολαὶ καθολικαί zu bezeichnen, weil sie seiner gesammtkirchlichen Wirksamkeit angehören im Unterschiede von dem zuletzt erwähnten Privatbriefe an die Chrysophora (h. e. 4, 23); und die Stelle 3, 3, wo er von den pseudonymen Petrusschriften (den Acta, dem Evangelium, dem κήρυγμα und der ἀποκάλυψις Πέτρου) sagt, sie seien οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα, ist jedenfalls für die Bezeichnung der katholischen Briefe nicht mafsgebend, mag man den Ausdruck nun von den in der Kirche anerkannten Schriften (vgl. die καθολικαὶ πράξεις bei Chrys. hom. 10 in 2. Tim.) oder, was nach der Begründung wahrscheinlicher ist, von den ihr angehörigen Männern verstehen.

des Barnabas bekannt, aber trotzdem hier schon gegen die frühere Weise des Abendlandes unter die scripturae aufgenommen ist. Freilich ist der Verfasser des Verzeichnisses überhaupt noch weitherziger, da auf die Actus apostolorum, welche nach der Apokalypse stehen, noch der pastor, die Actus Pauli und die revelatio Petri folgen. Im Morgenlande hat die Autorität des Origenes sichtlich überall über die Aufnahme des Hebräerbriefs unter die Paulinischen Briefe entschieden, da von ihm an derselbe stets ohne Weiteres als paulinisch gebraucht wird (vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. Berlin 1828. 1, § 32 ff.). Während so in allem Uebrigen sich wirklich eine Einmüthigkeit des kirchlichen Herkommens anbahnte, erhob sich eine unerwartete Schwierigkeit. Die Johannesapokalypse war von Anfang an ein unbezweifelter Bestandtheil des N. T.; dass auch ihre Fortlassung aus der syrischen Kirchenbibel (§ 10, 1) nichts dagegen beweist, zeigt schon ihre Anerkennung durch den syrischen Bischof Theophilus (§ 9, 6). Allmählich aber war der Kirche die Fähigkeit, sich in ihren Inhalt zu finden, verloren gegangen; vollends im Streit gegen eine grobsinnliche Auffassung musste sie namentlich den Alexandrinern immer unsympathischer werden. So trat nun Dionysius von Alexandrien mit einer Kritik derselben auf, welche durch ihre Vergleichung mit dem Evangelium und dem Briefe Johannis, neben dem er gelegentlich auch der beiden kleinen als ihm zugeschriebener gedenkt, aus inneren Gründen nachzuweisen suchte, dass sie nicht von dem Apostel herrühren könne, wenn ihr Verfasser, wahrscheinlich der andere in Ephesus begrabene Johannes, auch immerhin ἅγιός τις καὶ θεόπνευστος war, der diese Gesichte gesehen habe (bei Euseb. h. e. 7, 25). Das aber war ja Hermas nach Origenes auch gewesen, und doch hatte man seine Apokalypse bereits preisgegeben. Wer also der Kritik des Dionysius zustimmte, was freilich Männer wie Methodius von Tyrus und Pamphilus von Caesarea noch nicht thaten, musste dazu fortschreiten, auch sie aus dem N. T. auszuschliessen.

2. Wollte man mit dem Grundsatze des Origenes Ernst machen, so musste man genau das Herkommen in den einzelnen Gemeinden erforschen, um zu ermitteln, welche Schriften in ihnen gebraucht wurden (was ἐν ταῖς ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον war), und die alten Kirchenschriftsteller (παλαιότατοι oder κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς) darauf hin durchforschen, von welchen sie Gebrauch machten und was sie etwa über ihren Ursprung und ihre Anerkennung sagten. Das hat nach 3, 3 Eusebius in seiner Kirchengeschichte gethan (c. 324), um so die ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις zum ἐκκλησιαστικὸς κανών (vgl. 6, 25) dafür zu machen, welche Schriften zur καινὴ διαθήκη gehören, ἐνδιάθηκα sein sollten. Dabei stellte sich dann freilich sofort heraus, dass zwischen den schon von Origenes

so genannten ὁμολογούμενα (ἀνωμολογημένα) oder ἀναντίῤῥητα (ἀναμφίλεκτα), die zunächst den Anspruch hatten, ἱερὰ γράμματα zu sein, und den schlechthin verwerflichen und von der Kirche verworfenen Schriften (den παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια, die ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον) noch eine Mittelklasse lag, die Eusebius bald ἀντιλεγόμενα, bald νόθα nennt. Es muss durchaus daran festgehalten werden, dass Eusebius prinzipiell zwischen den zu dieser Mittelklasse gehörigen Schriften keinen Unterschied macht, dass für ihn jene beiden Bezeichnungen durchaus synonym sind, und dass sie also nicht auf einen Widerspruch gegen eine Annahme oder Selbstaussage über den Ursprung gewisser Schriften oder ihre Echtheit in unserem Sinn, sondern auf den Widerspruch gegen ihre Aufnahme unter die Schriften des N. T.'s gehen und die Ebenbürtigkeit mit den letzteren d. h. ihre vollberechtigte Zugehörigkeit zu ihnen verneinen[1]). Das zeigt schon die Bezeichnung der dritten Klasse als παντελῶς νόθα, bei denen aber wieder nicht das das eigentlich Charakteristische ist, dass sie αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα sind, die ὀνόματι τῶν ἀποστόλων προφέρονται, sondern dass sie οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν (3, 25. 31). Als solche nennt Eusebius nur beispielsweise Evangelien, wie das des Petrus, Thomas und Matthias, sowie die Acta des Andreas, Johannes und anderer Apostel.

3. Als Homologumena zählt nun Eusebius an der Stelle, wo er das Resumé seiner Untersuchungen über die NTlichen Schriften zu geben verspricht (3, 25), auf: τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν

---

[1]) Hierüber herrscht bis heute noch nicht volle Klarheit, und doch ist es ganz zweifellos, dass Eusebius 3, 3 nur zwischen den ἀναντίῤῥητα καὶ τὰ μὴ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα θεῖα γράμματα unterscheidet (vgl. 3, 25: τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλως παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας und 3, 31: ἱερῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἀντιλεγομένων μὲν, ὅμως δὲ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένων), denen er überall nur jene dritte Klasse gegenüberstellt. Nachdem er 3, 25 die ὁμολογούμενα aufgezählt, nennt er einige ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς und fährt dann fort: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καί, um die Erörterung über diese abzuschliessen mit: ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Hiermit ist jeder Zweifel an der Identität von ἀντιλεγόμενα und νόθα ausgeschlossen, die sich uns bei der Besprechung der einzelnen Schriften vielfältig bestätigen wird. Wenn das ὁμολογουμένη (ἀνωμολογημένη) 3, 16 sich auf die anerkannte Abkunft des ersten Clemensbrief von dem Apostelschüler zu beziehen scheinen könnte (doch vgl. Nr. 4), so wird doch 3, 38 im Gegensatz dazu von dem zweiten gesagt: οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. Wenn aber 3, 3 von dem Hirten, der 3, 25 unter den νόθοις genannt ist, gesagt wird, dass er ἀντιλέλεκται und darum nicht zu den Homologumenen gerechnet werden könne, so kann bei ihm von einem Zweifel an seiner Abkunft von Hermas keine Rede sein. Vgl. Lücke, der NTliche Kanon des Eusebius von Caesarea. Berlin 1816.

πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή, sodann *τὰς Παύλου ἐπιστολὰς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν*. Offenbar mit voller Absicht nennt er hier die Zahl der paulinischen Briefe nicht, um die Streitfrage über den Hebräerbrief zu umgehen[1]). Noch seltsamer ist freilich sein Verhalten zur Apokalypse, wenn er an dieser Stelle zum Schlusse der Aufzählung der Antilegomena sagt: *ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰωάννου*, und dann noch einmal bei der Aufzählung der *νόθα* (*ἀντιλεγόμενα*): *ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἣν τινες ἀθετοῦσιν, ὡς ἔφην, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*. Die Frage aber, ob die Apokalypse zu den Homologumenen gehöre, ist doch nun einmal keine Frage der Ansicht (*εἰ φανείη*), sondern einfach eine quaestio facti, und die musste er nach Allem, was wir gehört, einfach bejahen. Wir wissen gerade aus seinen eigenen Mittheilungen, da er kein früheres Zeugniss gegen die Apokalypse aufzubringen vermag, dass erst durch Dionysius v. Alex. Zweifel gegen ihre Apostolicität und damit dann freilich gegen ihre Zugehörigkeit zum N. T. erweckt waren. Diese Zweifel waren noch keineswegs durchgedrungen (3, 24: *τῆς δὲ ἀποκαλύψεως εἰς ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα*), und er selbst drückt sich über ihren Ursprung sehr reservirt aus (3, 39: *εἰκὸς οὖν τὸν δεύτερον, εἰ μή τις θέλοι τὸν πρῶτον τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι*), aber sie genügten ihm, um die Frage, ob man das Buch zu den Homologumenen rechnen wolle oder nicht, anheimzustellen. Dazu kann ihn aber nur seine persönliche Geneigtheit, der Apokalypse den apostolischen Ursprung und die volle kirchliche Geltung abzusprechen, bewogen haben; denn er übersah dabei, dass dies gänzlich dem Prinzip seiner Eintheilung der NTlichen Schriften widersprach. Diese sollte erfolgen nach der *ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις*, nach dem Gebrauch der Schriften in den Gemeinden und bei den alten Kirchenschriftstellern. Diese modernen kritischen Zweifel und

---

[1]) Mit Unrecht behauptet noch de Wette, dass er in seinem Urtheil über ihn schwanke. Er sagt 3, 3: *τοῦ Παύλου προὐδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες ἐπιστολαί*. Allerdings hielt er dafür, dass der Hebräerbrief ursprünglich hebräisch geschrieben und wahrscheinlich von dem römischen Clemens übersetzt sei (3, 38), was er aber in Psalm. 2, 7 vergessen oder nicht angenommen haben muss; auch sagt er trotzdem gerade in jener Stelle: wie alt er sei, sehe man aus dem Gebrauch im Clemensbrief, *ἔνθεν εἰκότως ἔδοξεν αὐτὸ τοῖς λοιποῖς ἐγκαταλεχθῆναι γράμμασι τοῦ ἀποστόλου*. Jedenfalls rechnet er den Brief 3, 3 zu den Paulusbriefen, fügt aber hinzu, dass ihn einige *ἠθετήκασι, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες*, welche Behauptung in der der That zutreffender war, als seine limitirende Aussage: *εἷς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν* (6, 20). Daher zählt er ihn auch 6, 13 ganz unbefangen mit den Briefen des Barnabas, Clemens und Judas zu den Antilegomena.

die daraus von Einzelnen gefolgerte Verwerfung der Schrift hatten mit der Frage, ob sie ein Recht habe, zu den Homologumenen zu gehören, garnichts zu thun.

4. Unter den Antilegomenen zählt Eusebius an der Hauptstelle (3, 25) zunächst auf: *ἡ λεγομένη Ἰακώβου καὶ ἡ Ἰούδα ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ.* Er hat sich also die Bedenken des Origenes in Betreff dieser beiden angeeignet und deutet sie auch in dem *ὀνομαζομένη* an, obwohl er Dem. evang. 3, 5 ganz unbefangen von mehreren Johannesbriefen spricht; allein ihre Zugehörigkeit zu den Antilegomenen ist, wie das *εἴτε — εἴτε* zeigt, davon gänzlich unabhängig, da keinesfalls diese beiden eine so alte und einmüthige Anerkennung als NTliche Schriften geniessen, wie der erste[1]). Wenn er von *ἡ λεγομένη Ἰακώβου καὶ ἡ Ἰούδα* redet, so soll der Ausdruck offenbar nur andeuten, dass in der gangbaren Bezeichnung derselben nichts darüber gesagt sei, von welchem Jacobus und Judas diese Briefe herrühren. Wir erfahren dies aber näher aus 2, 23, wo er aus Hegesipp von dem Bruder des Herrn erzählt hat, der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, und dann sagt: *οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται*[2]). Erhellt schon aus den Aussagen über die fünf ersten Antilego-

---

[1]) Vgl. auch 3, 24: *τῶν Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται, ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο.* Von den Petrusbriefen speciell handelt Eusebius noch 3, 3 und nennt sie sogar *τὰ ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μόνην μίαν γνησίαν ἔγνων ἐπιστολὴν καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις ὁμολογουμένην,* so dass man geneigt sein könnte anzunehmen, er habe den zweiten nicht für ächt in unserem Sinne gehalten. Dennoch hören wir nirgends, dass er Zweifel wegen seiner Abkunft von Petrus hegt, vielmehr sagt er vorher nur, dass *ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι, τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν.* Also ist es immer nur die Thatsache, dass der zweite Brief von den Alten noch nicht gebraucht ist, was ihn von der *διαθήκη*, wie sie auf Grund der Ueberlieferung durch die Homologumena sich begrenzt, ausschliesst, wie denn auch im Folgenden die pseudonymen Petrusschriften (*αἱ ἐπικεκλημέναι πράξεις, τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τὸ λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, ἡ καλουμένη ἀποκάλυψις*) aufs Schärfste von ihm unterschieden werden.

[2]) Wenn er dann fortfährt: *ἰστέον, ὡς νοθεύεται μὲν (οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν), ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις,* so ist klar, dass das *νοθεύεται* sich nur auf die Anfechtung ihrer ebenbürtigen Zugehörigkeit zur *διαθήκη* (wegen des mangelhaften Gebrauchs bei den Alten) bezieht, welche die Zuzählung beider zu den Antilegomenen (vgl. auch 6, 14) nothwendig machte. Das schliesst aber nicht aus, dass zu seiner Zeit sie sammt dem 2. Petr. und 2. 3. Joh. durch ihre Zusammenfassung zu der Sammlung der sieben *ἐπιστολαὶ καθολικαί* (Nr. 1) bereits das Bürgerrecht in der *διαθήκη* errungen hatten. Nur das ist der Grund, weshalb in der Hauptstelle (3, 25) ihnen die anderen Antilegomena mit einem *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καί* ange-

menen, die thatsächlich bereits ihre Stellung als *ἐνδιάθηκα* gewonnen hatten, wie wenig prägis und übereinstimmend Eusebius sich darüber ausdrückt, so ist dies noch in höherem Mafse bei den Uebrigen der Fall, die damals bereits mehr oder weniger aus dem officiellen Gebrauch der Kirche verschwunden waren. Wenn er unter ihnen die *πράξεις Παύλου*, den *ποιμήν* und die *ἀποκάλυψις Πέτρου* voranstellt, so vermuthet Credner wohl nicht mit Unrecht, dass ihm dabei ein Verzeichniss NTlicher Schriften, wie die versus scripturarum im Cod. Clar. vorschwebt (Nr. 1), das gerade diese drei noch mitzählt[3]). Daran schliesst sich der Barnabasbrief, (*καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή*), der 6, 14 mit dem Judasbrief und den übrigen katholischen Briefen zu den Antilegomenen gezählt wird, also sicher nicht in eine andere Klasse gehört (vgl. auch 6, 13). Endlich nennt er noch als fünfte Schrift *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί*, die wir noch nirgends gefunden haben, während er das *κήρυγμα Πέτρου* trotz seines Gebrauchs bei Clemens und Origenes hier garnicht nennt, offenbar weil er es 3, 3 mit häretischen Pseudonymen in eine Kategorie stellt. Absichtlich aber scheint er den Clemensbrief übergangen zu haben, den er doch 6, 13 zwischen Barnabas und Judas zu den Antilegomenen zählt, den er aber 3, 38 ausdrücklich als *ἀνωμολογημένη παρὰ πᾶσιν* bezeichnet hat und 3, 16 als *ὁμολογουμένη* (vgl. Nr. 2, not. 1), indem er hinzufügt *ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν.* Wir haben gesehen, wie er dies 4, 23 aus einer missverstandenen Stelle des Dionys. v. Corinth erschlossen hat (§ 7, 7); aber nachdem er dies gethan, konnte er den Brief eigentlich nur zu den Homologumenen rechnen, und doch

---

reiht und so von ihnen gesondert werden, ohne dass diese von ihm irgend in eine andere Klasse gesetzt werden, wie immer noch irgendwie von Credner, Bleek, Hilgenf. u. A. angenommen wird.

[3]) Von den Acta Pauli hat er auch 3, 3 nur gesagt: *οὐκ ἐν ἀναμφιλέκτοις παρειλήφαμεν*, sie also zu den Antilegomenen gezählt, dagegen von dem Hirten des Hermas: *ἰστέον, ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινῶν ἀντιλέλεκται, δι' οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη, ὑφ ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται· ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον* (vgl. den Kanon Murat.), *καὶ τῶν παλαιοτάτων δὲ συγγραφέων* (vgl. z. B. Clemens, Iren., Orig.) *κεχρημένους τινὰς αὐτῷ κατείληφα.* Das ist mehr, als er von irgend einer der fünf ersten Antilegomenen gesagt hat und sagen konnte, so dass hier vollends die Unmöglichkeit erhellt, sie in eine von diesen verschiedene Klasse zu setzen. Wenn er dagegen die Apokalypse des Petrus 3, 3 zu denen zählt, die *οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις*, so ist das Angesichts dessen, was wir aus dem Kanon Murat. wissen (§ 10, 3), eine sehr übertriebene Behauptung, zumal wenn wir bedenken, dass er in dieselbe Kategorie auch das Petrusevangelium rechnet, das er 3, 25 unter den Fälschungen der Häretiker nennt. Er selbst zählt sie ja 6, 14 ausdrücklich zu den Antilegomenen, die Clemens in den Hypotyposen commentirt habe.

war er thatsächlich bereits aus dem kirchlichen Gebrauch verschwunden. Deshalb hat er hier von ihm geschwiegen, wie aus ähnlichen Gründen vom Hebräerbrief[4]).

Die Bedeutung, die Eusebius für die Geschichte der Kanonbildung gehabt hat, wird gemeinhin ausserordentlich überschätzt. Wir verdanken ihm ein reiches Material zu dieser Geschichte, so lückenhaft dasselbe vielfach ist, und so unklar und unzuverlässig auch oft seine darauf gestützten Behauptungen; schon die späteren Kirchenlehrer haben, was sie von dieser Geschichte zu wissen vorgeben, fast ausschliesslich aus ihm. Aber dass seine gelehrten Sammlungen und Erörterungen epochemachend auf die Kanonbildung eingewirkt haben, ist ein offenbarer Irrthum. Vielmehr ist er selbst bereits durchaus abhängig von dem kirchlichen Gebrauch seiner Zeit, wie sich in seiner schwankenden und zum Theil ganz unbilligen und ungleichen Beurtheilung der einzelnen Antilegomena zeigt, während sein ganzes Unternehmen doch eigentlich denselben nach der ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις normiren wollte[5]). Dass der Kaiser Constantin, als er im Anfang der dreissiger Jahre den Eusebius beauftragte, für mehrere neu erbaute Kirchen in Konstantinopel 50 Exemplare der heiligen Schrift auf Pergament anfertigen zu lassen (Vita Const. IV, 36, 9), den Zweck verfolgte, eine allgemein gültige Sammlung heiliger Schriften als gesetzlich bindende Norm aufzustellen, wie Credner meint, und dass wir gar Umfang und Ordnung dieser für die griechische Kirche maſsgebend gewordenen Kaiserbibel noch nachweisen können, wie Volkmar wollte, sind reine Phantasien. Gewiss ist nur, dass man auf dem Concil zu Nicäa über wichtige Dogmen entschieden hatte, ohne eine Entscheidung über die Erkenntnissquellen dafür abzugeben, und dass der Auftrag Constantin's, welcher auf diejenigen göttlichen Schriften ging, deren Herstellung und Gebrauch

---

[4]) Wenn er endlich erwähnt, dass einige auch das Hebräerevangelium unter die νόθα (ἀντιλεγόμενα) gezählt haben, so will er damit offenbar dem Gebrauch desselben bei Hegesipp, Clemens (?) und Origenes Rechnung tragen. Zu seiner Zeit wurde es offenbar in Folge des Gebrauchs, den die Ebjoniten davon machten (3, 27), bereits mit Recht überall unter die Kategorie der häretischen Schriften gerechnet (Nr. 2).

[5]) Zu einer Unterscheidung der fünf katholischen Briefe von den anderen Antilegomenen liegt in den von ihm festgestellten Thatsachen gar kein Grund vor, wie er im Grunde selbst anerkennt; vom Standpunkt der ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις aus hatten der Hirt des Hermas, der Barnabasbrief und die von ihm ganz unbillig beurtheilte Petrusapokalypse mindestens dasselbe Recht wie sie; dennoch ist die Stellung jener im N. T., die sie bereits vor Eusebius gewonnen hatten, ebenso unerschüttert geblieben, wie die Stellung dieser verloren war und blieb. Sein kluges Schweigen über den Hebräer- und Clemensbrief hat so wenig das morgenländische Herkommen, das jenen seit Origenes recipirt hatte, erschüttert, wie es diesem die Stellung wieder verschaffen konnte, die er längst verloren hatte. Die Zählung der Acta Pauli, des κήρυγμα Πέτρου oder gar des Hebräerevangeliums zu den Antilegomenen, so berechtigt sie im Prinzip war, hat doch unseres Wissens auf den kirchlichen Gebrauch nirgends Einfluss gehabt. Selbst seine Stellung zur Apocalypse hat den andauernden Zwiespalt über sie im Morgenlande nicht erst geschaffen; dass er in Betreff ihrer mit seinen klaren Grundsätzen bricht, zeigt nur, welchen Einfluss auf ihn als Gelehrten die neuerdings erwachten kritischen Zweifel gehabt haben, die im Morgenlande nie ganz zum Schweigen gebracht sind.

Eusebius aus Rücksicht auf die Kirche für nothwendig erkenne, zweifellos voraussetzt, wie es eine irgend wie offizielle Bestimmung über die zur heiligen Schrift gehörigen Bücher immer noch nicht gab. Es liegt allerdings nahe zu vermuthen, dass diese fünfzig mit kaiserlicher Munificenz ausgestatteten Bibelexemplare, die natürlich alle denselben Umfang und dieselbe Anordnung hatten, einen grösseren Einfluss auf die Begründung eines festen Herkommens gehabt haben, als alle gelehrten Erörterungen des Eusebius; aber wir kennen die Kaiserbibel leider nicht und wissen nicht, wie weit Eusebius bei der Aufstellung derselben seiner Theorie oder dem dieselbe schon vielfach durchkreuzenden Herkommen folgte.

5. Gewiss ist, dass seit der Mitte des vierten Jahrhunderts das Bedürfniss immer lebhafter gefühlt wurde, die Zahl der heiligen Schriften fest abzugrenzen. Cyrillus v. Jerusalem dringt in seinen Katechesen (4, 20) darauf, man solle eifrig von der Kirche lernen, welches die Schriften des A. u. N. T.'s seien, *τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα*, und *μηδὲν τῶν ἀποκρύφων* lesen. Das Concil zu Laodicea verordnet um 363 in seinem 59. Kanon, es sollen keine *ἀκανόνιστα βιβλία* in der Kirche gelesen werden, sondern *μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης*; es bleibt aber, da der 60. Kanon, der die Schriften ganz wie Cyrill aufzählt, verdächtig ist, zweifelhaft, ob dieselben ausdrücklich aufgezählt wurden. Athanasius von Alexandrien zählt in seiner epistola festalis von 365 um derer willen, welche *τὰ λεγόμενα ἀπόκρυφα* mit der *γραφὴ θεόπνευστος* vermischen, *τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία* auf. Gregor v. Nazianz in seinem 33. Carmen mit dem Schluss: *εἴ τι τούτων ἐκτὸς, οὐκ ἐν γνησίοις* und Amphilochius v. Iconium in seinen Iambi ad Seleucum haben diese Aufzählung sogar in Verse gebracht, und letzterer schliesst: *οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν*. Dem 4. Jahrhundert gehören endlich noch die Verzeichnisse des Epiphanius, Bischof von Constantia (dem alten Salamis) auf Cypern, der sie gern *ἐνδιάθετοι* im Gegensatz zu den *ἀπόκρυφοι* nennt (de pond. et mens. 10), und des Chrysostomus (wenn die in seinen Werken befindliche Synopsis vet. et nov. test. von ihm herrührt) an, und wohl auch der 85. unter den Canones apostolici. Erst hier also taucht neben den von Eusebius her geläufigen Ausdrücken der *ὁμολογούμενα* und *γνήσια* (wozu *νόθον* bei Amphiloch. den Gegensatz bildet) die Bezeichnung der kirchlich gültigen Schriften als kanonischer auf. Das kann aber keineswegs Bücher bezeichnen, die in der katholischen Kirche Gesetzeskraft haben, wie Credner meint, auch nicht die, welche die Lehrnorm bilden oder enthalten, wie man gewöhnlich annimmt, sondern nur die, welche durch die in der Kirche herrschende Norm (den *κανὼν ἐκκλησιαστικός* bei Euseb. 6, 25) abgegrenzt sind[1]). Erst frühe-

[1]) Baur behauptete in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1858, 1. nach Semler,

stens ganz am Ende des 4. Jahrh. sagt Isidor v. Pelus.: *τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφὰς κατοπτεύσωμεν* (epist. 4, 114). Hier also sind die heiligen Schriften selbst die Lehrnorm geworden, welche früher die mündliche apostolische Ueberlieferung bildete, in dem Sinne, in welchem der Ausdruck Kanon uns noch heute geläufig ist. Im Gegensatz dazu empfängt nun der früher noch so viel umfassendere und unverfänglichere Ausdruck des Apokryphischen (§ 10, 5. not. 3) bei Cyrillus, Athanasius und Epiphanius bestimmt den Sinn des von der Kirche Verworfenen. Solange freilich die Erinnerung lebendig war, dass manches früher in der Kirche hochgehalten war, was jetzt doch nicht kanonisch geworden, entstand dadurch nothwendig eine Mittelklasse. Obwohl Cyrill ausdrücklich, was in der Kirche nicht gelesen wird, auch für die Privatlectüre verbietet, redet er doch von *τὰ λοιπὰ πάντα*, was *ἔξω κεῖσθαι ἐν δευτέρῳ* soll, und sagt nur: wenn einer die Homologumena nicht kenne, *τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην*; Athanasius aber unterscheidet von den *ἀπόκρυφα* ausdrücklich *ἕτερα βιβλία οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον*. Es ist das unseres Wissens der letzte Versuch in der griechischen Kirche, den Schriften, welche früher um Anerkennung in der Kirche rangen, noch eine gewisse Bedeutung in der Gemeinde zu erhalten, aber von diesen *ἀναγινωσκόμενα* kommen für das N. T. nur noch in Betracht die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* und der Pastor des Hermas.

6. In den Verzeichnissen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. herrscht im Wesentlichen Uebereinstimmung darüber, dass die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, 14 paulinische und 7 katholische Briefe zum Kanon gehören. Dagegen fehlt die Apokalypse bei Cyrill, Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, in dem Kanon der Syn. v. Laodicea und den apostol. Canones. Die Jambi ad Seleucum sagen: *τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε νόθον λέγουσιν*. Vielleicht wird hier doch der Umfang, in welchem die

---

dass *κανών* das Verzeichniss der zum Vorlesen in der Kirche bestimmten Bücher sei, und ihm sind Holtzmann und theilweise auch Mangold (doch vgl. § 10, 5 not. 2) gefolgt, aber auch bei Amphil. ist der *κανὼν τ. θεοπν. γρ.* die von ihm im Vorigen aufgestellte Norm, nach welcher zu entscheiden, welches die Bücher des N. T.'s sind. Der Sprachgebrauch der alexandrinischen Grammatiker, wonach die Gesammtheit der classischen, mustergültigen Schriftsteller *κανών* heisst, den Hilgenf. heranzieht, liegt hier ganz ferne, da eben die Schriften selbst noch nicht *κανών* genannt werden. Vgl. die spätere unter dem Namen des Athanasius bekannt gewordene und immer noch seine Anschauungen repräsentirende *σύνοψις τῆς θείας γραφῆς*, wo wiederholt von den *ὡρισμένα τε καὶ κεκανονισμένα βιβλία* (vgl. auch Isid. Pelus. ep. 1, 369: *ἐνδιάθετα καὶ κεκανονισμ. βιβλ.*) die Rede ist. Noch bei Chrysost. hom. 58 in Gen. ist der *κανὼν θείας γραφῆς*, der den *οἰκεῖοι λογισμοί* entgegensteht, nicht der Schriftkanon, sondern die aus der Schrift entnommene Lehrnorm.

Apokalypse abgelehnt wurde, etwas überschätzt[1]). Vollends im 5. Jahrhundert, wo sie von Andreas und Arethas commentirt wird, scheint immer mehr der Widerspruch gegen sie zu verstummen, unsere ältesten griech. Codd. (Sin., Alex., Ephr. Syr.) enthalten sie; und wenn sie der alexandrinische Diacon Euthalius nicht mit den Episteln für die kirchliche Vorlesung abgetheilt hat, so folgt daraus nur, dass ihre Anerkennung als heilige, den biblischen ebenbürtige, kanonische Schrift nicht nothwendig ihre kirchliche Vorlesung einschloss, wie wir schon in der syrischen Kirche sahen (§ 10, 1). Leontius v. Byzanz am Ende des 6. Jahrhunderts und Johannes Damascenus im achten haben sie in ihren Verzeichnissen; auf dem öcumenischen Concil von 692 fehlte bereits jede Erinnerung an die Kontroverse über diesen Punkt so völlig, dass sein zweiter Kanon in der naivsten Weise die alten Autoritäten für den Kanon aufzählt, auch die sich in diesem Punkte widersprechenden. Wie sicher das Morgenland der Zugehörigkeit des Hebräerbriefs zu den paulinischen Briefen war, zeigt die Thatsache, dass man denselben seit Athanasius meist den paulinischen Gemeindebriefen einreihte, so dass er nach 2. Thess. und vor den Pastoralbriefen zu stehen kam. Dort steht er auch nicht nur in den oben genannten griech. Codd., sondern auch im Cod. Vatic.[2]). Auch über die kirchliche Anerkennung der sieben katholischen Briefe ist in der grossen Reichskirche nie mehr ein Zweifel gewesen[3]). Sie erhalten sogar bei Cyrillus und Athanasius, wie im Vatic., Alex. u. Ephr. Syr. ihre Stellung vor den paulinischen Briefen, während Gregor, Amphilochius, Epiphanius und der Sinaiticus noch die geschichtliche Erinnerung bewahren, dass sie erst den paulinischen Briefen angereiht sind. Ihre Reihenfolge untereinander ist fast überall die, dass der Jacobusbrief voransteht, dann

---

[1]) Die alexandrinische Kirche hat sie wohl nach dem Vorgange des Athanasius festgehalten, wie Didymus, Makarius und Cyrill von Alexandrien zeigen, die beiden grossen Cappadocier, Basilius und Gregor von Nyssa gebrauchen sie, und durch Ephräm scheint sie selbst in die syrische Kirche einzudringen, wo allerdings die grossen antiochenischen Exegeten Theodor v. Mopsv. und Theodoret sie noch nicht gebrauchen. Dagegen hat sie Epiphanius nicht nur in seinem Kanon, sondern bezeichnet sie auch haer. 77 als παρὰ πλείστοις πεπιστευμένη.

[2]) Wenn die Jambi ad Seleucum den Hebräerbrief zuletzt erwähnen, so geschieht es, weil sie noch, wenn auch missbilligend, des Widerspruchs gegen ihn gedenken, was schwerlich mehr als eine gelehrte Reminiscenz aus Eusebius ist. Die Arianer haben ihn natürlich aus dogmatischen Gründen verworfen, und so fehlt er auch in der gothischen Bibel.

[3]) Die Bemerkung der Jambi ad Sel., dass einige 7, andere nur 3 zählen, bezieht sich nicht auf den noch bei Eusebius gemachten Unterschied der Homologumena unter ihnen von den Antilegomena, sondern darauf, dass die syrische Kirchenbibel ihrer nur drei hatte (§ 10, 1), wie denn auch die Synopsis in den Werken des Chrysost. nur drei zählt. Aber schon zu Ephräms Zeit gab es auch eine vollständige syrische Bibelübersetzung, und der altsyrische Kanon erhielt sich nur bei den Nestorianern.

die Briefe Petri und Johannis folgen, zum Schlusse der Judasbrief. Die Apostelgeschichte, die sonst immer auf die Evangelien folgt, leitet bei Epiphanius zu den katholischen Briefen über, die Apokalypse bildet überall den Schluss.

Wie es kommt, dass in den Constit. apost. 2, 57 ausser der Apokalypse die katholischen Briefe fehlen, lässt sich nicht mehr ermitteln, allein irgend eine Bedeutung für die Geschichte des Kanon, wie sie noch Credner dieser Thatsache beilegt, hat dieselbe nicht, da sie nach allen geschichtlichen Zeugnissen nie ganz gefehlt haben. Freilich fehlen sie auch, ebenso wie die Apokalypse, in der topographia christiana des Kosmas Indicopleustes (im 6. Jahrh.); aber wie wenig das zu bedeuten hat, zeigt eine Stelle im 7. Buch, wo er gegen die 2. Petr. 3, 12 enthaltene Anschauung polemisirt und bei dieser Gelegenheit behauptet, *ὅτι τὰς καθολικὰς ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει.* Er beruft sich dafür auf Irenäus, Eusebius, Athanasius und Amphilochius, von denen wir doch ganz Anderes authentisch wissen. Ebenso sind es nur gelehrte Reminiscenzen, wenn der ägyptische Mönch Didymus (gegen Ende des 4. Jahrh.), der selbst eine kurze Erklärung der sieben katholischen Briefe schrieb, und den zweiten Petrusbrief ohne Bedenken gebraucht, ihn falsata nennt, quae licet publicetur, non tamen est in canone, was keineswegs auf Unterschiebung in unserem Sinne geht, sondern offenbar nur Uebersetzung des *νοθεύεται* im eusebianischen Sinne ist; oder wenn Theodor. v. Mopsveste, wie ihm von Gegnern vorgeworfen wird, epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat. Erwähnt doch sogar Chrysostomus in seiner Homilie über den Philemonbrief, dass einige behaupten, *περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν εἴγε ὑπὲρ πράγματος μιαροῦ ἠξίωσεν, ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός.* Dergleichen hat für den kirchlichen Gebrauch als solchen gar keine Bedeutung.

7. Erscheint so im Morgenlande seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. der Kanon bis auf das noch einige Zeit dauernde Schwanken über die Apokalypse im Wesentlichen als abgeschlossen, so ist doch thatsächlich eine offizielle Bestimmung darüber nicht erfolgt, da auch das Trullanum die kanonischen Schriften nicht aufzählt. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sich in einzelnen Kirchen- oder Gemeindekreisen hie und da noch ein älteres Herkommen erhalten hat. So sahen wir, wie in der syrischen Kirche noch lange der Bestand der alten Kirchenbibel nachwirkt (Nr. 6. not. 3), wie lange dort noch der Gebrauch des Diatessaron Tatians statt der oder neben den vier Evangelien sich erhalten hat (§ 7, 6.). Wie Gregor von Nazianz, der doch ausdrücklich die Bestandtheile des Kanon aufzählt, seinerseits ganz unbefangen Stellen aus dem *κήρυγμα Πέτρου* anführt (Orat. 16. Epist. 16. bei Hilgenf. Einl. S. 120 not. 2), so erwähnt Sozomenus in seiner Kirchengeschichte, dass in einigen Gemeinden Palästinas am Charfreitage immer noch die Petrusapokalypse gelesen werde (7, 19), und Hieronymus, dass zu seiner Zeit noch in einigen griechischen Ge-

meinden der Pastor des Hermas gelesen werde (de vir. ill. 10). In den apostolischen Kanones werden an die NTlichen Schriften die beiden Clemensbriefe und die *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων* angereiht, und noch Epiphanius bezeichnet jene als *ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀναγινωσκόμεναι* (haer. 30, 15), während Hieronymus wenigstens von dem ersten Briefe sagt, dass er in nonnullis locis etiam publice legitur (de vir. ill. 15), wie er ein Gleiches freilich auch von dem Polycarpbrief sagt (ibid. 17: quae usque hodie in Asiae conventu legitur)[1]). Aus der Verbindung der Clemensbriefe im Cod. Alex. und der des Barnabas und Hermas im Cod. Sin. mit dem N. T. lässt sich für eine kirchliche Anerkennung derselben nichts erschliessen, da keineswegs erhellt, dass diese Handschriften für den kirchlichen Gebrauch bestimmt waren. Sicher aber ohne jede kirchliche Bedeutung sind gelehrte Elaborate, wie die Synopsis in den Werken des Athanasius, die Stichometrie des Nicephorus oder die Eintheilung der Schriften, welche Junilius (§ 1, 2. not. 1) von einem Perser Paulus aus der Schule zu Nisibis erhalten haben will, da dieselben doch mehr oder weniger auf Eusebius zurückgehen[2]).

---

[1]) Ob hier freilich an eigentlich gottesdienstliche Lesung gedacht und ob die Angaben über den oder die Clemensbriefe nicht vielleicht lediglich auf die irrige Angabe des Eusebius (h. e. 4, 23, vgl. § 7, 5) zurückgehen, ist doch sehr zweifelhaft. Ebenso unsicher nach Ursprung, wie nach Bedeutung erscheint mir das der Schrift des antiochenischen Patriarchen Anastasius Sinaita (Ende des 5. Jahrh.) angehängte Verzeichniss, welchem die Apokalypse noch fehlt, dagegen als *ἐκτός* oder *ἔξω τῶν ξ'* (der biblischen Bücher) neben einer Anzahl ATlicher Apokryphen und Pseudepigraphen in bunter Mischung die Petrusapokalypse, die *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, der Barnabasbrief, die Paulusacten und eine Paulusapokalypse, die „*διδασκαλία*“ des Clemens, des Ignatius und Polycarp, zuletzt Evangelien *κατὰ Βαρνάβαν* und *κατὰ Ματθίαν* aufgezählt werden.

[2]) Die von dem Patriarchen von Constantinopel Nicephorus am Anfange des 9. Jahrhunderts seiner Chronographie hinzugefügte Stichometrie ist jedenfalls erheblich älter. Sie theilt die überlieferten Schriften noch wie Eusebius in drei Klassen: *ἐκκλησιαζόμενα καὶ κεκανονισμένα, ἀντιλεγόμενα* und *ἀπόκρυφα*. Zu der zweiten Klasse gehören hier die Apokalypsen des Johannes und Petrus, der Barnabasbrief und das Hebräerevangelium. Dagegen werden mit dem Evangelium Thomae, mit ganz apokryphen *περίοδοι* des Petrus, Johannes und Thomas und mit der Didache, welche die pseudoathanasianische Synopsis mit den Clementinen zu den *ἀντιλεγόμενα* oder *ἀναγινωσκόμενα* rechnet, die Clemensbriefe, Ignatius, Polycarp und Hermas zur dritten Klasse gezählt. Man sieht, wie hier zwar noch die eusebianische Eintheilung nachwirkt, aber doch im Grunde schon jedes Verständniss ihrer Bedeutung, wie der Schriften, um die es sich in den beiden letzten Klassen handelt, geschwunden ist. Umgekehrt nennt das Verzeichniss bei Junilius an Stelle der eusebianischen Terminologie die drei Klassen perfectae, mediae und nullius auctoritatis, zählt aber zur zweiten die Apokalypse, de qua apud orientales admodum dubitatur, und die fünf katholischen aus den eusebianischen Antilegomenen.

§ 12. Der Abschluss des Kanon im Abendlande.

1. In das Abendland sind die Bedenken gegen die Apokalypse, welche das Morgenland so lange bewegten, nie eingedrungen. Wenn Philastrius v. Brescia in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. von haeretici redet, qui evangelium secundum Johannem et apocalypsin ipsius non accipiunt (de haer. 60), so sind das offenbar die Aloger des Epiphanius; dass es auch in kirchlichen Kreisen solche gab, welche die Apokalypse nicht anerkennen, weiss er sichtlich garnicht. Desto leichter drangen natürlich die fünf Briefe, die im Morgenlande in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. dem 1. Petr. und 1. Joh. angereiht waren, ins Abendland hinüber, wie wir schon aus der Stichometrie des Cod. Clarom. sahen (§ 11, 1); eine Vermehrung des kostbaren Schatzes apostolischer Schriften konnte sich jede Kirche nur gefallen lassen[1]). Jetzt finden wir die Sammlung der septem aliae epistolae neben denen des Paulus bereits als eine kirchlich hergebrachte. Nicht so leicht gelang es dem Hebräerbrief, den Eintritt in die Reihe der Paulinen zu gewinnen, da das Abendland noch das dritte Jahrhundert über die constante Ueberlieferung bewahrte, dass er nicht paulinisch sei, und nach seinem strengeren Herkommen ihn vom N. T. ausschloss. Allein im vierten Jahrhundert hat das Studium des Origenes und die vielfache Berührung mit der morgenländischen Kirche ihn allmählig auch im Abendlande eingebürgert. Hilarius v. Pictavium, Victorin, Lucifer v. Calaris, Ambrosius v. Mailand gebrauchen ihn als paulinisch. Aber Philastrius weiss noch, dass alii quoque sunt, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, alii autem Lucae evangelistae (cap. 89). Da stehen also neben der alten africanischen Tradition (§ 9, 4) die Hypothesen der Alexandriner, ohne ihn in dem Glauben an die epistola Pauli irgend anzufechten[2]). Aufzugeben hatte das Abendland nichts, um seinen

---

[1]) Wenn Philastrius sagt, dass diese septem Actibus apostolorum conjunctae sunt (Cap. 88), so weiss er offenbar, dass, obwohl er sie erst auf die Paulinen folgen lässt, dieselben doch meist unmittelbar mit den Acta verbunden werden, oder diese ihretwegen nach den Paulinen gestellt wird (§ 11, 6). Uebrigens stehen bei ihm offenbar der cathedra Petri wegen die Petrusbriefe voran, wie schon in der oben erwähnten Stichometrie, und der Jacobusbrief am Schlusse.

[2]) Irriger Weise hat man gemeint, dass Philastrius selbst noch über ihn im Zweifel, oder seine kirchliche Anerkennung noch streitig war, während er doch ausdrücklich a. a. O. als Grund, weshalb er nicht oder nur interdum in ecclesia legitur populo, angiebt, quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes. Darum werden auch in Cap. 88, wo die Schriften aufgezählt werden, die allein in der Kirche gelesen werden dürfen, nur tredecim epistolae Pauli genannt. Wenn hier auch die Apokalypse fehlt, so wird der Grund davon einfach, wie in der

Kanon mit dem des Morgenlandes auszugleichen, da es nie Neigung gehabt hatte, über die Zahl der apostolischen Schriften hinauszugehen. So wird hier thatsächlich der Kanon des Athanasius herrschend, und mit ihm die Vorstellung, dass schon das statutum der Apostel und ihrer successores bestimmt habe, dass nur diese scripturae canonicae in der Kirche gelesen werden dürfen. Den Gegensatz dazu bilden in Cp. 88 die scripturae absconditae i. e. apocrypha, was hier noch gar kein Verwerfungsurtheil über sie ausspricht, sondern sie nur als vom Kanon ausgeschlossen bezeichnet; denn ausdrücklich heisst es von ihnen: etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent.

2. Die bisher von selbst sich anbahnende Ausgleichung des Abendlandes mit dem Morgenlande wurde noch am Ende des 4. Jahrhunderts geflissentlich vollendet durch die in beiden Theilen der Kirche gleich heimischen Gelehrten Rufin und Hieronymus. Durch die Uebersetzungen des Ersteren wurden die Werke des Origenes, durch die fleissige Verwerthung des Letzteren die gelehrten Sammlungen des Eusebius dem Abendlande angeeignet. Allein man las aus ihnen nur heraus, was einer festeren Gestaltung des kirchlichen Herkommens günstig war. Rufin spricht es in seiner expositio symb. apost. wiederholt aus, dass die traditio majorum, ex patrum monumentis erhoben, den Umfang der inspirirten Schriften zu bestimmen habe. Ihm ist kein Zweifel mehr, dass schon die patres eine bestimmte Zahl derselben intra canonem concluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Hier erscheint die Bezeichnung Kanon offenbar ohne weiteres auf die Gesammtheit normgebender Schriften angewandt (§ 11, 5) und die Zahl derselben von vorn herein als abgeschlossen. Ausdrücklich spricht es Hieronymus aus, dass er bei der Bestimmung des Kanon nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum scriptorum auctoritatem folge. Von diesem Standpunkte aus konnte er sich weder daran stossen, dass die griechische Kirche seiner Zeit vielfach die Apokalypse nicht annahm, noch dass die consuetudo latinorum den Hebräerbrief non recipit inter scripturas canonicas[1]), sondern hat beide aufgenommen. So kommen

---

syrischen Kirche sein, dass man dies Buch für die kirchliche Vorlesung nicht für geeignet hielt. Ohne Frage gehört sie aber mit unter die scripturae canonicae.

[1]) Wiederholt hat er dies ausgesprochen (Comm. in Jes. c. 6. 8); und ausdrücklich sagt er, dass derselbe usque hodie apud Romanos quasi Pauli apostoli non habetur (de vir. ill. 59), dass ihn omnes Graeci recipiunt, aber nonnulli Latinorum (ep. 125 ad Evagr.), während multi Latinorum de ea dubitant (in Matth. c. 26). Er selbst führt ihn oft genug ohne weiteres als paulinisch an, dann wieder mit einem si quis vult recipere eam epistolam (Comm. in Tit. 1. in Ezech. 28. in Ephes. 2), oder mit einem qui ad Hebraeos scripsit epistolam (Comm. in Amos 8. in Jes. 57), sive Paulus sive quis alius (in Jerm. 31. in Tit. 2). Er führt noch nach der Weise der Lateiner die sieben Gemeinden auf, an die Paulus geschrie-

Rufin und Hieron. zu den 27 NTlichen Schriften des Athanasius, die Letzterer so aufzählt, dass die Actus Apost. von den Paulusbriefen zu den septem epistolae überleiten, bei denen nach griechischer Weise Jacobus voransteht (ep. 103 ad Paul.). Auch darin folgen beide dem Athanasius, dass sie noch neben den libri canonici eine zweite Klasse von Schriften annehmen, quae legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam (Ruf. expos. 38) oder ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem dogmatum confirmandam (Hieron. praef. ad Salom.), nur dass jener sie als ecclesiastici libri a majoribus appellati bezeichnet, dieser als apocryphi, womit er nur zu dem ältesten Sprachgebrauch zurückkehrt, während Rufin mit Philastrius das Apokryphische schlechtweg als den Gegensatz des Kanonischen betrachtet. Bei beiden gehört aber zum N. T. darunter nur noch der Pastor des Hermas. Was Hieronymus, namentlich aus Eusebius, von gelehrten Reminiscenzen an frühere Zweifel gegen einzelne NTliche Schriften beibringt, hat weder für ihn noch Bedeutung, noch hat es irgend auf die Kirche Einfluss gehabt[2]).

3. Den Anschauungen dieser beiden Gelehrten hat erst die Alle überragende kirchliche Autorität des Augustin die letzte Sanction gegeben. Er betrachtet die canonica auctoritas veteris et novi testamenti apostolorum confirmata temporibus als per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum constituta et custodita (contr. Faust. 11, 5. 33, 6). In seiner Schrift de doctrina christiana (2, 8) entwickelt er eine ausführliche Theorie darüber, wie man bei den scripturae canonicae der auctoritas ecclesiarum catholicarum quam plurium folgen müsse, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Er unterscheidet zwischen solchen, die von Allen angenommen werden und solchen, welche plures gravioresque accipiunt oder pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae. Er gedenkt sogar des freilich unwahrscheinlichen Falles, wo die Einen die plures, die Anderen die graviores für sich haben und so an Autorität gleichstehen. Allein das ist doch nur eine academische Erörterung über

---

ben habe, und referirt die abweichenden Ansichten über den Hebräerbrief (de vir. ill. 5), von dem er sagt: octava enim ad Hebr. a plerisque extra numerum ponitur (ep. 103 ad Paul.). Schliesslich heisst es in der im Text angezogenen Hauptstelle: nihil interest, cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur (ep. 129 ad Dardanum).

[2]) So gedenkt er noch in der praef. in ep. ad Philem. derer, die diesen Brief als einen Privatbrief nicht annehmen (vgl. § 11, 6), und erwähnt, dass die secunda Petri a plerisque ejus negatur propter stili dissonantiam (de vir. ill. 1), dass der Jacobusbrief ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem (ibid. c. 2), dass der Judasbrief wegen des Henochcitats a plerisque rejicitur (ibid. 4), dass der 2. u. 3. Joh. Johannis presbyteri asseruntur (ibid. 9, vgl. 18: a plerisque). Seltsam genug contrastirt freilich die übertreibende Art, in der er diese Bedenken wiedergiebt, mit der völligen Bedeutungslosigkeit, die sie ihm für seine kirchliche Anerkennung dieser Schriften haben.

verschiedene Grade der Kanonicität, mit der er dem hie und da schwankenden Urtheile der Vergangenheit und selbst noch der Gegenwart Rechnung trägt, der er aber gar keinen praktischen Erfolg giebt. Denn er schliesst: totus autem canon scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur, und zählt nun unsere 27 NTlichen Schriften auf, die 4 Evang., 14 Paulinen, unter den übrigen Briefen die Petrusbriefe voran, und die Acta und Apokalypse am Schluss. Nur beim Hebräerbrief konnte ja eigentlich für ihn eine Frage entstehen, und von ihm sagt er einfach: quamquam nonnullis incerta sit — — magisque me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent (de pecc. merit. et rem. 1, 27)[1]). Unter dem Einflusse Augustin's erneuerte das Concil von Carthago 397 die Beschlüsse des Hipponensischen von 393, wonach im 36. Canon verordnet wird, wie 30 Jahre früher in Laodicea: ut praeter scripturas canonicas nihil legatur sub nomine divinarum scripturarum, nur dass die Lesung der passiones martyrum für ihre Festtage vorbehalten wird, und dann die 27 NTlichen Schriften aufgezählt werden. Dass aber die Aufnahme des Hebräerbriefs noch einige Kämpfe gekostet hat, zeigt die Art, wie er den Pauli apostoli epistolae tredecim angereiht wird als ejusdem ad Hebraeos una. Erst ein späteres Concil zu Carthago von 419 wiederholte ebenfalls unter seinem Einfluss diese Beschlüsse, nur dass jetzt einfach 14 Paulinen gezählt werden. Bei Aufzählungen derselben ihn einfach den Gemeindebriefen einzureihen, wie die Griechen meist thaten, hat man sich aber im Abendlande nicht gewöhnt, da die einzige Stelle, wo dies bei Hieronymus geschieht, durch die Zählung der sieben Gemeinden bedingt ist. Auch an der Stellung der sieben anderen Briefe, die übrigens nirgends als katholische bezeichnet werden, hinter den paulinischen hat man festgehalten; in ihrer Reihenfolge treten aber ausser bei Hieronymus, welcher der griechischen Weise folgt, die Petrusbriefe voran, während bald Johannes, bald Jacobus und Judas schliessen. Die Acta bewahren bald ihre alte Stellung nach den Evang., bald leiten sie zu den katholischen Briefen über, wie bei Hieronymus, bald stehen sie gar nach diesen, wie bei Augustin. Die Apokalypse bildet überall den Schluss.

---

[1]) Es ist das um so bedeutsamer, als er für seine Person viel seltener als Hieronymus ihn als paulinisch oder apostolisch anführt, vielmehr meist nur als epistola ad Hebraeos oder quae scribitur ad Hebraeos. Ausdrücklich erwähnt er auch, dass zwar plures eam apostoli Pauli esse dicunt, quidam vero negant (de civit. dei 6, 22), oder dass nonnulli eam in canonem scripturarum recipere timuerunt (inch. expos. ep. ad Rom. 11). Das hindert ihn aber nicht, in seinem Kanon 14 Paulinen zu zählen, wenn er auch die epist. ad Hebraeos an den Schluss stellt.

4. Eine für die ganze Kirche bindende Entscheidung über den Kanon ist auch im Abendlande nicht erfolgt. Vergebens sind die carthaginiensischen Synoden den römischen Stuhl um Bestätigung ihrer Beschlüsse angegangen; wir wissen nichts davon, dass eine solche erfolgt ist. Wiederholt haben Pelagius und die späteren Pelagianer in ihren Glaubensbekenntnissen erklärt: novum et vetus testamentum recipimus in eo librorum numero, quem ecclesiae catholicae tradit auctoritas. Aber gesprochen hat die Kirche nicht. Nur für die spanische Kirche, in welcher trotz des Verbots des Concils von Toledo (400) immer wieder eine Menge apokrypher Schriften verbreitet wurden, hat Innocenz I. auf das Drängen des Erzbischofs Exsuperius von Tolosa in einem Briefe an denselben die häretischen Schriften verdammt und ein Verzeichniss der Bücher, qui recipiuntur in canone, aufgestellt (405). Dasselbe entspricht ganz dem Kanon des Augustin, nur dass unter den katholischen Briefen die johanneischen voranstehen. Noch Leo der Gr. musste in Folge der Klagen des Turribius, Bischof von Asturien über die Verbreitung häretischer Schriften auf strenge Maßsregeln dagegen dringen (447). So ist es vielmehr die Autorität des Hieronymus und Augustin gewesen, welche das kirchliche Herkommen des Abendlandes bestimmt hat. Noch Cassiodor, bei dem die sieben Briefe unter dem Namen der epistolae canonicae vorkommen (§ 11, 1), beruft sich um die Mitte des 6. Jahrh. in seinen Institutiones (§ 1, 2) auf sie; von einer Entscheidung des römischen Stuhls weiss er sichtlich nichts[1]). Als die arianischen Westgothen, die in ihrem Kanon weder den Hebräerbrief, noch wahrscheinlich die Apokalypse hatten, zum Katholicismus übertraten (589), wurde wenigstens die Frage wegen der Letzteren aufs Neue angeregt, und noch das vierte Concil zu Toledo (632) sah sich genöthigt, die, welche dieselbe verwarfen, mit der Excom-

[1]) Schon darum kann das decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis, das auf einer Synode zu Rom 494 abgefasst sein soll und das Hilgenfeld und Holtzmann sogar in seiner Grundlage auf Damasus (366—84) zurückführen, schwerlich ächt sein. Es liegt in verschiedenen Fassungen vor, die theils auf Damasus, theils auf Gelasius, theils auf Hormisdas zurückgeführt werden. Die verschiedenen Recensionen variiren mannigfach in der Ordnung; in der auf Gelasius selbst zurückgeführten werden nur 13 epist. Pauli aufgeführt, der Hebräerbrief fehlt ganz und die sieben folgen unter dem Namen der apostolicae; in der Damasus-Recension werden unter den epistolae canonicae der 2. u. 3. Johannes dem Presbyter, der Judasbrief dem Judas Zelotes beigelegt. Unter den ausdrücklich verbotenen Büchern erscheint unter anderen auch der Pastor und die Acta Pauli et Theclae. Dass aber nicht der Hebräerbrief am Ende des 5. Jahrhunderts von dem römischen Bischof ausgeschlossen sein kann, den seine Vorgänger Damasus und Innocenz I. schlechtweg unter den paulinischen mitgezählt hatten, sollte doch klar sein; jedenfalls müsste ein Kanon wie der des Gelasius viel älter sein und würde eher auf die Mitte des 4. Jahrhunderts führen, wo auch die Zurückführung der kleinen Johannesbriefe auf den Presbyter in der Damasusrecension noch denkbar wäre.

munication zu bedrohen. Der Erzbischof Isidor v. Sevilla, der auf diesem Concil anwesend war, hat in seinen Werken mehrfach die NTlichen Schriften aufgezählt, auch allerlei über die älteren Zweifel an Einzelnen nach Hieronymus mitgetheilt. Auch von seinen Freunden und Schülern, den Bischöfen Eugen und Ildefons von Toledo († 667) haben wir Verzeichnisse, die sich im Wesentlichen an Augustin anschliessen, ein Zeichen, wie es in Spanien immer noch Noth that, das Bewusstsein zu stärken, welche Schriften zum N. T. gehören.

5. Das Mittelalter besass weder die Kraft, der Ueberlieferung gegenüber eine selbstständige Stellung zu nehmen, noch die Mittel sie zu prüfen[1]). Ja, es bewies nicht einmal die Kraft, das Ueberlieferte rein zu bewahren[2]). In Folge des Concils von Florenz hatte Eugen IV. in seiner Bulle von 1441 noch einmal den Kanon des Augustin wiederholt, und dies dürfte das erste Mal sein, wo der römische Stuhl in der Sache des Kanon eine allgemein gültige Entscheidung abgegeben hat. Seit der Mitte des 15. Jahrh. aber führte das neu erwachte Studium des Alterthums wieder auf die älteren Bedenken gegen einzelne NTliche Schriften. Zwar was der Cardinal Thomas de Vio (Cajetan) gelegentlich über den Jacobusbrief äussert, ist nur eine Reminiscenz an Hieronymus; aber hinsichtlich des Hebräerbriefs ging er soweit zu behaupten, dass, wenn nach Hieronymus sein Verfasser zweifelhaft sei, auch der Brief selbst zweifelhaft werde, quoniam nisi sit Pauli, non perspicuum est, canonicam esse. Noch weiter ging Erasmus, der den Hebräerbrief den NTlichen Apokryphen gleichstellte

---

[1]) Immer seltener werden selbst die Reminiscenzen an die Mittheilungen des Hieronymus über die älteren Ansichten und Zweifel in Betreff einzelner kanonischer Schriften, wie bei Honorius v. Autun und Joh. v. Salisbury im 12. Jahrhundert. Es bildet sich bei Thomas v. Aquino die Vorstellung, dieselben hätten überhaupt nur bis zum nicänischen Concil bestanden; und Nicolaus v. Lyra, der die Frage wegen des Hebräerbriefs eingehender discutirt, beruhigt sich damit, dass die Kirche zu Nicaea ihn als apostolisch angenommen habe. Wo wie bei Hugo a S. Victore wieder eine Dreitheilung der überlieferten Schriften auftaucht, fehlt doch jedes Verständniss für den ursprünglichen Sinn einer solchen, da dem ersten Ordo die Evangelien allein, dem dritten die Decretalen und die scripta sanctorum patrum zugewiesen werden.

[2]) Schon Philastrius erwähnt vielleicht (vgl. § 31, 4) eine epistola Pauli ad Laodicenses (de haer. 89), von der noch Hieronymus sagt: ab omnibus exploditur (de vir. ill. 5). Allein schon Gregor I. ist überzeugt, dass Paulus 15 Briefe geschrieben hat, wenn auch die Kirche non amplius quam XIV tenet (moralium libr. 35, 25). Später aber ist der Laodicenerbrief vielfach unter die paulinischen Briefe aufgenommen, so dass noch das zweite Concil zu Nicaea 787 sich genöthigt sah, ihn zu verbieten, und trotzdem finden wir in der englischen Kirche des 9. Jahrhunderts vielfach 15 Paulinen gezählt, in den Codd. Augiensis und Börnerianus aus dem 9. Jahrhundert, sowie in Handschriften der Vulg., besonders englischen, ist er unter die paulinischen Briefe aufgenommen. Auch der Pastor des Hermas taucht im 11. und 12. Jahrhundert wieder auf, indem er vielfach zu den von der Kirche recipirten ATlichen Apokryphen gerechnet wird.

und die alten Zweifel gegen den Jacobusbrief, 2. Petr., 2. u. 3. Joh., selbst gegen die Apokalypse neu anregte, wodurch er sich eine strenge Censur der Pariser Sorbonne zuzog. So war es denn nur zeitgemäss, dass das Tridentiner Concil in seiner 4. Sitzung am 8. Apr. 1546 endlich ein decretum de canonicis scripturis erliess und durch sein Anathema schützte, welches die NTlichen Schriften in der hergebrachten lateinischen Weise aufzählt: die 4 Evang. mit der Apostelgeschichte des Lucas, die 14 Paulinen mit dem Hebräerbrief am Schlusse, die 7 Briefe, unter denen die des Petrus und Johannes voranstehen und Jacobus und Judas ausdrücklich als Apostoli bezeichnet werden, am Schlusse die Apokalypse. Ein Antrag auf Unterscheidung von Homologumenen und Antilegomenen war ausdrücklich abgelehnt worden. Wie auch auf Grund dieses Dekrets eine NTliche Einleitungswissenschaft sich in der katholischen Kirche entwickeln konnte, haben wir § 1, 2. 3. gesehen[3]). Auch in der griechischen Kirche des 17. Jahrh. hat man das Bedürfniss gefühlt, Festsetzungen über den Kanon zu treffen. Cyrillus Lucaris hat in seiner confessio christianae fidei von 1645 sich zwar für die Zahl der *κανονικὰ βιβλία* auf die Laodicenische Synode berufen, aber ausdrücklich genannt *τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστὰς, τὰς πράξεις, τὰς ἐπιστολὰς μακαρίου Παύλου, καὶ τὰς καθολικὰς, αἷς συνάπτομεν καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἠγαπημένου*; und ein Concil zu Jerusalem im Jahre 1672 bestimmt ausdrücklich, ohne die NTlichen Schriften aufzuzählen, man müsse zu ihnen auch solche rechnen, die nicht immer und von Allen, aber doch von den Synoden und den ältesten und anerkannten Kirchenlehrern hinzugezählt seien.

6. Luther wagte zuerst eine ganz freie Kritik des überlieferten Kanon; aber dieselbe war, seiner ganzen Richtung auf den Kern der evangelischen Heilslehre entsprechend, keine historische, sondern nur eine dogmatische. Im Hebräerbrief stiess er sich an der Verwerfung der zweiten Busse, im Jacobusbrief an der Gerechtigkeit aus den Werken, in der Apokalypse an den unverständlichen Gesichten, die Christum nicht treiben und doch so hoch von sich selber halten, im Judasbrief an seiner Bezugnahme auf Sprüche und Geschichten, die nicht in der Schrift stehen. Was er von anderen Gründen gegen sie geltend macht, dient doch nur zur

---

[3]) Konnte doch noch ein Antonius a Matre Dei in seinen praeludia isagogica (Mogunt. 1670) es der Mühe werth finden, die libri protocanonici und deuterocanonici gesondert aufzuzählen, obwohl er bevorwortet, dass durch das Tridentiner Dekret ihre fides aequa geworden sei. Zu jenen zählt er die vier Evangelien, die Acta, 13 Paull., 1. Petr. und 1. Joh.; zu diesen den Hebräerbrief, Jac. und Jud., 2. Petr., 2. 3. Joh. und die Apokalypse, dazu einige textkritisch zweifelhafte Stücke, wie den Marcusschluss, die Perikope von der Ehebrecherin und die Worte vom Blutschweiss Luc. 22.

Unterstützung seiner Hauptbedenken. Wenn er sagt, was Christum nicht lehre, das sei nicht apostolisch, wenngleich es St. Paulus und St. Petrus lehre, so hat er ausdrücklich ein ganz neues dogmatisches Prinzip für den Kanon aufgestellt, ohne sich wohl der Tragweite desselben bewusst zu zu sein und die Frage nach seiner Durchführbarkeit zu stellen[1]). Auch Zwingli hat auf dem Religionsgespräch zu Bern 1528 die Apokalypse als ein nicht biblisches Buch zurückgewiesen und, ebenso wie Oecolampadius, das Recht geltend gemacht, einen Unterschied unter den biblischen Büchern zu machen. Dagegen besteht Calvin auf dem apostolischen Ansehn des Hebräerbriefs, obwohl er ihn nur einem Apostelschüler beilegt, und hält die Bedenken gegen den zweiten Petrusbrief für nicht ausreichend zur Verwerfung. Von wirklich geschichtlichem Sinne geleitet war der Versuch des Andreas Bodenstein (Carlstadt), welcher in seinem libellus de canonicis scripturis (1520) die Schriften des N. T.'s in 3 ordines theilte: summae dignitatis (Evang., wohl mit Einschluss der Act.), secundae dign. (13 Paull., 1 Petr., 1 Joh.), tertiae et infimae auctoritatis (die 7 Antileg.). Man braucht sie nur mit der Dreitheilung des Hugo a S. Vict. zu vergleichen (Nr. 5. not. 1), an die sie erinnert, um den ungeheuren Fortschritt zu erkennen, der zwischen beiden liegt. Auch die Magdeburger Centurien nehmen 7 Antilegomenen an, von denen sie Hebr., Jac. und Jud. verwerfen. Martin Chemnitz erklärt in seinem Examen conc. trid. ausdrücklich, die spätere Kirche könne nicht aus dubiis certa machen, wenn sie nicht gewisse, feste und übereinstimmende Zeugnisse der alten Kirche habe, und nennt die 7 Antilegomena Apokryphen im Sinne des Hieronymus, weil ihr Ursprung nicht sicher sei und sich nicht hinreichend feststellen lasse, so dass sie, wenn auch nützlich zum Lesen und zur Erbauung, doch nicht für sich zur Feststellung von Glaubenswahrheiten angewendet werden dürfen. Diese Anschauung wurde bei den lutherischen Dogmatikern an der Wende des 16. u. 17. Jahrh. die herrschende. Aber schon Johann Gerhard will nicht mehr von apokryphischen Büchern reden, sondern von libri canonici secundi ordinis; und so oder libri deuterocanonici nennen sie auch Calov, Quenstedt und Baier als solche, de quorum auctoritate a quibusdam aliquando fuit dubitatum. Allein je mehr man sich gewöhnte, diese Zweifel

[1]) Dennoch hat er seine dogmatische Kritik soweit geltend gemacht, dass er jene vier Bücher von den „rechten gewissen Hauptbüchern" der Schrift getrennt und in seiner Uebersetzung an den Schluss gestellt hat unter dem Vorwande, dass sie vordem ein ander Ansehen gehabt haben, was doch vom 2. Petr., 2. u. 3. Joh. ebenso, und von der Apokalypse nur in gewissem Sinne gilt. So ist es in unseren Bibelausgaben geblieben, in manchen sind sogar wie in der ersten Ausgabe Luthers nur die 23 ersten numerirt und die vier letzten durch einen Absatz getrennt, in einigen plattdeutschen Ausgaben sind sie gar als Apokryphen bezeichnet.

als einst dagewesen, aber beseitigt anzusehen, um so mehr schwand jedes Motiv für eine solche Unterscheidung. In die Bekenntnissschriften ist sie nicht übergegangen; freilich zählen die lutherischen auch nirgends, wie die reformirten (Gall. art. 3, Angl. art. 1, Belg. art. 4), die kanonischen Bücher ausdrücklich auf. Man wusste sich darin mit der alten Kirche eins und bedurfte einer besonderen Bezeugung dessen nicht. Aber klar und deutlich hat die Form. Conc. den Begriff des Kanon formulirt: unam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta V. et N. Ti.

7. Mit Semler begann in der evangelischen Kirche erst eine eigentliche Kritik des Kanon (§ 2, 1). Zwar das Kriterium, das er für das Kanonische als solches aufstellte, die Allgemeinnützlichkeit, war ein ebenso dogmatisches, wie bei Luther, nur in sehr anderem Sinne. Aber indem seine historischen Untersuchungen darauf ausgingen, zu erweisen, dass der überlieferte Kanon keineswegs sei, wofür man ihn hielt, nemlich eine von je her in der Kirche als normativ geltende Sammlung von heiligen, inspirirten, apostolischen Schriften, war es dieser Kritik ein Leichtes, die überlieferte Vorstellung vom Kanon aufzulösen. Auch unsere Untersuchungen haben es vollauf bestätigt, dass die Sammlung NTlicher Schriften, die im Laufe der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sich mehr und mehr als kanonisch fixirte, keineswegs war, wofür man sie schon damals hielt, eine Sammlung der einmüthig von der alten Kirche als heilige anerkannten Schriften, dass die Aufnahme der einzelnen Schriften in diesen Kanon durchaus nicht an sich für ihren apostolischen Ursprung bürgt, da sehr verschiedene Motive bei der Entstehung desselben mitgewirkt haben. Es nützt auch garnichts, auf die eusebianische Unterscheidung der Homologumena und Antilegomena zurückzugehen, da wir gesehen haben, wie schwankend dieselbe ist und wie sie selbst im Sinne ihres Urhebers garnicht auf unsere heutigen NTlichen Schriften beschränkt ist, weshalb es nur dankenswerth erscheint, dass in der lutherischen Kirche nicht etwa, wie es eine Zeitlang drohte, diese neue Menschensatzung die freie Forschung eingeengt hat. Vielmehr muss die geschichtliche Untersuchung den Ursprung jeder einzelnen Schrift mit voller Freiheit aus äusseren Zeugnissen und inneren Indicien festzustellen suchen. Das Resultat dieser Untersuchung wird dann erst die Grundlage bilden können für das Urtheil über den überlieferten Kanon. Dasselbe hängt aber freilich ebenso ab von der dogmatischen Konstruktion des Begriffs vom Kanon, d. h. davon, ob dieselbe nur das Echtapostolische oder die nachweislichen Denkmäler der apostolischen Zeit in umfassenderem Sinne, die Bewährung der einzelnen

Schrift vor dem Glaubensbewusstsein der alten Kirche oder der Gegenwart zum Maſsstabe des Kanonischen macht. Nur soviel ist klar, dass diejenige Kritik, welche das Christenthum als solches aus dem Kampf und der allmähligen Versöhnung unvereinbarer Gegensätze hervorgehen lässt und in unserem N. T. nur Denkmäler eines dogmengeschichtlichen Prozesses findet, der bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts fortgeht, den Begriff des Kanon als solchen aufhebt. So sehr diese Kritik den Anspruch erhebt, allein die historische zu sein, so ist doch kein Zweifel, dass sie ebenfalls von einer dogmatischen Anschauung über das Wesen des Urchristenthums und die Gesetze seiner Entwickelung beherrscht ist und dieselben vielfach an Maſsstäben misst, welche einer späteren Zeit entnommen sind und daher ihr geschichtliches Verständniss unmöglich machen. Die geschichtliche Untersuchung über den Ursprung der einzelnen Schriften wird sich nicht weniger von ihren Voraussetzungen, wie von der traditionellen Anschauung vom Kanon freizuhalten, und namentlich durch eine eindringendere exegetische Analyse die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse, welche dieselben voraussetzen, zu ermitteln haben.

Zweiter Theil.

Entstehungsgeschichte der Neutestamentlichen Schriften.

Erste Abtheilung.

Die paulinischen Briefe.

§ 13. Der Apostel Paulus.

Hemsen, der Apostel Paulus. Götting. 1830. Schrader, der Apostel Paulus. Leipz. 1830. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845. 2. Aufl. ed. Zeller. Tübing. 1866. Hausrath, der Apostel Paulus. Heidelberg 1865 (2. Aufl. 1872). Renan, Paulus. Autorisirte deutsche Ausgabe. Leipzig 1869. Krenkel, Paulus, der Apostel der Heiden. Leipzig 1869. Luthardt, der Apostel Paulus. Leipzig 1869. Sabatier, l'apôtre Paul. Strasbourg 1870.

1. Tarsus, an den Ausgängen des Tauruspasses gelegen, der von dem inneren Asien zum Strande des Mittelmeeres herabführt, war eine volkreiche Stadt am Flusse Kydnos, die einen schwunghaften Handel trieb und durch Augustus den Rang einer Metropole Ciliciens erhalten hatte. Sie besass eine, wenn auch beschränkte, Autonomie und mancherlei Privilegien; ihre wesentlich hellenische Bürgerschaft hatte Interesse an philosophischen Bestrebungen und ansehnliche Bildungsanstalten geschaffen, die mit Athen und Alexandrien wetteiferten. Zu der seit der Seleucidenzeit hier ansässigen Judengemeinde gehörten die Vorfahren des Apostels, die ihr Geschlecht auf den Stamm Benjamin zurückführten (Röm. 11, 1). Bei der gesetzmässigen Beschneidung am achten Tage (Phil. 3, 5) hatte er den Namen Schaul, der Erbetene (*Σαῦλος*) erhalten, vielleicht als ein spätgeborener, langersehnter Sohn. Sein Vater, der bereits das römische Bürgerrecht besass (Act. 22, 28), gehörte, wie seine Vorfahren, der pharisäischen Partei an (Act. 23, 6); und so ist der Sohn ohne Zweifel von früh an in den strengen Satzungen derselben erzogen worden (Phil. 3, 5), wie er denn auch seiner Muttersprache treu blieb, die er nach Act. 21, 40 geläufig spricht[1]). Schon deshalb ist an irgend welche Berührungen mit

[1]) Die neuerdings von Krenkel für geschichtlich gehaltene Angabe des Hie-

der hellenischen Bildung seiner Vaterstadt nicht zu denken. Ohnehin ist er wohl schon früh (Act. 26, 4) nach Jerusalem gegangen, wo eine Schwester von ihm verheirathet war (Act. 23, 16), da er dort zum Rabbi ausgebildet werden sollte; doch nicht ohne zuvor das Handwerk erlernt zu haben, das ihn bei seiner Lehrwirksamkeit ernähren sollte. Denn das Gewerbe eines Zelttuchmachers (Act. 18, 3: σκηνοποιός) d. h. eines Verfertigers des zu Zeltdecken dienenden Ziegenhaartuchs weist auf Cilicien, wo diese Industrie heimisch war. Verheirathet ist er nie gewesen (1. Cor. 7, 7). Körperlich scheint er nicht von einer sonderlich starken Constitution gewesen zu sein[2]). Damit wird es zusammenhängen, dass der Apostel in seinem Auftreten etwas Schüchternes hatte, das man ihm wohl als Schwächlichkeit auslegen konnte (1. Cor. 2, 3; 2. Cor. 10, 10).

2. Der Rabbinenschule in Jerusalem verdankte Saulus seine Schriftkenntniss, wie die Methode seiner Schrifterklärung, seine Dialektik, wie seine pharisäische Orthodoxie. Nach Act. 22, 3 ist der in der Mischna vielgefeierte Enkel Hillels, Gamaliel, sein specieller Lehrer gewesen. Aber wie es sich auch mit der oft gerühmten Milde und Freisinnigkeit desselben verhält, die in seinem Votum Act. 5, 34—39 doch nicht eigentlich hervortritt, jedenfalls hat dieselbe auf seinen Schüler keinen Einfluss ausgeübt, der nach seinem eigenen Geständniss an pharisäischem Zelotismus alle seine Altersgenossen übertraf (Gal. 1, 14). Dabei gehörte er zu denen, welchen es mit der von der Partei geforderten Gesetzeserfüllung ein heiliger Ernst war, und er konnte sich rühmen, nach pharisäischem Maſsstabe tadellos in derselben gewesen zu sein (Phil. 3, 6). Dennoch befriedigte ihn all sein Streben, dadurch die Gottwohlgefälligkeit zu erlangen, nicht. In ste-

---

ronymus (de vir. ill. 5), dass Paulus zu Gischala in Galiläa geboren und erst nach der Eroberung der Stadt durch die Römer mit seinen Eltern nach Tarsus ausgewandert sei, ist ein offenbarer Irrthum, da Gischala erst im jüdischen Kriege unter Titus durch die Römer erobert wurde (Joseph. bell. jud. IV, 2, 1 ff.), und beruht nach Hier. zu Philem. v. 23 wohl auf falscher Deutung von Phil. 3, 5, wo das Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων nur auf seine echt jüdische Abkunft (vgl. auch 2. Cor. 11, 22) geht, so dass auch seine Mutter nicht etwa eine Proselytin war. Entscheidend dagegen ist Act. 22, 3 (vgl. 9, 11. 21, 39). Das römische Bürgerrecht des Apostels ist von Renan, Hausrath u. A. ohne jeden Grund bezweifelt worden.

[2]) Schon Gal. 4, 13 sehen wir ihn durch Kränklichkeit gehemmt, später hören wir von einem schweren körperlichen Leiden, das ihn quälte (2. Cor. 12, 7); und wenn er auch die Strapazen seines Reiselebens, die Anstrengungen seines Berufslebens, das ihn oft nöthigte, für seine Handarbeit die Nacht zu Hilfe zu nehmen, und häufige schwere Misshandlungen ertrug (vgl. 2. Cor. 11), so empfand er doch stark die Schwäche und Gebrechlichkeit seines Körpers (2. Cor. 4, 7. 16) und hat sich jedenfalls verhältnissmäſsig früh als alter Mann gefühlt (Philem. v. 9). Man hat wohl bei dem Leiden 2. Cor. 12, 7 an epileptische Zufälle gedacht, aus welchen man seine Visionen und ekstatischen Zustände (2. Cor. 12, 1 ff.) erklären wollte, aber der Zusammenhang, in dem Paulus jenes Leidens erwähnt, das ihn vor Selbstüberhebung wegen seiner hohen Offenbarungen bewahren solle, schliesst diese Deutung schlechthin aus.

tem Ringen mit der eigenen widerstrebenden Natur verwickelte er sich nur immer tiefer in den unseligen Zwiespalt zwischen dem besseren Wollen und der Ohnmacht des natürlichen Menschen, die ihn zu völliger Verzweiflung an dem eigenen Heile führte (Röm. 7, 11—24). In die Zeit dieses Ringens muss die Bewegung in Jerusalem gefallen sein, welche entstand, als durch das Auftreten des Stephanus der pharisäischen Partei und den Volksführern die Besorgniss geweckt wurde, dass die bis dahin wegen ihrer Gesetzestreue geduldete, ja geachtete Nazarenersecte mit ihren letzten Consequenzen die Heiligtümer Israels und den Bestand der Theokratie bedrohe[1]). Das ungestillte Verlangen, durch immer gesteigerten Eifer für das väterliche Gesetz sich das göttliche Wohlgefallen und damit den inneren Frieden zu verschaffen, machte ihn zum fanatischen Christenverfolger (Act. 8, 3, vgl. 1. Cor. 15, 9. Phil. 3, 6). Auf einer mit Vollmachten vom Sanhedrin unternommenen Reise nach Damascus aber, welche der Verfolgung der dortigen Christen galt, wurde er durch eine Erscheinung des erhöhten Christus von der Gottwidrigkeit seines bisherigen Treibens überführt, zum Glauben an denselben bekehrt und von Ananias in Damascus getauft (Act. 9, 1—19, vgl. Gal. 1, 13—16)[2]).

Alle Versuche, eine allmählige psychologische Vorbereitung dieses plötzlichen Umschwunges durch die Einflüsse der freieren Richtung seines Lehrers

---

[1]) Ob Paulus während der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Jerusalem anwesend war, wissen wir nicht; jedenfalls folgt aus 2. Cor. 5, 16 nicht, dass er ihn gesehen hat, und keinesfalls hat er einen irgendwie nennenswerthen Eindruck von ihm empfangen. Dagegen kann er wohl zu den Mitgliedern der cilicischen Synagoge gehört haben, die viel mit Stephanus disputirten (Act. 6, 9), und nach Act. 7, 58. 8, 1 hat er mit Wohlgefallen der Steinigung des Stephanus zugeschaut. Wenn er damals ein νεανίας genannt wird, so kann dabei doch nur an einen jungen Mann in der Blüthe seiner Jahre gedacht werden, da die Apostelgeschichte selbst ihn unmittelbar darauf in voller Mannesarbeit (8, 3), ja als einen Vertrauensmann des Synedrium (9, 1 f.) zeigt (doch vgl. § 50, 3).

[2]) Wenn Paulus Gal. 1, 16 sagt, dass er nach seiner Bekehrung Menschen nicht um Rath gefragt habe, so schliesst das nicht aus, dass er von Ananias getauft wurde. Vielmehr, wenn er die ihm gewordene Offenbarung zurückführt auf den καλέσας (με) διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, so ist nach dem constanten Sprachgebrauch des Apostels die Berufung nichts Anderes, als die Herzuführung zur Gemeinde mittelst Erweckung des Glaubens; die Aufnahme in die Gemeinde aber kann nur durch die Taufe vollzogen sein. Von der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung hat Lucas den Apostel wiederholt erzählen gehört (Act. 22. 26) und danach dieselbe selbst 9, 3—8 dargestellt; aber auch abgesehen von der kaum ganz widerspruchslosen Freiheit dieser Darstellungen ergeben dieselben doch über die Form, in welcher die himmlische Glorie des erhöhten Christus sich ihm sinnlich wahrnehmbar gemacht hat, nichts Sicheres. Vgl. darüber Bengel, die Bekehrung des Apostel Paulus. Tübing. 1827. Greve, die Bekehrung Pauli. Gütersloh 1848. Paret in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, 2. Holsten und Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, 3. 1864, 2 (vgl. Holsten, zum Evangelium des Petrus und Paulus. Rostock 1868). Beyschlag, Stud. u. Krit. 1864, 2. 1870, 1. 2. Diestelmann, das Jugendleben des Saulus, seine Bekehrung und apostolische Berufung. Hannover 1866.

Gamaliel, durch die Schriftbeweise der Nazarener, durch den Eindruck der Todesfreudigkeit eines Stephanus und anderer Märtyrer wahrscheinlich zu machen, scheitern an der Darstellung des Apostels Gal. 1, deren offenbare Tendenz ist, seine Behauptung, dass er sein Evangelium nicht von Menschen erlernt, sondern durch Offenbarung empfangen habe (1, 12), zunächst dadurch zu erhärten, dass er in seinem fanatischen Gesetzes- und Verfolgungseifer für menschliche Einflüsse solcher Art gänzlich unzugänglich gewesen sei, als Gott nach freiem Belieben ihn sich erkoren habe, um ihm seinen Sohn zu offenbaren (1, 13—16), wie er denn auch Phil. 3, 12 seine Bekehrung als ein Ergriffenwerden von Christo darstellt. Sie setzen aber auch voraus, dass Paulus sich lange gegen eine sich ihm aufdrängende bessere Ueberzeugung gewehrt und die Stimme des Gewissens durch immer fanatischeres Wüthen übertäubt habe, wovon Paulus trotz seiner Selbstanschuldigungen (1. Cor. 15, 9. Gal. 1, 13) nichts, und, wenn 1. Tim. 1, 13 echt ist, das Gegentheil sagt. Insbesondere ist, namentlich durch die Tübinger Schule, die Vorstellung geltend gemacht, als ob Paulus allmählig durch die Reflexion auf die Heilsbedeutung des Kreuzestodes zur Anerkennung der Messianität Christi gelangt sei, wie sie die Christen aus der auch von ihm anerkannten Schrift bewiesen und durch die auch von ihm als möglich zugegebene Auferstehung bewährten, und dass die Ueberzeugung davon in einer auf psychologischem Wege entstandenen Vision zum Durchbruch gekommen sei. Aber für ihn war die Frage nach der Messianität Christi nicht eine theologische Lehrfrage, sondern eine religiöse Lebensfrage; die Anerkennung derselben verurtheilte sein ganzes bisheriges Leben und das, wodurch er am sichersten das Wohlgefallen Gottes zu erlangen gehofft hatte, als Thorheit und Sünde. Daher kann seine wandellose Gewissheit derselben, die alle seine bisherigen Voraussetzungen umkehrte, unmöglich auf verstandesmässige Reflexionen gegründet gewesen sein, wie er dieselbe auch in Anderen nie auf dergleichen, sondern allein auf göttliche Geisteswirkung gründen wollte (1. Cor. 2, 4 f.). Jedenfalls müsste die Vision, welche diese Gewissheit in ihm begründete, eine unmittelbar gottgewirkte gewesen sein, welche für ihn den Werth einer thatsächlichen Ueberführung von der göttlichen Herrlichkeit und damit von der Messianität des Gekreuzigten, dessen Auferstehung seine Jünger verkündigten, hatte und darum alle seine bisherigen Voraussetzungen aufhob. Allein Paulus stellt die Erscheinung Christi, die ihm zu Theil geworden und auf die er sich als den Grund seines Apostolats beruft (1. Cor. 9, 1), nicht in eine Reihe mit den Gesichten und Offenbarungen, deren er sich nur ungern rühmt (2. Cor. 12), er betrachtet sie als die letzte in der Reihe der den älteren Jüngern gewordenen Erscheinungen des Auferstandenen (1. Cor. 15, 8), während Visionen in der Gemeinde immer wieder vorkamen, so lange die Gnadengaben der ersten Zeit fortwirkten. Dass Gal. 1, 16 von einer Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm die Rede ist, beweist so wenig gegen eine sinnenfällige Erscheinung, dass eine solche ohne jene vielmehr nie als das, was sie war, in ihrer vollen Bedeutung erkannt und gegen jeden Verdacht der Sinnentäuschung gesichert werden konnte.

So gewaltig war der innere Umschwung, den Saulus durchlebt hatte, dass er sich auf fast drei Jahre nach Arabien d. h. wohl nach dem nörd-

lichen, an Syrien grenzenden Theile desselben, dem Hauran (Auranitis), zurückzog, um in der Wüsteneinsamkeit das Erlebte in Contemplation und Gebet zu verarbeiten. Weder deutet der Context von Gal. 1, 17, der nur jeden Gedanken an ein Durchsprechen des Erlebten mit Menschen, sowie daran ausschliesst, dass er von diesen Aufschluss über die Heilswahrheit erhalten habe, auf eine dort geübte Missionsthätigkeit hin, noch haben wir sonst irgendwo Spuren einer solchen (selbst nicht Röm. 15, 19). So gewiss er später in seiner wunderbaren Bekehrung stets zugleich die göttliche Absicht sah, ihn zum Heidenapostel zu machen (Gal. 1, 15 f.) und daher bei der ihm speciell zu Theil gewordenen Gnade (Röm. 12, 3. 15, 15) immer an beides zugleich dachte, so wenig folgt daraus, dass ihm dies von vorn herein klar war[3]). Nur verstand es sich bei einer so thatkräftigen Natur von selbst, dass er jetzt ebenso energisch für den neuen Glauben wirken musste, wie er ihn früher bekämpft hatte. Aber eben darum galt es zunächst in der Stille und im Verkehr mit seinem Gott, dessen fernere Offenbarungen er hier suchte und fand, die ganze Umwandlung seiner religiösen Anschauungen zu vollziehen, welche die Folge seiner Bekehrung zu Christo sein musste, ohne dass man annehmen dürfte, er habe hier bereits sein ganzes Lehrsystem ausgebildet.

3. Hiernach ist es durchaus glaubhaft, dass Saulus, wenn er aus der arabischen Wüste nach Damascus zurückkehrte (Gal. 1, 17) und von dort durch Nachstellungen Seitens des dort gebietenden Ethnarchen des Königs Aretas vertrieben ward (2. Cor. 11, 32 f.), sich diese durch Verkündigung der Messianität Jesu unter den dortigen Juden zugezogen hatte (Act. 9, 20—25). Es bliebe völlig unbegreiflich, wie der Ethnarch zu dieser Feindseligkeit gegen ihn gekommen sein sollte, wenn er nicht durch die Juden, welche den Verkündiger der ketzerischen Lehre beseitigen wollten (9, 23), bei ihm als Ruhestörer denuncirt war. Dass er aber dort anders, als er selbst es oft genug von den Christgläubigen gehört hatte, den Schriftbeweis für die Messianität Jesu führte, ist eine durchaus ungeschichtliche Annahme, die durch Gal. 1, 23 widerlegt wird, wenn dies auch nicht ausschliesst, dass er von vorn herein auf Grund seiner Lebenserfahrung die Sendung des Messias als eine Gnadenthat Gottes zur Errettung der Sünder verkündete und die Sendung des Geistes als das Mittel, welches die Aneignung des Heiles dem Einzelnen ermöglichte.

---

[3]) Auch die Apostelgeschichte lässt wohl später den Apostel es so ausdrücken, als sei ihm bei seiner Bekehrung bereits eine Offenbarung über seine Bestimmung zum Heidenapostel zu Theil geworden (26, 16 ff.), verlegt dieselbe aber 22, 21 nach Jerusalem und lässt sie 9, 15 nur dem Ananias zu Theil werden.

Die Apostelgeschichte ist allerdings über diese Anfänge des Saulus ungenau unterrichtet, da sie von seinem dreijährigen Aufenthalt in Arabien nichts weiss und darum die kurze Wirksamkeit in Damascus, welcher die Feindschaft der Juden bald genug ein Ende machte, unmittelbar an seine Bekehrung anschliesst. Man darf daher weder wegen des εὐθέως Act. 9, 20 diese Wirksamkeit vor der Reise nach Arabien beginnen lassen, wogegen das εὐθέως Gal. 1, 16 entscheidet, noch gegen Act. 9, 19. 23 einen grösseren Theil der drei Jahre Gal. 1, 18 auf diese Wirksamkeit rechnen. Auf die Reflexion darüber, zu welcher Zeit Damascus unter arabischer Herrschaft gestanden haben könnte, gründet man gewöhnlich die Berechnung des Bekehrungsjahres. Man nimmt dann an, dass Aretas während des Krieges mit Herodes Antipas, als Vitellius nach der Nachricht von dem Tode des Tiberius († 37) die Truppen in die Winterquartiere geführt hatte, sich der reichen Handelsstadt bemächtigte und sie bis zur Neuordnung der arabischen Angelegenheiten durch Caligula (c. 38) behielt, so dass die (drei Jahre nach seiner Bekehrung erfolgte) Vertreibung des Paulus etwa 38 fiele. Andere aber nehmen an, dass Aretas die Stadt erst bei jener Neuordnung vorübergehend erhielt, da wir aus der Zeit des Caligula und Claudius keine römische Münzen aus Damascus haben, wie aus der des Augustus und Tiberius, wodurch denn freilich jeder sichere Ansatz für die Berechnung aufgehoben wird und die Bekehrung nur nicht vor dem Jahre 35 erfolgt sein könnte. Noch Andere freilich bezweifeln, ob überhaupt die Zeit, wo Damascus von Araberfürsten, wenn auch unter römischer Oberhoheit, besessen war, sich bestimmt abgrenzen lasse, und nach Mommsen hat Damascus überhaupt in dauernder Abhängigkeit vom römischen Reiche gestanden. Vgl. Küchler, de anno quo Paulus ad sacra christiana conversus est. Lips. 1828. Anger, de temp. in Actis Apost. ratione. Lips. 1833. Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters. Götting. 1848. Keim in Schenkels Bibellex. I. 1869.

Wenn Paulus von Damascus sich nach Jerusalem begab, um den Petrus kennen zu lernen, so zeigt doch schon der Zeitraum von 15 Tagen, den er daselbst blieb (Gal. 1, 18), dass der Umgang mit Petrus unmöglich seine einzige Beschäftigung daselbst gewesen sein kann; und auch hier ist es darum sehr glaubhaft, dass er die Gelegenheit wahrnahm, mit den Hellenisten zu disputiren, bis ihre Todfeindschaft ihn zur Abreise nöthigte (Act. 9, 29). Schliesst doch auch der Bericht des Galaterbriefs keineswegs aus, dass, nachdem die Absicht des Besuches bei Petrus ihn nach Jerusalem geführt hatte, er dort gern noch längere Zeit verweilt hätte, wenn nicht andere Verhältnisse ihn gehindert[1]). Jedenfalls sah er in den Erfahrungen, die

[1]) Es kommt ja dem Apostel lediglich darauf an, zu constatiren, dass er erst so lange nach seiner Bekehrung, und nicht um sich bei Petrus Raths zu erholen, nach Jerusalem gegangen sei, und dass die Zeit, die er dort verweilte, in keinem Verhältniss stand zu den drei Jahren, während derer er bereits im Christenthum herangereift war. So gewiss er also auch damals seine Heilsverkündigung nicht erlernt hat (Gal. 1, 12), da ihm die eigentliche Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi durch unmittelbare Offenbarung aufgegangen war, so gewiss schliesst das nicht aus, dass er so manches aus dem irdischen Leben

er in Jerusalem machte, ein Zeichen, dass ihm auf der Stätte seines früheren Verfolgungseifers eine Wirksamkeit für das Evangelium nicht beschieden sei (vgl. Act. 22, 17. 21), und so begab er sich durch Syrien in seine cilicische Heimath zurück (Gal. 1, 21. Act. 9, 30). Hier, und zwar wohl hauptsächlich in seiner Vaterstadt Tarsus, hat Paulus jedenfalls eine lange Reihe von Jahren verweilt, aus denen wir nichts von ihm hören. Es lässt sich aber bei dem Feuereifer, mit dem er den neuen Glauben erfasst hatte, voraussetzen, dass er auch hier nicht unthätig gewesen sein wird. Bei der brennenden Liebe zu seinen Volksgenossen und seiner Sorge um ihr Heil (Röm. 9, 2 f. 10, 1), sowie bei seiner Ueberzeugung, dass ihnen zunächst das Heil bestimmt sei (Röm. 1, 16. 11, 17), wird er sich vor Allem um ihre Bekehrung bemüht haben, zumal noch kein ausdrücklicher Fingerzeig Gottes ihn zu den Heiden wies. Zwar muss nach Act. 11, 25 sich schon hier gezeigt haben, dass er die besondere Befähigung besass, auch Heiden das Evangelium nahe zu bringen. Dass er aber diese Zeit benutzt habe, um mittelst der Bildungsanstalten seiner Vaterstadt sich auf eine Wirksamkeit unter ihnen vorzubereiten, wie man vielfach annimmt, wird durch seine ausdrückliche Erklärung 1. Cor. 2, 1—5 ausgeschlossen. Er war und blieb ein ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2. Cor. 11, 6), und hat seine relative Gewandtheit im griechischen Ausdruck und seine Bekanntschaft mit griechischem Geist und Leben nur im Umgange mit Griechen, aber nicht aus Büchern erworben[2]). Gewiss sind die Gemeinden in Syrien und Cilicien, die Act. 15,

---

des Herrn erst damals von Petrus erfragt und erfahren hat (vgl. Paret, Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, 1). Ungenau ist an der Darstellung der Apostelgeschichte nur, dass sie nicht weiss, wie Paulus damals von den Autoritäten in Jerusalem nur noch Jacobus, den Bruder des Herrn kennen lernte, sondern voraussetzt, er habe dort mit den Uraposteln überhaupt verkehrt (9, 28). Wenn sie aber erzählt, er sei, als die Gemeinde sich scheu vor dem ehemaligen Verfolger zurückzog, von Barnabas bei den Aposteln eingeführt worden (9, 26 f.), so gab natürlich der Bericht des Galaterbriefes durchaus keinen Anlass, diesen sehr begreiflichen Umstand, der mit seiner apostolischen Selbstständigkeit garnichts zu thun hat, zu erwähnen. Dass er übrigens in Jerusalem und Damascus gepredigt hat, bestätigt, auch abgesehen von Röm. 15, 29, Gal. 1, 22 f. Denn diese Verse können im Zusammenhange nur besagen, dass, eben weil er von Jerusalem sogleich nach Syrien und Cilicien ging, er den (übrigen) Gemeinden Judäa's selbst von Angesicht unbekannt blieb, geschweige denn von einem der anderen voraussichtlich in ihnen wirkenden Aposteln unterwiesen werden konnte, dass sie vielmehr mit Dank gegen Gott hörten, wie er bereits das einst von ihm verfolgte Evangelium verkündige, also einer Unterweisung darin nicht mehr bedurfte. Auf seine Thätigkeit in Cilicien und Syrien kann dies weder dem Context, noch dem Wortlaut nach gehen. Sein Predigen in Damascus und Jerusalem zu erwähnen, war vorher so wenig Anlass, wie er es von seinem Aufenthalt in Syrien und Cilicien (1, 21) erwähnt.

[2]) Was man in älterer Zeit de stupenda eruditione Pauli (Schramm. Herborn 1710) und noch später über seine Bekanntschaft mit Demosthenes geschrieben hat (Köster, Stud. und Krit. 1854), ist reine Phantasie. Das Wort seines Landsmanns Aratus aus Cilicien (Act. 17, 28) kommt auch bei Anderen vor und wird ausdrücklich als vielgebrauchtes Dichterwort angeführt, der Ausspruch des Cre-

24. 41 erwähnt werden, theilweise eine Frucht dieser Jahre; aber eben aus der ersteren Stelle erhellt auch, dass es gemischte Gemeinden waren, die mit Jerusalem in engem Zusammenhange standen und die keineswegs als eigenthümlich und ausschliesslich paulinische Schöpfungen anzusehen sind.

4. Antiochien, die Hauptstadt der Provinz Syrien und die Residenz des kaiserlichen Legaten, in der fruchtbaren Ebene am Orontes malerisch gelegen, war unter den Römern zu einer Weltstadt aufgeblüht, in der sich orientalischer Luxus mit griechischer Kunst und Bildung, und griechische Mythologie mit den Kulten des Orients mischten. Die dort angesiedelte zahlreiche Judenschaft, die schon unter den Seleuciden sich grosser Freiheiten erfreute und ihren eigenen Ethnarchen hatte, besass eine mit Schätzen reich ausgestattete Synagoge und gewann zahlreiche Proselyten aus den Heiden (vgl. den Act. 6, 5 gen. Nicolaus). Dort hatten durch die Verfolgung versprengte Glieder der Gemeinde in Jerusalem das Evangelium unter den Juden verkündigt, bis auch etliche Hellenisten unter ihnen aus Cypern und Cyrene sich an die hellenische Bevölkerung heranmachten und überraschenden Eingang bei ihr fanden. Den Zusammenhang der Gemeinde, die dadurch ein starkes heidenchristliches Element erhielt, mit der Muttergemeinde in Jerusalem hatte der Cyprier Barnabas vermittelt, und dieser war es, welcher den ihm schon von Jerusalem her befreundeten Saulus aus Tarsus herbeiholte, um ihn an der hoffnungsreichen Wirksamkeit unter den Heiden zu betheiligen (Act. 11, 19—25). Schon als Hellenist dazu besonders befähigt, hatte die eigene Lebenserfahrung ihn gelehrt, den erhöhten göttlichen Herrn als den Mittler des Heils allen verlorenen Sündern zu verkündigen, aber Barnabas muss auch aus dem, was er von seiner bisherigen Wirksamkeit gehört, erschlossen haben, dass er hier am rechten Platze sei. In der That ist sofort das erste Jahr, das er hier mit Barnabas in gemeinsamem Wirken verlebte, für die Ausbreitung des Christenthums sehr fruchtbar geworden, da hier zuerst im Munde der Heiden der Name der Christianer für die Gläubigen aufkam, die nicht mehr als eine jüdische Secte betrachtet werden konnten, weil der grössere Theil derselben aus ehemaligen Heiden bestand, die mit ihrem Glauben an den Messias Israels doch keineswegs die Beschneidung und die gesetzlichen Sitten dieses Volkes angenommen hatten (11, 26)[1]). Von der

tenser Epimenides über seine Landsleute (Tit. 1, 12) war auf der Insel natürlich in Aller Munde, und 1. Cor. 15, 33 wird ein Vers aus der Thais des Menander in einer Form wiedergegeben, in der das Metrum zerstört und er also nur als locus communis betrachtet wird. Paulus hat es grundsätzlich abgelehnt, die Gotteskraft des Evangeliums abzuschwächen durch ihre Vermischung mit menschlicher Weisheit und Redekunst (1. Cor. 2, 1 f. 4 f.).

[1]) Lipsius (über den Ursprung und ältesten Gebrauch des Christennamens. Jena 1873) hat überzeugend nachgewiesen, dass der Name Seitens der Heiden

engen Gemeinschaft, in welcher die Gemeinde nach wie vor mit der Muttergemeinde in Jerusalem verblieb, zeugt die Collecte, welche sie dorthin sandte, als Agabus eine Hungersnoth geweissagt hatte, von der Palästina unter Claudius heimgesucht wurde (11, 27. 30).

Nach Act. 11, 30. 12, 25 hätte Saulus in der Begleitung des Barnabas diese Collecte überbracht. Natürlich könnte dies leicht nur eine irrige Voraussetzung der Apostelgesch. sein, sei es dass Saulus überhaupt nicht mitgereist, oder wenigstens nicht nach Jerusalem gekommen ist. Aber die gangbare Annahme, dass dies mit dem Galaterbrief im Widerspruch stehe, übersieht, dass nur in Gal. 1, wo Paulus nachweist, dass er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe, es darauf ankam zu constatiren, wie spät er nach Jerusalem gekommen sei, und wie er nach kurzem Aufenthalt daselbst, wo er Petrus und Jacobus kennen gelernt, sich ganz aus dem Bereiche der jüdischen Gemeinden, wo er mit den Uraposteln in Berührung treten konnte, entfernt habe. Sobald dagegen 1, 23 erwähnt ist, dass er selbst als Verkündiger des Evangeliums aufgetreten, womit jede Unterweisung in demselben ausgeschlossen ist, fällt jedes Interesse, alle späteren Besuche in Jerusalem aufzuzählen, fort. Bei der Zeitbestimmung für die Reise in 2, 1 f. kommt lediglich in Betracht, dass er erst 14 Jahre nach dem Beginn seiner selbstständigen Wirksamkeit das Bedürfniss gefühlt habe, sein Evangelium den Autoritäten in Jerusalem vorzulegen. Dass er im Laufe dieser Jahre einmal in anderer Absicht Jerusalem besucht hat, ist damit also durchaus nicht ausgeschlossen. Fällt nun sein erster Besuch in Jerusalem etwa ins Jahr 38 (vgl. Nr. 3), so waren ohnehin seit demselben etwa 6 Jahre verflossen, in denen er Jerusalem nicht besucht hatte, sondern mit Ausnahme des einen Jahres in Antiochien (Act. 11, 26) selbstständig in Cilicien gewirkt hatte, wenn die Hungersnoth, die der Prophet Agabus geweissagt hatte, im Jahre 44 auf Judaea lastete, wie gewöhnlich angenommen wird[2]).

In der Gemeinde zu Antiochien entstand auch zuerst die Idee einer förmlichen Missionsreise. Barnabas und Saulus wurden dazu ausdrücklich

---

den Christen gegeben, und dass er auf griechischem Sprachgebiet entstanden ist, womit die Bedenken Baur's u. A. gegen die Geschichtlichkeit dieser Angabe wegfallen. Zu Nero's Zeit war er schon in Rom verbreitet (Tacitus, Ann. 15, 44: quos vulgus Christianos appellat, vgl. Sueton, Nero 16), und wenn er in den paulinischen Schriften nicht vorkommt, so folgt daraus eben nur, dass die Christen ihn sich damals noch nicht angeeignet haben (vgl. auch 1. Petr. 4, 16).

[2]) Dies scheint auch die Apostelgeschichte anzunehmen, da sie offenbar voraussetzt, dass die Deputirten erst nach dem Tode des Herodes Agrippa, der im Jahre 44 bald nach dem Passah starb, nachdem er vorher den Zebedäiden Jacobus hingerichtet und Petrus eingekerkert hatte, von Jerusalem abreisten (Act. 12, 25). Doch ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Anordnung der Ereignisse, wonach der Beschluss der Missionsreise unmittelbar auf die Collectenreise folgt, bei welcher die Sendboten den Gipfelpunkt der jüdischen Feindschaft gegen das Christenthum miterlebt hatten, durch den Pragmatismus der Apostelgeschichte bedingt ist (§ 50, 3), und dass die palästinensische Hungersnoth unter Claudius wahrscheinlich mehrere Jahre später fiel (vgl. Keim, Aus dem Urchristenthum. Zürich 1878), so dass dann die Wirksamkeit des Saulus in Cilicien sich um mehrere Jahre ausdehnt.

ausgesondert aus der reichen Zahl der in der Gemeinde wirksamen Propheten und unter Gebet und Handauflegung ausgesandt (13, 1—3). Johannes Marcus, den sein Vetter Barnabas aus Jerusalem mit nach Antiochien gebracht hatte, wurde als Diener mitgenommen, scheint aber bald den Muth verloren zu haben, und kehrte bereits in Perge, von wo man tiefer in Asien eindringen wollte, wieder um (12, 25. 13, 5. 13). Zunächst nämlich gingen die Missionare nach der Heimath des Barnabas, nach Cypern, wo man nach 11, 19 bereits Anknüpfungspunkte zu finden hoffen durfte, durchzogen die ganze Insel von Salamis nach Paphos und gewannen hier den römischen Prokonsul Sergius Paulus für den Glauben (13, 4—12). Von dort schiffte man nach der gegenüberliegenden Küste Pamphyliens und die Mündung des Cestrus hinauf nach der Stadt Perge, und von dort wanderte man nach dem pisidischen Antiochien, wo die Missionare eine längere Wirksamkeit gefunden zu haben scheinen, bis die Verfolgung der Juden sie weitertrieb nach Lycaonien (13, 13—52)[3]. Dort wirkten sie in Iconium, Lystra und Derbe, aber hier, an dem weitesten Punkte, bis zu dem man nach Osten vordrang, war man bereits der Grenze Ciliciens nahe, kehrte daher um, um die neugestifteten Gemeinden zu stärken und zu organisiren, und ging wieder über Perge, wo man diesmal länger verweilt zu haben scheint, nach der Seeküste hinab, wo man sich von Attalia nach Antiochien einschiffte (Act. 14)[4].

---

[3]) Als nach dem Tode des Amyntas, der durch die Gunst des Augustus bedeutende Gebietstheile der Nachbarprovinzen unter seiner Herrschaft vereinigte (25 v. Chr.), Galatien römische Provinz ward, wurden Pisidien und grosse Theile von Lycaonien, insbesondere die Städte Lystra, Derbe und wahrscheinlich auch Iconium zu dieser Provinz geschlagen. Darauf gründet sich die Hypothese von Mynster (Einl. in d. Brief an die Galater, in s. kleinen theologischen Schriften. Kopenhagen 1825, vgl. Niemeyer, de temp. — ep. ad Gal., Göttingen 1827), dass die galatischen Gemeinden, an die Paulus später schrieb, eben die auf dieser Reise gegründeten seien. Dieselbe fand damals vielen Anklang, und ist von Renan, Hausrath, Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876), Wendt, Schenkel u. A. wieder erneuert worden. Allein die Bezeichnung der staatsrechtlich zu einer Provinz verbundenen Landestheile als Galatia hat sich niemals eingebürgert, die Apostelgeschichte unterscheidet zweifellos die *Γαλατικὴ χώρα* (16, 6. 18, 23) von den hier genannten Provinzen, thatsächlich gab es zur Zeit, als Paulus den Galaterbrief schrieb, bereits Gemeinden in dem eigentlichen Galatien (18, 23), und dass Paulus trotzdem Bewohner dieser Provinzen als *Γαλάται* angeredet haben sollte (Gal. 3, 1), bloss weil sie staatsrechtlich auch zur Provinz Galatien gehörten, ist schlechthin undenkbar. Näheres vgl. bei Sieffert (in Meyer's Comm. z. Galaterbrief, 1880) und Holsten (Das Evangelium des Paulus. Berlin 1880).

[4]) Wie lange diese Reise gedauert, lässt sich auch nicht annähernd bestimmen, da die Apostelgeschichte eigentlich nur einen längeren Aufenthalt in Antiochia andeutet, alles Uebrige aber, bis auf den Conflict mit Elymas in Paphos (13, 6 bis 12) und die Ereignisse in Lystra (14, 8—20), für die es doch auch an jeder Zeitbestimmung fehlt, ganz schablonenartig erzählt. Wie manche der 2. Cor. 11 aufgezählten Mühsale, Leiden und Gefahren mögen in diese Reise fallen, obwohl die Apostelgeschichte von ihnen nichts andeutet. Auch ob dieselbe sich unmittelbar an die Rückkehr von Jerusalem anschloss, bleibt ganz zweifelhaft, da der

5. Für Saul von Tarsus ist diese Reise in mehrfacher Beziehung ein entscheidender Wendepunkt geworden. Wie er von Barnabas in Jerusalem eingeführt, von Barnabas nach Antiochien gerufen, mit ihm Deputirter der Gemeinde in der Collectenangelegenheit gewesen war, so hat er ohne Frage auch nur im Anschluss an Barnabas die Reise unternommen, während dieser nach seiner ganzen Stellung in der antiochenischen Gemeinde der eigentliche Führer des Missionsunternehmens war, das ja auch zunächst auf seine Heimath sich richtete. Die Apostelgeschichte deutet das offenbar absichtlich damit an, dass sie am Anfang der Reise immer noch Barnabas vor Saulus nennt (13, 2. 7). Erst mit dem grossen Erfolge des Saulus in Paphos ändert sich die Sache (13, 13: *οἱ περὶ Παῦλον*), und nun wird ebenso consequent Paulus vorangestellt (13, 43. 46. 50)[1]). Paulus ist es, der in Antiochia predigt, dessen Lahmenheilung in Lystra die dortigen Verwicklungen hervorruft; ohne Zweifel hat es sich auf dieser Reise herausgestellt, dass Paulus für die eigentliche Missionspredigt, für die durchschlagende Wirksamkeit unter Ungläubigen der spezifisch befähigte Mann war, während Barnabas mehr für die Paraklese der neugewonnenen Gläubigen sich eignete (4, 36). Der planmässige Gang der Mission, wonach durch das ganze südöstliche Kleinasien hin eine Reihe von Gemeinden gegründet wurden, die über den Taurus hinüber den cilicischen Gemeinden die Hand reichten, wie diese den syrischen, die wieder den Zusammenhang mit den judäischen vermittelten, war offenbar sein Werk. In diesen Erfolgen seiner Wirksamkeit, in der besonderen Gabe der Gemeindegründung hat Paulus später stets das eigentlich unterscheidende Merkmal und die göttliche Beglaubigung seines Apostolats gesehen (1. Cor. 3, 10. 9, 1 f. 2. Cor. 3, 2. Röm. 15, 20). Die eigenthümliche Stellung, die Jesus selbst den Zwölfen in der Gemeinde verliehen hatte, konnte er doch ex eventu nur darauf zurückführen, dass er in ihnen die ersten Begründer derselben ausgewählt und herangebildet hatte (vgl. Matth. 16, 18); und wenn sie durch den Umgang mit Jesu bevorzugt waren, so war doch auch er einer Erscheinung des Auferstandenen und Erhöhten gewürdigt worden, wie jene (1. Cor. 15, 8. 9, 1). Wenn er sich trotz des Bewusstseins seiner Unwürdigkeit ihnen ebenbürtig fühlte (1. Cor. 15, 9) und den An-

---

enge Zusammenhang, in dem diese Missionsreise mit dem Cap. 12 offenbar gewordenen Höhepunkt der Verstockung Israels zu stehen scheint, wohl dem Pragmatismus des Erzählers angehört (vgl. not. 2).

[1]) Die einzige Ausnahme (14, 14) ist offenbar dadurch bedingt, dass die Lystrenser den Barnabas für den Zeus, den Paulus nur für Hermes halten; und doch zeigt auch dies, dass jener zwar eine imponirendere Erscheinung, dieser aber der eigentliche Wortführer der Mission war. Doch vgl. noch § 50, 3. not. 1.

spruch erhob, dasselbe zu sein, wie sie, so konnte auch der göttliche Wunderbeistand, der sich in seinen σημεῖα bethätigte, nur ein Zeichen sein, dass er kein Pseudapostel war (2. Cor. 12, 12). So wird es diese Reise gewesen sein, von der er mit dem gereiften Bewusstsein seiner apostolischen Berufung und Bestimmung zurückkehrte[2]).

6. Die Apostelgeschichte sagt keineswegs, dass Barnabas und Saulus auf Heidenmission ausgesandt waren; es scheint vielmehr, dass ihre nächste Absicht auf die jüdische Diaspora ging, wobei natürlich eine gelegentliche Verkündigung an Heiden und ihre Bekehrung so wenig ausgeschlossen war, wie in Antiochien selbst. Auf Cypern ist nur von Synagogenpredigten die Rede (13, 5); selbst der römische Prokonsul, bei dem der jüdische Gaukler so einflussreich war und der dem Evangelium von vorn herein geneigt erscheint (13, 7), muss dem Judenthum bereits nahe gestanden haben. Offenbar werden die Erfahrungen in dem pisidischen Antiochien so ausführlich dargestellt, um zu zeigen, wie die Predigt des Paulus in der Synagoge auch die Heiden anzog, und wie die Eifersucht auf den Zudrang derselben den Juden das Herz gegen dieselbe vollends verschloss. Hier erklärt ihnen Paulus zum ersten Male, dass ihre Verwerfung des Evangeliums ihn bewege, sich zu den Heiden zu wenden, die sein Wort freudig aufnahmen; und zum ersten Male ist es die fanatische Feindschaft der Juden, die dort der Wirksamkeit der Missionare ein Ende macht (13, 44 bis 50). Trotzdem beginnt die Wirksamkeit in Iconium wieder mit Synagogenpredigt, die von Juden und Hellenen gläubig angenommen wird; aber wieder sind es die Juden, welche die Bevölkerung gegen die Glaubensboten aufreizen und sie zum Weichen zwingen (14, 1—6). In Lystra ist es die Lahmenheilung, welche die Begeisterung der Heiden für sie entflammt, und erst die Agitation der von Antiochia und Iconium ihnen nachschleichenden Juden führt den Umschlag herbei (14, 11—19)[1]). Solche

---

[2]) Die Apostelgeschichte bezeichnet zwar Paulus und Barnabas als ἀπόστολοι (14, 4. 14), aber abgesehen davon, dass sie beide Abgesandte der antiochenischen Gemeinde (vgl. 2. Cor. 8, 23) waren, und darum der Name hier noch nicht im technischen Sinne gebraucht zu sein braucht, hat auch Paulus gelegentlich seine Begleiter und Gehülfen in den Apostelnamen eingeschlossen (1. Thess. 2, 6) und auch andere hervorragende Autoritäten der Gemeinde in gewissem Sinne zu den Aposteln gezählt (Gal. 1, 19, 1. Cor. 15, 7). Allein auf dieser Reise war ihm gerade im Gegensatze zu Barnabas seine spezifische Gabe zum Bewusstsein gekommen, kraft derer er sich als Apostel fühlte.

[1]) Gewiss liegt es im ganzen Plan der Apostelgeschichte, wenn diese Verhältnisse bei ihren sonst so dürftigen Mittheilungen über die Reise so ausführlich dargestellt werden, aber dass diese Darstellung eine ungeschichtliche sei, ist eine ganz unberechtigte Behauptung der Tübinger Schule. Bei Allem, was den Apostel von vorn herein bewog, sich mit dem Evangelium zunächst überall an seine Volksgenossen zu wenden (Nr. 3), bot ja doch die Synagoge den naturgemäfsen und den einzigen Ausgangspunkt für jede Wirksamkeit in den Heiden-

Erfahrungen müssen es gewesen sein, welche dem Apostel die Anschauung erzeugten, dass die Verfehlung der Juden in ihrem Unglauben gegen das Evangelium ihre Verwerfung, die Berufung der Heiden an ihrer Statt und damit die Errettung derselben aus göttlicher Barmherzigkeit herbeigeführt habe (Röm. 11, 11. 17 ff. 30 f.). Nach seiner religiösen Weltanschauung konnte er in dem, was er thatsächlich erfuhr, nur die Verwirklichung eines göttlichen Heilsplanes sehen. Hatte ihn die steigende Feindseligkeit der Juden gegen das Evangelium immer mehr genöthigt, seine Wirksamkeit der Heidenwelt zuzuwenden, die ihm mit überraschender Empfänglichkeit entgegenkam, so konnte er darin nur die göttliche Absicht sehen, das Evangelium den Juden zu nehmen, denen es zuerst bestimmt war, und es den Heiden zu geben. War er es aber gewesen, dem es bestimmt war, diese göttliche Absicht zu verwirklichen, so musste er nach den Erfahrungen, die er schon während seiner Wirksamkeit in Cilicien und dem syrischen Antiochien gemacht hatte, immer klarer zu der Ueberzeugung gelangen, dass er, im Unterschiede von den älteren Aposteln, speziell zum Heidenapostel berufen sei (Röm. 11, 13, vgl. 1, 5. 15, 16), und dass das Wunder seiner Bekehrung von vorn herein die Absicht gehabt habe, ihn dazu zu machen (Gal. 1, 16).

7. Mit der epochemachenden Bedeutung dieser Reise hängt es offenbar auch zusammen, dass Saulus den Namen Paulus annahm, mit dem er sich stets in seinen Briefen nennt. Auch das hat die Apostelgeschichte angedeutet, indem sie ihn von Anfang an bis 13, 7 stets Saulus nennt, und dann, nachdem sie 13, 9 ihn durch *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* bezeichnet, von 14, 13 an ebenso constant zu dem Namen Paulus übergeht. Aber mit den dort erzählten Ereignissen hat dieser Namenwechsel auch im Sinn des Erzählers offenbar garnichts zu thun[1]). Da nach 13, 1 f. die unter den Propheten der Gemeinde in der bisherigen Weise genannten Barnabas und Saulus für die Missionsreise bestimmt werden, so mussten, wo die Sendboten zum ersten Male mit Namen genannt werden (13, 7),

---

ländern. Es scheint sogar, dass die in Kleinasien gestifteten Gemeinden überall noch ein starkes jüdisches Element enthielten, wie sie denn auch nach dem Muster der Synagoge organisirt wurden (14, 23); aber das heidnische wird doch überall in ihnen das überwiegende gewesen sein.

[1]) Die Meinung, dass er diesen Namen von dem durch ihn bekehrten Proconsul Sergius Paulus angenommen (Hieron. de vir. ill. 5), obwohl noch von Meyer, Ewald u. A. vertreten, ist ein ganz haltloser Einfall, der auch nicht mit Baur dem Verfasser der Apostelgeschichte zugeschrieben werden darf, da dieselbe ihm eben nicht erst nach der Bekehrung desselben (13, 12) diesen Namen beilegt. Dass er aber in dem neuen Namen der ersten apostolischen Machtthat an Elymas, bei deren Vollziehung er zuerst damit genannt wird, ein Denkmal gesetzt habe, ist vollends dem ganzen Sinn des Apostels durchaus zuwider.

auch gerade diese Namen gebraucht werden. Wenn aber im Folgenden, wo ohnehin zugleich Paulus zuerst als der eigentliche Leiter der Mission erscheint (Nr. 5), der Uebergang zu dem neuen Namen gebildet wird (13, 9. 13), so liegt darin so klar wie möglich angedeutet, dass er auf dieser Reise denselben in dem Mafse zu führen begann, als auf ihr seine eigenthümliche Wirksamkeit sich entfaltete. Offenbar also ist er ihm für seine Wirksamkeit in den Heidenländern geeigneter erschienen; und jemehr ihm sein heidenapostolischer Beruf zum Bewusstsein kam, um so mehr hat er ihn als seinen eigentlichen Apostelnamen geführt. Daraus folgt übrigens keineswegs, dass er ihn jetzt erst angenommen oder seinen hebräischen Namen in ihm latinisirt habe, was die Apostelgeschichte sicher ausdrücklich angedeutet hätte. Aber auch die Annahme, dass er ihn schon bei seiner Bekehrung angenommen, ist ganz willkürlich und würde voraussetzen, dass er irgend eine auf dieselbe bezügliche Bedeutung in ihn hineingelegt habe, die doch durchaus nicht nachweislich ist. Ueberhaupt ist alles Forschen nach einer Bedeutung des Namens völlig fruchtlos. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Saulus, wie es bei den hellenistischen Juden sehr gewöhnlich war, neben seinem jüdischen den bekannten römischen Namen Paulus geführt, zumal er ja das römische Bürgerrecht besass (Nr. 1). Nur hatte er bisher keinen Grund gehabt, seinen jüdischen Namen, bei dem er in jüdischen Kreisen natürlich stets genannt war und blieb, abzulegen, während sich jetzt die Führung des römischen ihm im Interesse seiner Wirksamkeit nahelegte.

§ 14. Paulus und die Urapostel.

1. Jesus war in Israel aufgetreten und hatte mit prinzipieller Ausschliesslichkeit für Israel gewirkt. In dem auserwählten Volke wollte er der Verheissung gemäfs das Gottesreich verwirklichen, in welchem dasselbe des höchsten Heiles theilhaftig werden sollte. Wohl hatte er, als das Volk sich immer hoffnungsloser verstockte, von dem Uebergange des Heils zu anderen Völkern und von dem Untergange Jerusalems und des Tempels geredet; aber diese Drohweissagung konnte immer noch unerfüllt bleiben, wenn das Volk als solches sich bekehrte. Längst hatte Jesus auf das grosse Jonaszeichen seiner Auferstehung hingewiesen, das noch einmal das Volk und seine Führer vor die letzte Entscheidung stellen werde. Seine schon durch ihre Zwölfzahl auf ihre Bestimmung für Israel hingewiesenen Apostel waren zu Zeugen seiner Auferstehung berufen, durch deren Verkündigung sie das Volk zur Busse bewegen und zum

Glauben an den erhöhten Messias führen sollten[1]). An eine Heidenmission konnten sie schon darum nicht denken, weil nach der prophetischen Weissagung das Heil zunächst in Israel verwirklicht werden, und dann erst die Völker, durch Jehova herzugerufen, von selbst kommen sollten, um an demselben Theil zu nehmen. Um die Erfüllung dieser Weissagung zu ermöglichen, haben die Urapostel an der Bekehrung ihres Volkes gearbeitet (Act. 2, 38 f., 3, 19 ff., 25 f.), und die Mission unter Israel schien auch zu Anfang keineswegs hoffnungslos. Wesentlich trug dazu bei, dass sie mit der ganzen Urgemeinde treu an dem Gesetze der Väter festhielten und dasselbe sogar mit der peinlichsten Strenge als wahrhaft fromme Israeliten zu erfüllen strebten. Kein Wort Jesu hatte sie von ihrer Verpflichtung auf dasselbe freigesprochen, die sie durch die Beschneidung übernommen hatten, nur dass ihre Erfüllung naturgemäfs im Sinne des Meisters vielfach eine andere war, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 5, 17. 20)[2]). Aber selbst wenn dies ihnen in diesem oder jenem Punkte eine freiere innere Stellung zum Buchstaben des Gesetzes gab, so konnte schon darum von einer Lossagung vom Gesetze für sie keine Rede sein, weil sie dadurch zwischen sich und ihren noch ungläubigen Volksgenossen eine Kluft geöffnet hätten, welche jede Einwirkung auf dieselben unmöglich machte und jede Aussicht auf die heissersehnte, immer noch gehoffte Gesammtbekehrung des Volkes vernichtete.

2. Es ist eine durchaus irrige Vorstellung, dass wenigstens Stephanus in der Urgemeinde als Vorläufer des Paulus aufgetreten sei. Was den Fanatismus der ungläubigen Juden gegen ihn aufregte, war nichts Anderes, als seine Erneuerung der Drohweissagung Christi, wonach die andauernde Verstockung des Volkes seiner Mehrzahl nach zum Untergange des Tempels und damit zur Auflösung der theokratischen Ordnungen des Volkslebens führen müsse. Weder sein Auftreten, noch die dadurch hervorgerufene Verfolgung, die sich übrigens wohl bald genug an der Unmöglichkeit, irgend etwas Haltbares gegen die Christgläubigen vorzubringen, erschöpfte,

---

[1]) Weder die älteste apostolische Ueberlieferung der Herrenworte, noch das Johannesevangelium enthält einen Befehl zur Heidenmission an die Zwölfe; erst Marcus hat Angesichts der grossartigen Ausdehnung der paulinischen Heidenmission in ein Wort, dessen ursprüngliche Fassung davon noch nichts zeigt, eine Weissagung derselben hineingelegt (13, 9 f., vgl. auch 14, 9), erst der erste Evangelist hat den erhöhten Christus (Matth. 28, 18 f.), der dritte den Auferstandenen die Zwölfe zu allen Völkern senden lassen (Luc. 24, 47) zu einer Zeit, wo durch das Gottesgericht über Israel die definitive Verstockung desselben bereits entschieden war.

[2]) Dass sie, die doch Heil und Errettung von ihrem Messias erwarteten, dasselbe durch diese Gesetzeserfüllung zu erwerben trachteten, deren Unzulänglichkeit ihnen als wahrhaft frommen Israeliten eben so klar sein musste wie dem Apostel Paulus, ist eine völlig willkürliche Unterstellung.

haben in der Stellung der Urgemeinde zum Gesetze oder zu der Frage der Mission irgend etwas geändert. Natürlich hat die Versprengung derselben nach dem Tode des Stephanus dazu beigetragen, das Evangelium schneller in weiteren Kreisen zu verbreiten (Act. 8, 4); aber auch wo Verkündiger des Evangeliums nach Phönicien, Cypern, Syrien oder sonst in die jüdische Diaspora hinauskamen, galt ihre Verkündigung ausschliesslich den Juden (11, 19). Aber schon vorher hat es in Damascus bereits gläubige Juden gegeben (9, 2), und die Bekehrung des Jerusalem noch näher gelegenen Samaria (8, 5—14) ist doch wohl bereits im Zusammenhange mit der Begründung der Gemeinde in Galiläa erfolgt (9, 31)[1]). Ohne Frage denkt man sich die Wirksamkeit der Urapostel mit Unrecht so ganz auf Jerusalem und höchstens auf Judäa beschränkt. Die Thatsache, dass Paulus bei seinem ersten Besuche nur den Petrus anwesend traf (Gal. 1, 19), erklärt sich doch nur daraus, dass manche von ihnen schon damals auf Reisen waren, wie es 1. Cor. 9, 5 von ihnen vorausgesetzt wird. Wie leicht konnten Diasporajuden, die bei ihren Festreisen nach Jerusalem bekehrt waren, einzelne von ihnen veranlassen, auch ihren Volksgenossen draussen das Evangelium zu bringen, oder es konnten andere Mitglieder der Urgemeinde auf ihren Geschäftsreisen den Samen des Evangeliums in die Synagogengemeinden der Diaspora tragen. Immer aber blieb diese Verbreitung des Evangeliums eine ganz gelegentliche, so dass die Apostelgeschichte die planvolle Missionsreise des Barnabas und Saulus mit Recht als etwas Epochemachendes darstellt. Da schon Jesus selbst mit einzelnen Heiden in Berührung gekommen war, wäre es höchst auffallend, wenn nicht früh schon Aehnliches den Urapposteln begegnet sein sollte; und dass dies in der That geschehen ist, zeigen die Erzählungen von dem äthiopischen Eunu-

---

[1]) Wenn der Pragmatismus der Apostelgeschichte in dem Märtyrertode des Stephanus und der sich daran knüpfenden Verfolgung, wie nachmals in der Hinrichtung des Jacobus und der Gefangensetzung des Petrus durch Herodes Agrippa, sichtlich die Stadien einer fortschreitenden Verstockung des Volkes wider das Evangelium sieht, welche im paulinischen Sinne nach Gottes Rath den Uebergang desselben zu den Heiden anbahnen mussten, so folgt daraus selbstverständlich nicht, dass dies in der Urgemeinde von vorn herein so angesehen wurde. Dieser Pragmatismus hat auch die Anordnung der einzelnen Erzählungen bestimmt (vgl. § 13, 4 not. 2. 4, § 50, 3 not. 2), welche daher keineswegs dafür bürgt, dass die Bekehrung Samarias erst nach dem Tode des Stephanus fällt, zumal der Eingang der hier offenbar reproducirten Quelle (8, 5) garnicht danach aussieht, als sei Philippus als Flüchtling aus Jerusalem nach Samaria gekommen. Wenn in der Apostelgeschichte sichtlich die Bekehrung des halbheidnischen Samaria den ersten Schritt zur Heidenmission bildet, so hat das doch die Urgemeinde sicher nicht so angesehen, da dort bereits Jesus selbst erfolgreich gewirkt (Joh. 4, 40 ff.) und durch sein Urtheil über die Samaritaner dem vorgebeugt hatte, dass die Urgemeinde diese Kinder Jacob's (Joh. 4, 12) nicht etwa von dem Heile Israels ausgeschlossen ansah.

chen und dem Hauptmann Cornelius[2]). Wie die Urgemeinde sich im letzteren Falle überzeugte, dass Gott durch unzweideutige Weisungen vor der Gesammtbekehrung Israels einzelne Heiden zum Heile herzugerufen, und ihnen Busse zum Leben gegeben habe (11, 18), so wird man es sich ohne Zweifel ähnlich zurecht gelegt haben, als die Kunde von den Heidenbekehrungen in Antiochia nach Jerusalem kam (11, 22), deren epochemachende Bedeutung die Apostelgeschichte eben darum so nachdrücklich hervorheben kann, weil sie von einer heidenapostolischen Wirksamkeit des Saulus in Syrien und Cilicien (und zwar mit Recht, vgl. § 13, 3) nichts erzählt. Thatsächlich waren also die ersten Taufen von Heiden erfolgt, ohne dass man sich auch nur die Frage hätte vorlegen können, ob man dieselben hätte veranlassen sollen, zuvor mittelst Annahme der Beschneidung und des Gesetzes zum Judenthum überzutreten. Es gab nun in der gläubigen Messiasgemeinde auch Unbeschnittene, die nicht nach der gesetzlichen Sitte der Juden lebten; aber das blieben doch immer nur Ausnahmen, denen man gern eine Ausnahmestellung zugestehen konnte[3]).

3. Ganz anders gestaltete sich die Frage erst in Folge der grossen Missionsreise des Paulus und Barnabas. Auf ihr war eine Reihe überwiegend heidenchristlicher Gemeinden gestiftet; aber auch hier hatten die Erfahrungen, auf Grund derer es dazu gekommen war (§ 13, 6), jeden Gedanken daran ausgeschlossen, von den Heiden, welche das Evangelium

---

[2]) Da die beiden Philippusgeschichten Act. 8 nur in pragmatischem Interesse mit einander verbunden sind und 8, 26 noch deutlich zeigt, dass Philippus damals nicht auf der Flucht war, so erhellt durchaus nicht, dass die Taufe des Kämmerers erst nach der Stephanuskatastrophe fällt; und die Corneliusgeschichte Act. 10 fällt nach 15, 7 ohne Zweifel früher (vgl. § 50, 3 not. 2). Unmöglich aber kann der Verfasser der Apostelgeschichte durch diese Geschichte den Petrus zum Heidenapostel machen wollen, da er ja als solchen 9, 15 ausdrücklich den Paulus berufen werden lässt, den Cornelius selbst noch als einen Proselyten des Thores charakterisirt (10, 2) und erst 11, 20 so nachdrücklich den Beginn der Verkündigung des Evangeliums an die Hellenen in Antiochien hervorhebt. In der That aber ergiebt dieselbe durchaus kein Präjudiz für die Berechtigung oder gar Verpflichtung zur Heidenmission, da Petrus durch ganz exceptionelle göttliche Fügungen genöthigt wurde, dem Cornelius das Evangelium zu verkündigen, nicht einmal für die Taufe gläubig gewordener Heiden, da derselben bei Cornelius die Geistesausgiessung vorherging (vgl. 10, 47). Auch war es keines von beiden, was in der Urgemeinde Bedenken erregt hatte, sondern ausschliesslich dies, dass Petrus zu den Unbeschnittenen eingegangen war und mit ihnen gegessen hatte, was er als gesetzestreuer Jude nicht durfte (11, 3); und wir sehen auch daraus, weshalb die Urapostel zunächst an eine Heidenmission garnicht denken konnten (vgl. Nr. 1).

[3]) Hoffte man doch immer noch in einer nahe bevorstehenden Zukunft auf die Gesammtbekehrung Israels, in Folge derer der Messias zur Vollendung des Gottesreiches wiederkehren sollte. Wenn dann alle Völker zu dem in Israel verwirklichten Heil nach der Weissagung der Propheten hinzugeführt wurden, dann blieb es ja dem Messias überlassen, das Verhältniss ihrer Lebensordnung zu der jüdischen prinzipiell zu regeln, sei es dass die Heiden sich dann insgesammt der Theokratie Israels und ihren Ordnungen anschlossen, oder dass im vollendeten Gottesreiche überhaupt neue Lebensordnungen durch göttliche Weisung aufgerichtet wurden.

gläubig annahmen, zuvor den Uebertritt zum Judenthum zu verlangen[1]). Anders freilich mussten diese Dinge in der Urgemeinde angesehen werden. Jetzt waren es nicht mehr vereinzelte Ausnahmefälle, in denen Unbeschnittene in die Gemeinde aufgenommen waren; es begann sich eine grosse, an Zahl und Ausdehnung und damit dann selbstverständlich auch an Bedeutung für die Entwicklung der Messiasgemeinde die Urgemeinde überragende Gemeinde aus Heidenchristen zu bilden, die nach anderen Ordnungen lebte als sie. Jetzt schien in der That die Zeit gekommen, wo jene Ausnahmestellung der Heidenchristen ein Ende nehmen und das Verhältniss derselben zu den messiasgläubigen Juden prinzipiell geregelt werden musste. Da aber an eine Aenderung der gesetzlichen Ordnung für diese nicht zu denken war, so lange keine göttliche Weisung sie von der in der Beschneidung übernommenen Verpflichtung entband und so lange die Bekehrung Israels, welcher eine solche ein unüberwindliches Hinderniss bereitet hätte, noch nicht vollendet war, so schien nichts übrig zu bleiben, als dass die Heidenchristen, wie die Proselyten, die an den Vorzügen der israelitischen Theokratie theilnehmen wollten, es je und je gethan hatten, durch Annahme der Beschneidung und des Gesetzes sich dem auserwählten Volke einverleiben mussten, um an dem demselben durch seinen Messias gebrachten und noch zu bringenden Heil Antheil zu empfangen. Diese Forderung ist in der That von Mitgliedern der Urgemeinde in Antiochien gestellt, aber von Paulus und Barnabas entschieden abgelehnt worden, weil dieselbe alle Erfolge ihres Missionswerkes in Frage stellte, so dass ein heftiger Streit darüber entstand (Act. 15, 1 f.). In diesem Streite war nemlich zum ersten Male hervorgetreten, dass, so sehr der Glaube, den Paulus verkündigte, derselbe war, den er einst bekämpft hatte (Gal. 1, 23), die Form seiner evangelischen Verkündigung unter den Heiden doch eine nicht unwesentlich von der der Urapostel verschiedene war[2]). Mussten die durch ihn zum Glauben gebrachten und in die Ge-

[1]) Erkannte Paulus in den Verhältnissen, welche ihn veranlassten, immer mehr seine Wirksamkeit der Heidenwelt zuzuwenden, das Gottesgericht über das sich immer mehr verstockende Judenthum und die göttliche Heilsabsicht, den Heiden an ihrer Stelle das Heil zu Theil werden zu lassen; fühlte er sich immer mehr zum Heidenapostel berufen, so konnte er doch nicht die gläubig werdenden Heiden veranlassen, die Beschneidung und das Gesetz anzunehmen, d. h. Juden zu werden. Nöthigte ihn die ihm somit befohlene Wirksamkeit unter den Heiden, von der Strenge seiner pharisäischen Gesetzeserfüllung etwas nachzulassen, so sah er darin, nicht anders als Petrus im Hause des Cornelius, die Weisung des Herrn, den ἀνόμοις ein ἄνομος zu werden, um sie für den Glauben zu gewinnen (1. Cor. 9, 21), auch wenn er noch keineswegs seine spätere Lehre von der prinzipiellen Befreiung aller Gläubigen vom Gesetze ausgebildet hatte.

[2]) Freilich kann davon keine Rede sein, dass es sich hier um den Gegensatz einer Rechtfertigung aus dem Glauben und aus den Werken, einer innerjüdischen Sectenlehre und einer universalistischen Weltreligion handelte. Auch

meinde aufgenommenen Heiden erst noch zur Annahme der Beschneidung und des Gesetzes bewogen werden, um an dem christlichen Heil vollen Antheil zu erlangen, so hatte eben seine Verkündigung ihren Zweck noch nicht erreicht, sie war vergeblich gewesen, da es ja sehr zweifelhaft blieb, ob die für den Glauben an den Messias gewonnenen Heiden sich auch dieser Bedingung unterwerfen würden. Paulus konnte die, welche eine solche Forderung aufstellten, nur als falsche Brüder betrachten, die, wie sie überhaupt ein Recht in der christlichen Brudergemeinschaft nicht hatten, auch unberechtigter Weise in die antiochenische Gemeinde eingedrungen waren (Gal. 2, 4: *παρείσακτοι ψευδάδελφοι — παρεισῆλθον*), und war überzeugt, dass weder die Urgemeinde als solche, noch die Autoritäten in ihr diese Ansicht theilten. Um daher aller Beunruhigung der Heidenchristen durch sie zu wehren, entschloss er sich, nach Jerusalem zu gehen und dort einen Ausspruch darüber zu provoziren, der dem Streit ein Ende machte (2, 2). Auch die antiochenische Gemeinde erkannte diese Nothwendigkeit an, und so ist es zu den Verhandlungen in Jerusalem gekommen, zu welchen Paulus und Barnabas mit anderen Gefährten heraufzogen (Gal. 2, 1. Act. 15, 2 ff.).

Nach dem Vorgange von Tertullian (c. Marc. 1, 20) und Eusebius haben Aeltere, wie Calvin, Berthold, Niemeyer (de temp. quo ep. ad Gal. conscr. sit. Gött. 1827), Guericke in s. Beitr., Böttger und zuletzt noch Stölting (Beitr. z. Exeg. der paul. Briefe. Gött. 1869), Caspari (Geogr. chronol. Einl. in d. Leben Jesu. Hamb. 1869) die Gal. 2, 1 gemeinte Reise für die zweite in der Apostelgesch. erwähnte (11, 30. 12, 15, vgl. § 13, 4) gehalten, obwohl nach den Gal. 2 geführten Verhandlungen unmöglich noch einmal die Beschneidungsfrage aufgeworfen werden konnte, wie Act. 15, und die chronologische Angabe des Paulus dies

---

nach der urapostolischen Predigt war alles Heil ausschliesslich in dem Namen des Messias gegeben (Act. 4, 12), der um der Sünden des Volkes willen gestorben und auferweckt war am dritten Tage nach der Schrift (1. Cor. 15, 3 f.). Dass man in der Sündenvergebung und Geistesmittheilung dieses Heil schon gegenwärtig empfange auf Grund der Sinnesänderung und der Anerkennung der Messianität Jesu (Act. 2, 38), darüber war auch ihnen kein Zweifel; aber die Hauptsache blieb für sie doch zunächst noch die Vollendung der israelitischen Theokratie, die der wiederkehrende Messias bringen und an der dann alle wahren, d. h. gläubigen Israeliten, die in der Kraft dieses Glaubens Jehova nach seinem Gesetz treu gedient hatten, Antheil empfangen sollten. Dass schliesslich auch alle Völker sich der vollendeten Theokratie anschliessen und an ihrem Heil theilnehmen würden, verstand sich nach der Weissagung der Schrift von selbst. Paulus dagegen verkündigte allerdings die Sendung des Messias, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung als eine neue Gnadenthat Gottes, durch welche er die verlorene Sünderwelt erretten und zum zeitlichen und ewigen Heile führen wollte. An diesem Heile konnten nur die auf seine Gnade gläubig Vertrauenden theilnehmen, sobald sie nur durch den ihnen mitgetheilten Geist sich zu einem Gott wohlgefälligen Wandel bestimmen liessen. In diesem Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündigte, hatte allerdings das Gesetz Israels und die Hoffnung auf die Vollendung seiner nationalen Theokratie keine Stelle mehr.

ganz unmöglich macht. Denn die 14 Jahre sind weder von seiner Bekehrung an zu rechnen, noch auch eigentlich von der ersten Jerusalemreise, sondern contextgemäss allein von dem Beginn seiner selbstständigen Verkündigung des Evangeliums (1, 23 f.), was freilich der Sache nach ebenfalls auf sein erstes Auftreten in Damascus und Jerusalem, also nach der gewöhnlichen Rechnung (§ 13, 3) auf das Jahr 38 führt, so dass diese Verhandlungen c. 52 stattfanden. Umgekehrt hat besonders Wieseler (vgl. noch s. Comm. zum Galaterbrief. Gött. 1859) nach vereinzelten älteren Vorgängern, wie v. Till, Credner, Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der apostol. Schriften, Leipz. 1830) Gal. 2, 1 mit der Reise Act. 18, 22 identificirt, auf welcher Paulus mit den Uraposteln über die Auffassung des Aposteldekrets Act. 15 verhandelt habe, was den Aussagen des Paulus über die Verhandlungen in Jerusalem gänzlich widerspricht. Mit Recht aber halten die Meisten daran fest, dass die Apostelgesch. Cap. 15 die Gal. 2 erwähnten Verhandlungen erzählen wolle; und wenn wirklich sich zwischen beiden Berichten unausgleichbare Differenzen vorfinden sollten, wie die Tübinger Schule sie gefunden haben will, so würde daraus nicht folgen, dass die Apostelgeschichte dieselben in tendentiöser Weise ungeschichtlich dargestellt hat, sondern, dass die sichtlich von ihr benutzte Quelle (§ 50, 3) andere Verhandlungen zu Jerusalem darstellte, von denen dann durchaus nicht erhellt, dass Paulus und Barnabas bei ihnen betheiligt waren, und die erst sie irrthümlich mit den Gal. 2 erwähnten identificirt hat. Allein jene angeblichen Differenzen lösen sich ausreichend, sobald man erwägt, dass Paulus nur nachweisen will, wie das von ihm seit 14 Jahren bereits gepredigte Evangelium von der Urgemeinde und ihren Autoritäten vollauf anerkannt sei, während es dem Berichte der Apostelgeschichte nur um die Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen und damit der paulinischen Heidenmission als solcher zu thun ist[3]).

4. Gewiss ist, dass die Autoritäten in Jerusalem, als Paulus ihnen sein (gesetzesfreies) Evangelium vorlegte, ihm nichts hinzugelegt (Gal. 2,

---

[3]) Daher hebt Paulus hervor, wie er sich nicht auf Grund eigenen Bedürfnisses, sondern auf Grund göttlicher Offenbarung entschloss, sein von ihm unter den Heiden gepredigtes Evangelium in Jerusalem zur Prüfung vorzulegen; die Apostelgeschichte, dass, um den Streit über die Beschneidung der Heidenchristen zu schlichten, die antiochenische Gemeinde ihn und Barnabas nach Jerusalem sandte. Es liegt aber nichts näher, als dass Paulus eben in Folge jener Offenbarung, welche ihm die in der Situation gegebene Nothwendigkeit jenes Schrittes zur Gewissheit machte, jenen Gemeindebeschluss provozirte oder acceptirte. Jedenfalls zog er auch nach seiner eigenen Darstellung mit Barnabas und wenigstens noch einem Gefährten herauf, jedenfalls unterscheidet auch er von den Separatverhandlungen mit den Autoritäten der Gemeinde, in denen es sich wesentlich um ihre gemeinsame Wirksamkeit handelte (2, 2. 6—10), die mit der ganzen Gemeinde, in welchen unzweifelhaft nach 2, 3—5 die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, welche das Eigenthümlichste an seinem Evangelium bildete, zur Sprache kam, wie der Streit um die Beschneidung des Titus zeigt. Während es aber dem Apostel ausschliesslich darauf ankam, an diesem Beispiel zu zeigen, wie vollkommen sein Evangelium, das die Heiden vom Gesetze freisprach, in Jerusalem anerkannt worden sei, handelte es sich in der Apostelgeschichte hauptsächlich um die Verhandlungen, durch welche es zur Entbindung der Heidenchristen vom Gesetze gekommen war.

2. 6) d. h. nicht gefordert haben, seine evangelische Verkündigung an die Heiden müsse diesen ausser der von ihm gestellten alleinigen Bedingung des Glaubens den Uebertritt zum Judenthum als Bedingung der Theilnahme am Heil auferlegen. Sind sie demnach für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen eingetreten, so wird Paulus es ihnen zu verdanken gehabt haben, wenn auch Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen (2, 3). Führt Paulus dies nemlich als den äussersten Gegensatz davon an, dass etwa die Urgemeinde oder ihre Autoritäten der Meinung gewesen seien, er habe wirklich mit seiner Verkündigung seinen Zweck, den Heiden das Heil zu vermitteln, noch nicht erreicht, so liegt darin, dass auch die Urgemeinde zwar prinzipiell die Freiheit der Heidenchristen zugestand, aber in dem Specialfalle mit Titus allerdings geneigt war, seine Beschneidung zu fordern[1]). Wenn sie dieselbe aber trotzdem der Weigerung des Apostels gegenüber nicht erzwang, so kann sie dazu nur durch ihre Autoritäten bewogen sein. Im Uebrigen schliesst der paulinische Bericht nicht aus, dass es auch in Jerusalem selbst eine pharisäisch gesinnte Partei gab, welche die Forderung erhob, die Heidenchristen müssten das Gesetz und die Beschneidung annehmen, und dass erst nach langen Verhandlungen darüber und, nachdem Petrus und Jacobus ihr entgegengesetztes Votum eingehend motivirt hatten, jene Forderung von der Gemeinde im Ganzen bestimmt abgelehnt wurde (Act. 15, 5—21)[2]). Dagegen

---

[1]) Paulus deutet aufs Klarste an, dass das Besondere an dem Falle mit Titus darin lag, dass er, obwohl ein unbeschnittener Hellene, dennoch ein Begleiter des Paulus war, der als beschnittener Jude sich durch den täglichen vertrauten Verkehr mit einem solchen nothwendig verunreinigen musste (Gal. 2, 3). Hier lag ein Fall vor, wo Paulus ohne Frage, um seinen gesetzesstrengen Brüdern in Jerusalem keinen Anstoss zu geben, hätte der Forderung seiner Beschneidung nachgeben können. Er sagt auch ausdrücklich, dass er nicht aus Prinzip, sondern aus Opportunitätsgründen dieser Forderung widerstrebt habe, und zwar um der falschen Brüder willen, die schon nach Antiochien gekommen waren, um durch die Erspähung irgend welcher bedenklichen Consequenzen der Freiheit der Heidenchristen ihre Knechtung unter das Gesetz zu motiviren (2, 4), und die offenbar die Verunreinigung des Paulus durch seinen unbeschnittenen Begleiter nur benutzten, um in diesem Falle ein Präjudiz für die nothwendige Beschneidung der Heidenchristen zu schaffen, auf das sie sich später allgemein berufen konnten. Paulus sagt ausdrücklich, dass er der von ihnen gestellten Forderung nicht nachgab, um nicht der Wahrheit seines gesetzesfreien Evangeliums zu präjudiciren (2, 5). Dass es aber über diese Spezialfrage oder gar über die Beschneidungsfrage überhaupt zwischen Paulus und der Urgemeinde zu einer unlösbaren Differenz gekommen sei, in der Paulus eben nur den ihm angesonnenen Zwang zurückgewiesen habe, ist dem Sinn und Wortlaut des paulinischen Berichts gleich zuwider.

[2]) Das Urtheil über die Geschichtlichkeit der in der Apostelgeschichte dargestellten Verhandlungen hängt wesentlich davon ab, ob dieselben aus einer älteren Quelle geschöpft sind, was sich allerdings aus literarisch-kritischen Gründen zur höchsten Wahrscheinlichkeit erheben lässt (vgl. § 50, 3). Ein überaus günstiges Präjudiz dafür bildet die in denselben noch deutlich hervortretende Differenz in der Auffassung der Frage bei Petrus und Jacobus trotz der Ueber-

hat es mit der prinzipiellen Frage nach der Freiheit der Heidenchristen vom Gesetze garnichts mehr zu thun, wenn man nach dem Votum des Jacobus beschloss, den Heiden die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, von Hurerei, von Blut und Ersticktem aufzuerlegen, da diese Forderung ausdrücklich durch die Rücksicht auf die Synagoge motivirt wird (Act. 15, 20 f.), sofern es der Bekehrung der Diasporajuden ein unübersteigliches Hinderniss bereitet hätte, wenn diese Gemeinden Messiasgläubiger sich bilden sahen, welche sich durch spezifisch heidnische Greuel verunreinigten und mit denen eine Gemeinschaft des Glaubens einzugehen ihnen schon der Abscheu vor diesen Greueln verbot. Daraus folgt von selbst, dass die immer wiederholte Behauptung, als ob ein solcher Beschluss der Angabe des Paulus direct widerspreche, dass die Urapostel seinem Evangelium nichts hinzugefügt (Gal. 2, 6) d. h. nichts Anderes als er für heilsnothwendig erklärt hätten, völlig haltlos ist.

Die Vorstellung, als ob man statt des ganzen Gesetzes den Heidenchristen wenigstens einen Theil desselben auferlegt habe, ist von vorn herein eine ganz undenkbare, da dasselbe überall als ein untheilbares Ganze aufgefasst wird (Matth. 5, 18. Jac. 2, 10. Gal. 3, 10), so dass die Erfüllung einzelner Bestimmungen desselben nie von der aller übrigen dispensiren kann, zumal nirgends im Gesetze diese drei Punkte als besonders wichtige hervortreten. Ebenso unhaltbar ist aber die Annahme, dass man damit die Heidenchristen zu den Judenchristen in das Verhältniss der Proselyten des Thores habe stellen wollen (vgl. Ritschl, Mangold u. A.), indem man ihnen die noachitischen Gebote oder die Lev. 17. 18 gegebenen Verbote auferlegte, da, selbst wenn man völlig willkürlich die πορνεία auf die Blutschande oder die Ehe in verbotenen Graden bezieht, in jenen immer theils mehr, theils weniger verboten ist. Die wirklich vorhandene Aehnlichkeit mit jenen erklärt sich von selbst daraus, dass auch sie auf die Abstellung der gröbsten, jede Gemeinschaft aufhebenden Differenzen berechnet waren. Endlich widerspricht es auch durchaus der Motivirung des Jacobus, wenn man hier den Anfang zur Bildung einer heidenchristlichen Sitte gefunden hat. Wie das Essen von Götzenopferfleisch

---

einstimmung im Resultat. Denn offenbar zieht der Erstere aus der Geistesmittheilung an Cornelius den Schluss, dass durch den Glauben die Heiden vor Gott den Juden ganz gleichgestellt seien, sofern sie die wahre Reinheit erlangt hätten, zu deren Erlangung die Beschneidung bei den Juden nur der erste Schritt war, dass diese dadurch für sie eben so überflüssig geworden, wie die Auferlegung des Gesetzes, durch dessen immer unvollkommene Erfüllung ja auch die auf die Huld ihres Messias vertrauenden Gläubigen aus den Juden nicht gerettet zu werden hofften (15, 7—10). Dagegen begnügt sich Jacobus damit zu constatiren, dass Gott sich aus den Heiden der Weissagung gemäfs ein neues Volk berufen habe, das ebenso nach seinem Namen genannt werde und ihm zu dienen habe, das man aber nicht mit den dem alten Gottesvolke gegebenen Ordnungen beschweren dürfe (15, 14—19). Dass aber beide gleich weit entfernt sind von der Art, wie Paulus dazu gekommen war, die Heiden als solche in die Gemeinde aufzunehmen (Nr. 3), oder gar wie er später die Freiheit des Gläubigen vom Gesetze prinzipiell begründete, kann nur die Voreingenommenheit leugnen.

nach jüdischer, übrigens von den Urapostеln getheilter Anschauung (vgl. Apoc. 2, 14. 20) als Verunreinigung durch heidnischen Greuel galt, so war der Genuss von Blut und Ersticktem (in dem noch Blut ist) ein heidnischer Frevel am Heiligen, da Jehova das Blut der Thiere zum Opfer bestimmt und damit heilig gemacht hatte. Die Hurerei aber d. h. die Geschlechtsgemeinschaft ausserhalb der Ehe war ein spezifisch heidnischer Greuel, sofern dieselbe bei den Heiden überhaupt nicht wie bei den Juden aus dem sittlichen Gesichtspunkte betrachtet wurde, sondern als ein völliges Adiaphoron galt. Die Behauptung, dass die Apostelgeschichte einer viel später entstandenen christlichen Sitte durch diese Darstellung nur die apostolische Sanktion geben wolle, beruft sich vergeblich auf das Schweigen des Apostels von dem sog. Aposteldekret in den Briefen an die Galater und Corinther, da die Gegner, denen er hier gegenübersteht, auch ihrerseits, indem sie von den Heidenchristen die Beschneidung und Gesetzesübernahme verlangten, die Hauptbestimmung desselben nicht anerkannten, die Controverse also den Boden desselben gänzlich verlassen hatte. Unrichtig ist freilich auch die Annahme, dass Paulus in seinen Gemeinden das Dekret publicirt oder doch im Sinne desselben gewirkt habe. Die Hurerei hat natürlich auch er verboten, nicht weil sie wider das mosaische Gesetz oder die jüdische Sitte, sondern weil sie unvereinbar ist mit dem vom Geiste gewirkten wahren Christenleben. In Betreff des Götzenopferfleisches hat er nur Rücksichtnahme auf die schwachen christlichen Brüder verlangt, und unbedingt nur die Theilnahme an den Opfermahlzeiten verboten. Vom Blutgenuss ist bei ihm nirgends die Rede. Daraus folgt aber nur, dass er jene Forderung an die Heidenchristen nicht etwa als Bedingung ihrer Befreiung vom Gesetz angesehen hat, was er ohnehin nicht konnte, da ihm die letztere von vorn herein feststand und er keineswegs nach Jerusalem ging, um seinerseits derselben erst gewiss zu werden oder gar sie erst durch ein Dekret der Urapostel feststellen zu lassen, sondern um seine Heidenchristen durch einen Ausspruch der Urapostel und der Urgemeinde an diejenigen Gemeindekreise, denen sie autoritativ waren, vor Beunruhigungen durch die Gesetzeseiferer unter den Judenchristen zu schützen. Das geschichtliche Motiv des jerusalemischen Beschlusses wird noch Act. 15, 24 ausdrücklich anerkannt, und schon dieses schliesst eine Verpflichtung des Paulus für etwa von ihm selbstständig zu gründende Gemeinden völlig aus; aber da er nun einmal eine Gesammtbekehrung Israels für jetzt nicht mehr erwartete, so konnte er die von den Urapostеln geforderte Rücksichtnahme auf die Synagoge seinerseits nicht für nothwendig halten (§ 13, 6)[3]).

---

[3]) Wieweit der Apostelgeschichte diese geschichtlichen Verhältnisse noch hinlänglich durchsichtig sind, mag zweifelhaft sein, da mindestens die Fassung des sogenannten Aposteldekrets natürlich ihr allein angehört (vgl. § 50, 3); an sich aber ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass die Urgemeinde in den doch wesentlich von ihr aus gegründeten Gemeinden Syriens und Ciliciens (15, 23) eine Befolgung ihres Beschlusses verlangte und erwarten durfte. Es ist sogar möglich, dass die Urapostel auch von Paulus ein Wirken im Sinne ihres Beschlusses erwarteten; aber dass sie ein solches ihm als bindende Verpflichtung auferlegt hätten, behauptet auch die Apostelgeschichte nicht, eher beweist die einzige ausdrückliche Erwähnung eines solchen (16, 4, doch vgl. § 15, 1. not. 3) und 21, 25, wo jene Anforderungen an die Heidenchristen (freilich nicht mehr im ursprünglichen Sinne von 15, 20 f.) als eine ihrerseits dem Gesetzeseifer der

5. Ebenso bedeutsam, wie die Anerkennung seines gesetzesfreien Evangeliums, waren für Paulus die Verabredungen mit den Autoritäten in Jerusalem wegen ihrer ferneren Wirksamkeit (Gal. 2, 7—10). Die Basis derselben bildet die Anerkennung der Urapostel, dass er ebenso mit dem Evangelium der Vorhaut, dem sie nichts zuzusetzen wussten (2, 6), betraut sei, wie Petrus (als der anerkannt hervorragendste unter den Uraposteln) mit dem der Beschneidung, und zwar, wie aus den Erfolgen ihrer Thätigkeit zu ersehen war, zu einer apostolischen d. h. im Sinne des Paulus gemeindegründenden Verkündigung desselben (2, 7 f.)[1]). Wenn aber auf Grund dessen die Autoritäten der Urgemeinde ihm und Barnabas die Hände reichten und zwar, wie Paulus ausdrücklich sagt, als Symbol der Gemeinschaft in der evangelischen Verkündigung, die sie unter den Heiden üben sollten, wie die Urapostel unter der Beschneidung (2, 9), so ist durch Wortlaut und Zusammenhang schlechthin die Vorstellung ausgeschlossen, als handle es sich hier um eine Trennung der Arbeitsgebiete, die den Streit über unlösbare Differenzen verhindern sollte, höchstens um die Concession einer Wirksamkeit in ganz andersartigen Kreisen, die man doch nicht wehren konnte, wobei man wohl gar mehr oder weniger Hintergedanken sich vorbehielt; es handelt sich vielmehr um die Theilung einer gemeinsamen Arbeit nach dem deutlich erkannten Winke Gottes. War es den Uraposteln aus den bereits vorliegenden Thatsachen klar geworden, dass Gott schon jetzt die Heiden zur Theilnahme an dem messianischen Heile berufen habe, so hatten sie doch aus ebendenselben erkannt, wie Gott sich in dem Apostel Paulus ein eigenes Rüstzeug für die Heidenmission erwählt habe, so dass sie die Mission unter Israel ungetheilt fortsetzen konnten, die, so lange die Hoffnung auf die Gesammtbekehrung Israels noch nicht aufgegeben war, ihre nächste und dringendste Pflicht blieb. Aus der Bedeutung dieser Verabredung erhellt dann von vorn herein, dass diese Theilung der Aufgabe nicht im geographischen Sinne gemeint war, sondern im ethnographischen, und dass dieselbe nur die Uebernahme

---

Juden gemachte Concession erscheinen, das Gegentheil. Um so weniger kann mit Weizsäcker und Grimm aus dieser Stelle geschlossen werden, dass ein erst später gefasster Beschluss der Urgemeinde von dem Verfasser der Apostelgeschichte auf den Apostelconvent verlegt sei.

[1]) Dass es nicht heisst *ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν*, sondern *εἰς τὰ ἔθνη*, beweist natürlich nicht, dass dem Paulus nicht die volle apostolische Berufung zugestanden ist, da letzteres sich nach dem Contexte unzweifelhaft im Sinne des ersteren näher bestimmt, zumal hier ja aus den Thatsachen seines Bewusstseins begründet wird, was die Urapostel ersahen. Vollends, dass er 2, 9 nur mit Barnabas zusammen genannt wird, beweist garnichts, da es sich dort nur um die Wirksamkeit unter den Heiden handelt, die dieser theilte und von der eben dadurch die specifisch apostolische, durch welche Paulus dem Petrus 2, 7 f. gleichgestellt war, unterschieden wird.

einer Verpflichtung intendirte, aber nicht die Abgrenzung ausschliesslicher Ansprüche[2]). Das zeigt aufs Klarste, dass als die einzige Ausnahme davon die Verpflichtung eingeführt wird, der Armen in der *περιτομή* zu gedenken (2, 10). Während er von der Verpflichtung zur Mitarbeit an der Bekehrung Israels als solcher entbunden wird, soll er sich der Pflicht, für die leibliche Nothdurft seiner Brüder nach dem Fleische zu sorgen, nicht entbunden halten, was er denn auch reichlich gethan hat.

6. Die jerusalemischen Beschlüsse hatten als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Judenchristen nach wie vor an das Gesetz gebunden blieben, und Paulus war nach Gal. 5, 3, 1. Cor. 7, 17 f. durchaus nicht gemeint, dieser Voraussetzung zu widersprechen, da die Freiheit, die er für sich in Anspruch nahm, zunächst lediglich auf den Bedürfnissen seiner amtlichen Wirksamkeit ruhte (1. Cor. 9, 21). Dann aber entstand in gemischten Gemeinden die grosse Schwierigkeit, dass der gesetzesstrenge Jude mit dem unbeschnittenen Gläubigen nicht Umgang, insbesondere nicht Tischgemeinschaft pflegen durfte, wie sie doch bei den Liebesmahlen das Gemeindeleben forderte[1]). Für Paulus freilich konnte darüber kein

---

[2]) Damit fällt auch die Annahme Mangold's, die Urapostel hätten die Abmachung im ethnographischen Sinne verstanden, Paulus aber im geographischen. Eine Theilung im geographischen Sinne hätte ja nur einen Sinn gehabt, wenn es sich um ein schiedlich-friedliches Auseinandergehen handelte, und sie hätte den Uraposteln die ganze jüdische Diaspora verschlossen, die sie thatsächlich doch als ihr Arbeitsgebiet angesehen haben (1. Cor. 9, 5. 1. Petr. 1, 1. 5, 13. Jac. 1, 1) und, da sie eine Bekehrung Israels als Volk erstrebten, garnicht von ihrer Wirksamkeit ausschliessen konnten. Noch weniger aber konnte Paulus, wenn er die Heidenmission als seinen eigentlichen Beruf erkannte, damit auf die gelegentliche Wirksamkeit unter seinen Volksgenossen verzichten, welche die glühende Liebe zu seinem Volke ebenso forderte (§ 13, 3), wie sie ihm in der Diaspora draussen die natürlichen Anknüpfungspunkte für seine heidenapostolische Wirksamkeit bot (§ 13, 6. not. 1). Beruhte auch seine Berufung zur Heidenmission darauf, dass nach Gottes Rath Israel für jetzt seiner Widerspenstigkeit wegen verstockt war und das von ihm genommene Evangelium den Heiden gebracht werden sollte, so schloss das keineswegs aus, dass immer wieder dem zunächst berufenen Volke bezeugt werden musste, wie das Heil ihm bereitet sei und es unentschuldbar bleibe, wenn es dasselbe zurückweise; jedenfalls aber galt es dabei zu retten, was irgend noch zu retten war. In diesem Sinne hat Paulus sein Streben, durch die möglichste Condescendenz gegen die Juden aus ihnen noch etliche zu gewinnen 1. Cor. 9, 20 f. noch vor seinem gleichen Verhalten gegen die Heiden genannt, und Röm. 11, 13 hervorgehoben, dass selbst sein eifrigstes Wirken für die Heidenmission immer noch auf die Gewinnung Einzelner aus seinen Volksgenossen abziele. Sein Grundsatz aber, nicht auf bereits gelegtem Grunde zu bauen (Röm. 15, 20. 2. Cor. 10, 15 f.), beruht nicht auf dem jerusalemischen Vertrage, sondern auf seiner Anschauung von der specifischen Aufgabe eines Apostels (§ 13, 5).

[1]) Zu Jerusalem war dieser Fall garnicht ins Auge gefasst, weil dort eben nicht ein Concil abgehalten wurde, das über alle damals schwebenden Fragen entscheiden sollte, sondern einfach die Antwort auf eine concrete Frage gesucht. Die von den Heidenchristen geforderten Enthaltungen waren ihnen keineswegs auferlegt um der Gemeinschaft mit den judenchristlichen Brüdern willen, sondern mit Rücksicht auf die Synagoge d. h. die noch ungläubige Judenschaft; sie reichten auch lange nicht aus, um ihnen die Tischgemeinschaft zu gewähren.

Zweifel sein, dass die Pflicht gegen die christliche Brudergemeinschaft nicht weniger, wie seine amtliche Berufspflicht, höher stand, als die Pflicht gegen die altheilige Lebensordnung, auch wenn er damals noch lange nicht seine Theorie über die prinzipielle Freiheit des Christen vom Gesetz ausgebildet hatte. Auch Petrus konnte, da er die gläubigen Unbeschnittenen von aller heidnischen Profanität gereinigt und von Gott selbst den Gliedern des auserwählten Volkes gleichgestellt erachtete (Act. 15, 9), den heidenchristlichen Brüdern ohne Bedenken die Tischgemeinschaft gewähren, und er hat es bei einem Besuche, den er bald nach den jerusalemischen Verhandlungen in Antiochien gemacht zu haben scheint, gethan[2]). Allein immerhin war damit ein Schritt zur Entwöhnung von der gesetzesstrengen Lebenssitte gethan, der leicht weiter führen konnte. In Jerusalem hatte man daher Anstoss an diesem Verhalten des Petrus genommen, das die Voraussetzung der dort gefassten Beschlüsse aufzuheben schien. Es zeigte sich jetzt, wie schwerwiegend in praktischer Beziehung die andersartige Motivirung war, mit welcher Jacobus die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zugestanden hatte (Nr. 4 not. 2). Bildeten die gesetzesfreien Heiden ein neuberufenes Gottesvolk neben dem alten, so lag kein Grund vor, um der Gemeinschaft mit ihnen willen seiner gesetzlichen Pflicht etwas zu vergeben. Diesen Standpunkt machten τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, die nach Antiochien gekommen waren, daselbst geltend, womit sie, gleichviel ob von Jacobus ausdrücklich gesandt oder nicht, sicher dessen Ansicht vertraten; und Petrus war schwach genug, um nicht in den Geruch einer geringeren Gesetzestreue zu kommen, sich seiner besseren Ueberzeugung zuwider von den Heidenchristen zurückzuziehen. Er muss dies so demonstrativ gethan haben, dass er den Barnabas und den gesammten judenchristlichen Theil der Gemeinde zu gleicher Heuchelei d. h. zur Verleugnung ihrer bisher bewährten besseren Ueberzeugung verleitete. Der Anstoss, den das mit Recht bei der heidenchristlichen Majorität der Gemeinde erregte, war so gross, dass Paulus sich genöthigt sah, ihn vor der ganzen Gemeinde geradezu des Abfalls von der evangelischen Wahrheit zu beschuldigen und sein Verhalten offen zu rügen (Gal. 2, 11—14).

Die Darstellung des Paulus setzt aufs Bestimmteste voraus, dass Petrus, als er mit den Heiden Tischgemeinschaft hielt, seiner eigentlichen Ueberzeugung folgte, die er aus Menschenfurcht vor den Anhängern des Jacobus verleugnete. Nur die bare Willkür kann behaupten, dass es thatsächlich umgekehrt gewesen sei, und Petrus nur zu seiner und der Urapostel Ansicht

---

[2]) Es entsprach das ja auch vollkommen der Gesetzeserfüllung, wie sie Christus gelehrt hatte, da auch nach ihm die Liebe höher stand, wie jede ceremonielle Pflicht.

zurückgekehrt sei, nachdem er solange unter dem imponirenden Einflusse des Paulus in der antiochenischen Gemeinde eine inconsequente Praxis befolgt habe. Die Ausführungen des Paulus Gal. 2, 14—21 können selbstverständlich nicht beabsichtigen, wörtlich zu wiederholen, was er damals zu Petrus gesagt hatte, sie beleuchten vielmehr die Frage von den dogmatischen Gesichtspunkten aus, unter welchen er überhaupt im Galaterbrief die Frage wegen der Gesetzesknechtschaft der Heidenchristen betrachtet. Aber trotzdem treten in diesen Ausführungen noch deutlich genug die concreten Vorwürfe hervor, welche er damals gegen Petrus erhoben hatte. Der entscheidende Hauptpunkt war hier ohne Frage, dass er dadurch indirect die Heiden zur Annahme des Gesetzes zwinge und so die ihnen in Jerusalem zugestandene Gesetzesfreiheit aufhebe (2, 14); denn wenn die Judenchristen den Heiden wegen ihrer heidnischen Lebensweise die christliche Brudergemeinschaft verweigerten, so blieb diesen, die dieselbe nicht entbehren konnten noch wollten, nichts übrig, als ihrerseits durch Annahme der jüdischen Lebensweise das Hinderniss derselben hinwegzuräumen. Er verleugnete damit die von ihm selbst in Jerusalem ausgesprochene Ueberzeugung, dass auch die Judenchristen nicht das Gesetz erfüllen könnten und darum allein durch die Huld des Messias gerettet zu werden hofften (Act. 15, 10 f., vgl. Gal. 2, 15 f.). Es heisse, Christum zum Sündendiener machen, wenn dieser Glaube an ihn verleite, die Befolgung des Gesetzes nicht mehr als heilsnothwendig anzusehen, und man dann doch durch seine Rückkehr zur Gesetzesstrenge die frühere auf Grund solchen Glaubens adoptirte freiere Stellung zum Gesetz als sündhafte Uebertretung desselben verurtheile (Gal. 2, 17 f.). In allem Uebrigen zeigt schon die Art, wie Paulus ausschliesslich von seiner persönlichen Erfahrung aus argumentirt, dass er hier nur die prinzipielle Anschauung zum Ausdruck bringt, die er sich im Kampf mit dem Judaismus als die definitive Lösung der immer wieder auftauchenden Gesetzesfrage errungen hatte.

Dieser Vorfall in Antiochien ist es gewesen, den, wie die Pseudoclementinen zeigen, das häretische Judenchristenthum dem Apostel Paulus nie vergessen hat, der es zu seinem unversöhnlichsten Feinde gemacht hat; er hat andererseits der häretischen Gnosis den Anlass gegeben, die Autorität der Urapostel zu verwerfen und sie der Fälschung des Evangeliums zu beschuldigen (§ 8, 5). Die Tübinger Schule hat auf ihn ihre Anschauung von dem prinzipiellen Gegensatz des Paulus und der Urapostel gegründet, welcher zu einem das ganze apostolische Zeitalter füllenden, nie ausgeglichenen Kampf der beiderseitigen Parteien geführt habe (§ 3, 1). Trotzdem vollendet derselbe nur den schon in dem paulinischen Bericht über die Verhandlungen in Jerusalem klar vorliegenden Beweis von dem geraden Gegentheil[2]). Aber auch dass von dem antiochenischen Streite

[2]) Nicht nur dass hier deutlich vorausgesetzt ist, Petrus sei prinzipiell in der Frage über die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen sowie in der Frage über den Vorzug der christlichen Bruderpflicht vor der ceremoniellen Gesetzespflicht mit Paulus eins gewesen, sondern die ganze Erzählung dieses Conflicts hat im Con-

her, in welchem man sich erst der vollen Consequenzen des Paulinismus bewusst geworden war, eine Reaction datirt, welche unter der Führung des Jacobus das anfänglich mild petrinische Judenchristenthum der Urgemeinde in einen judaistischen Gegensatz gegen ihn verwandelt habe, wie neuerdings Holsten annimmt, lässt sich durchaus nicht nachweisen.

7. Ohne Zweifel haben die Urapostel ihrerseits am Gesetz festgehalten, bis die Zerstörung des Tempels die Befolgung desselben unmöglich machte, und sie darin die göttliche Weisung sahen, dass die Zeit des ATlichen Gesetzes vorüber sei. Paulus dagegen ist je länger je mehr zu einer theoretisch durchgebildeten und dogmatisch begründeten Ueberzeugung von der prinzipiellen Freiheit des Gläubigen vom Gesetze gelangt; und dass auch in urapostolischen Kreisen die Erkenntniss davon, wie das Gesetz in Christo sein Ende gefunden habe, sich theoretisch ausbilden konnte, zeigt der Hebräerbrief. Dass aber diese verschiedene Auffassung der Gesetzesfrage je zu einem Conflict zwischen Paulus und den Uraposteln geführt, dass insbesondere letztere je die in den jerusalemischen Verhandlungen ausgesprochene Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen zurückgenommen haben, lässt sich nicht nachweisen. Wie zwischen Petrus und Jacobus, so wird auch sonst innerhalb der Urgemeinde eine Differenz darüber bestanden haben, wie weit die Gemeinschaft mit den Heidenchristen erlaube, der eigenen Gesetzesstrenge etwas zu vergeben; allein diese Frage berührte die Urgemeinde praktisch wenig, da nur die, welche darüber freier dachten, sich einer Wirksamkeit in solchen Gebieten der Diaspora unterzogen haben werden, welche sie mit dort bereits bekehrten Heiden in Berührung brachte. Dagegen ist es sehr begreiflich, dass die pharisäisch gesinnte Partei, welche bei den Verhandlungen in Jerusalem unterlegen war, sehr bald wieder mit ihren Prätensionen hervortrat und den Uebertritt der neugewonnenen Heidenchristen zum Judenthum durchzusetzen suchte. Dass aber irgend einer der Urapostel oder auch nur Jacobus ihre Agitationen begünstigt habe, ist nicht zu erweisen. Wenn diese Partei in dem Kampfe wider den die Freiheit seiner Heidenchristen vertheidigenden Paulus bis zur Bestreitung seiner apostolischen Autorität fortging, was wenigstens in dem Mafse, in dem es vielfach angenommen wird, urkund-

---

text von Gal. 2 nur eine Bedeutung, wenn Paulus zeigen will, dass sein gesetzesfreies Evangelium von den Uraposteln nicht nur anerkannt (2, 1—10), sondern erforderlichen Falls von ihm auch ihnen gegenüber geltend gemacht sei (2, 11—21). Wollte er freilich sagen, dass bei diesem seinem Vorgehen sie gründlich und für immer auseinandergekommen seien, so hätte das jede Bedeutung und jeden Werth des 2, 1—10 Ausgeführten aufgehoben; es kann darum seine Meinung nur sein, dass er den Petrus von seiner Verirrung überführt und damit aufs Neue seine Zustimmung zu dem gesetzesfreien Evangelium erlangt habe.

lich nicht nachzuweisen ist, so haben wir nicht die leiseste Spur davon, dass die Urapostel je von dem mit Paulus zu Jerusalem geschlossenen Vertrage zurückgetreten sind, dass sie je an der Heidenmission des Apostels und ihren grossen Erfolgen Anstoss genommen, geschweige denn seine apostolische Autorität bestritten haben. Sie ihrerseits haben sich nach wie vor ausschliesslich der Mission unter Israel, sei es in Palästina, sei es in der Diaspora gewidmet, bis die steigende Verstockung des Volkes, welche durch das Gottesgericht des Jahres 70 ihre Bestätigung empfing, jede Hoffnung auf die Gesammtbekehrung Israels vernichtete, und bis der Tod des von Gott berufenen Heidenapostels sie nöthigte, nun auch ihrerseits in die gottgewollte Arbeit der Heidenmission einzutreten. Umgekehrt hat Paulus selbst in der Hitze des Kampfes mit den Judaisten die Urapostel als solche anerkannt (Gal. 1, 17—19), und dass in ihrer Bezeichnung als *οἱ δοκοῦντες* (2, 2. 6. 9) irgend etwas Ironisches liege, ist durchaus irrig. Ganz unbefangen hat er sich mit ihnen zusammengefasst (1. Cor. 4, 9. 9, 5. 12, 28 f.), die Einheit seines Evangeliums mit dem ihren betont (15, 3 f. 11) und sich den geringsten unter ihnen genannt (15, 8); dass die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (2. Cor. 11, 5. 13. 12, 11) die Urapostel seien, kann man nur gegen den klaren Sinn und Zusammenhang dieser Stellen behaupten.

Vgl. zu dem ganzen § und insbesondere zu dem sogen. Apostelconcil die neuesten Verhandlungen bei Lipsius, Art. Apostelconvent in Schenkels Bibellex. I. 1869. Pfleiderer, Paulinismus. Leipzig 1873. Weizsäcker, das Apostelconcil (Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 1). Keim, Aus dem Urchristenthum. IV. Zürich 1878. Holsten, das Evang. des Paulus. Berlin 1880. Grimm, der Apostelconvent (Stud. u. Krit. 1880, 3). F. Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte. Hildburghausen 1882. Pfleiderer, der Apostelconvent (Jahrb. f. protest. Theol. 1883, 1). Holtzmann, der Apostelconvent (ebend. 1882, 4. 1883, 2).

§ 15. Paulus als Gemeindegründer.

1. Es scheint bald nach den Verhandlungen in Jerusalem gewesen zu sein, als Paulus eine Visitationsreise nach den auf der ersten Missionsreise gestifteten Gemeinden plante (Act. 15, 36)[1]. Es war nur natürlich,

[1]) Wie weit ihm schon damals weitergehende Pläne einer ganz selbstständigen Wirksamkeit im Sinne lagen, die nach der eben errungenen Anerkennung seines gesetzesfreien Evangeliums und nach der ausdrücklichen Uebertragung der Heidenmission an ihn sehr begreiflich wären, muss dahingestellt bleiben. Paulus scheint dafür erst eine bestimmtere göttliche Weisung erwartet zu haben, und einstweilen nur durch den Besuch der früher von ihm gestifteten Gemeinden sich auf den Weg begeben zu haben, auf welchem ihm naturgemäfs eine solche zu Theil werden konnte.

dass er den Barnabas, mit dem er diese Reise gemacht, zur Mitreise aufforderte. Aber da derselbe seinen Vetter Marcus, der sich auf jener Reise als unzuverlässig gezeigt hatte, wieder mitnehmen wollte, entzweite er sich mit ihm und liess daher diese beiden allein nach Cypern gehen, während er sich einen anderen Jerusalemiten Silas (Silvanus) zum Begleiter erkor und mit ihm, nachdem er die Stätten seiner früheren Wirksamkeit in Syrien und Cilicien durchwandert, die lycaonischen Gemeinden besuchte (Act. 15, 37—40).

Es ist eine ganz verfehlte Vermuthung der Tübinger Schule, dass die Apostelgeschichte, indem sie den rein persönlichen Zwist wegen des Marcus vorschob, nur das viel ernstere Motiv, das die Trennung von Barnabas veranlasste und das in den Differenzen bei dem antiochenischen Streit über die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen lag, verschleiert habe. Denn wie Petrus selbst (§ 14, 6 not. 2), so wird auch Barnabas damals von Paulus überzeugt sein, und die Erwähnung des Barnabas 1. Cor. 9, 6 deutet auf nichts weniger als eine prinzipielle Entfremdung von ihm. Silas war nach Act. 15, 22—32 ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde; und mit Judas Barsabas dem Paulus und Barnabas beigegeben, als diese das sogen. Aposteldekret nach Antiochien brachten. Da nun das Schreiben gar nicht bloss nach Antiochien, sondern auch nach Syrien und Cilicien überhaupt adressirt war, so kann es nur eine unrichtige Combination sein, wenn Lucas die beiden Abgesandten v. 33 nach Jerusalem zurückreisen lässt, was schon mit v. 40 garnicht stimmen will, weshalb die Abschreiber v. 34 einschieben zu müssen glaubten. Vielmehr wird eben Paulus mit ihnen durch Syrien und Cilicien gereist sein, um das Apostelschreiben zu überbringen, und erst, als er über den Taurus nach Lycaonien ging, den Silas zur Mitreise aufgefordert haben, während Judas heimkehrte. Ja, da sich immer nicht begreifen lässt, warum dem apostolischen Schreiben noch diese beiden Vertrauensmänner mitgegeben wurden, als ob man in Antiochien dem Barnabas und Paulus misstraute, so drängt sich die Vermuthung auf, dass die so nachdrücklich hervorgehobene und doch bei dieser Gelegenheit so bedeutungslose Sendung dieser Beiden eine irrige Reminiscenz an die erst später, aber im Zusammenhange mit dem Apostelbeschluss erfolgte Sendung der τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12 ist. Dann erhellt hieraus erst recht, dass Paulus nicht nur mit Petrus und Barnabas, sondern auch mit den Sendboten der Urgemeinde sich vollkommen verständigt hatte und zum Zeichen seiner Uebereinstimmung mit ihnen sie durch Syrien und Cilicien begleitete, wo sie die Verhältnisse nach dem Aposteldekret ordnen sollten und wollten[2]).

---

[2]) Dieser Silas wird übrigens von Paulus und 1. Petr. 5, 12 mit seinem vollen lateinischen Namen Silvanus genannt, wovon Silas nur die abgekürzte griechische Form ist. Manche haben ihn völlig grundlos mit Titus identificiren wollen (vgl. Märker im Meininger Gymnasialprogramm 1864, Graf in Heidenheims deutscher Vierteljahrsschrift 1865 und neuerdings wieder Zimmer in Luthardt's Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft 1881, 4, Seuffert in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885, 3. Gegen Zimmer vgl. Jülicher, Jahrb. für protest. Theol. 1882, 3.).

Der Aufenthalt in den lycaonischen Städten wurde für Paulus von entscheidender Bedeutung dadurch, dass er in Lystra einen Jüngling fand, der schon bei seiner ersten Anwesenheit daselbst bekehrt sein muss, da ihn Paulus 1. Cor. 4, 17 sein geistliches Kind nennt und er jetzt schon überall, selbst bis Iconium hin, wegen seines Christenwandels gerühmt wurde. Dieser Timotheus war ein Sohn aus gemischter Ehe, der von seiner jüdischen Mutter Eunike und seiner Grossmutter Lois von Kindheit auf fromm erzogen und in der Schrift unterwiesen war (2. Tim. 1, 5. 3, 15), auch wohl von ihnen, die schon vor ihm bekehrt waren, dem Verkündiger des Evangeliums zugeführt (3, 14). Er wurde jetzt dem Paulus durch Prophetenstimmen in der Gemeinde als einer bezeichnet, der besonders geeignet zum apostolischen Gehülfen sei (1. Tim. 1, 18). Nur ein Umstand schien dem im Wege zu stehen. Da der heidnische Vater ihn natürlich nicht hatte beschneiden lassen, so war zu befürchten, dass die Juden überall, wohin Paulus kam, daran Anstoss nehmen würden, dass er mit einem Unbeschnittenen in so enger Gemeinschaft lebte, wie man in Jerusalem an seiner Gemeinschaft mit Titus Anstoss genommen hatte (Gal. 2, 3), und so von vorn herein sich seiner und vollends der Wirksamkeit seines Gehülfen verschliessen würden. Deshalb liess er ihn zuvor beschneiden (Act. 16, 1 ff.)[3]). Wie bedeutsam es dem Apostel war, diesen Gehülfen gefunden zu haben, sehen wir aus dem feierlichen Acte, in welchem Timotheus unter Handauflegung des Apostels und des Presbyteriums seiner Gemeinde förmlich zu dem Evangelistenamt geweiht wurde (1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6). Offenbar hat er darin, dass ihm derselbe zugeführt ward, die Weisung gesehen, dass jetzt die Zeit für die Entfaltung einer neuen selbstständigen Missionsthätigkeit gekommen sei, da Timotheus nicht wie Silas ihn auf einer einzelnen Reise begleiten sollte, nach welcher von diesem nie mehr im Zusammenhange mit dem Apostel die Rede ist, sondern sein ständiger Gehülfe im Missionsdienst werden. So erklärt sich

---

[3]) Die Tübinger Schule behauptet zwar, dass dies ungeschichtlich sein müsse, da es seinem Verhalten in dem Falle mit Titus direct widerspreche; sie übersieht aber, dass Paulus dort ausdrücklich andeutet, wie er nur mit Rücksicht auf die falschen Brüder die Beschneidung des Titus verweigerte (§ 14, 4 not. 1), und dass er es hier nur aus Rücksicht auf seine Wirksamkeit unter den Juden that, was mit seinen 1. Cor. 9, 20 ausgesprochenen Grundsätzen vollkommen übereinstimmt. Uebrigens darf nicht übersehen werden, dass er die bevorstehende Reise mit dem Jerusalemiten Silas machte, der vielleicht selbst gegen ein so beständiges enges Zusammenleben mit dem Unbeschnittenen Bedenken trug. Solchen Bedenken konnte Paulus, der überall Rücksichtnahme auf die Schwachen forderte, ebenso unbedenklich Rechnung tragen, wie er die Forderung der falschen Brüder, welche dadurch ein Präcedens für ihre unberechtigten Ansprüche an die Heiden schaffen wollten, verweigern musste. Auch Keim, Mangold und selbst Pfleiderer haben diesen Zug für geschichtlich erklärt.

auch, warum er die Visitation der pisidischen und pamphylischen Gemeinden aufgab und sich sofort ein neues Missionsgebiet suchte[4]).

2. Aus dem Bericht der Apostelgeschichte über die Wege, welche den Apostel nach Troas führten, wo ihm das eigentliche Ziel seiner selbstständigen Wirksamkeit gewiesen werden sollte (Act. 16, 6 f.), erhellt zunächst soviel, dass er wiederholt bereits in Kleinasien seine apostolische Wirksamkeit beginnen wollte und vom Geiste daran gehindert wurde. Ausdrücklich ausgesprochen wird dies von Asien und Bithynien, in welchen Gebieten nach 1. Petr. 1, 1 es schon damals judenchristliche Gemeinden gegeben haben muss; und so wird die Weisung des Geistes eben dahin gegangen sein, dass er hier nicht seine Wirksamkeit beginnen, sondern sich dafür eine Stätte suchen solle, wo er den ersten Grund legen könne, da er dies später ausdrücklich als seinen apostolischen Grundsatz geltend macht (vgl. § 14, 5. not. 2). Eben deshalb musste er das zu Asien gehörige Phrygien ohne weiteren Aufenthalt durchreisen, an dem ebenfalls dazu gehörigen Mysien vorüberziehen, Bithynien aber durfte er garnicht betreten[1]). Auffallend ist nur, dass das die blosse Durchreise bezeichnende *διῆλθον* auch von der *Γαλατικὴ χώρα* ausgesagt wird, wo ja auch nach 1. Petr. 1, 1 ebenfalls bereits judenchristliche Gemeinden gewesen sein müssen und doch die Begründung sich nur auf die Provinz Asien bezieht, wozu ja Galatien nicht gehörte. Dies erklärt sich nur, wenn man dort zwar ebenfalls ohne die Absicht, eine Wirksamkeit zu beginnen, hindurchzog, und doch von einer Behinderung an derselben nicht geredet werden

---

[4]) Besonderen Anstoss hat die Kritik daran genommen, dass Paulus, der doch sonst nirgends das sogenannte Apostelдecret erwähnt (vgl. § 14, 4), dasselbe in den lycaonischen Gemeinden förmlich publicirt haben soll (Act. 16, 4). Aber man übersieht, dass diese Gemeinden nicht sein selbstständiges Missionsgebiet waren, sondern auf einer mit Barnabas im Auftrage der antiochenischen Gemeinde unternommenen Reise gegründet; dass, wenn Antiochia die Beschlüsse der Apostel zu Jerusalem angenommen hatte, es nur natürlich war, sie in den Tochtergemeinden Antiochiens einzuführen. Immerhin steht der Annahme nichts im Wege, dass hier keine sichere geschichtliche Kunde, sondern eine Voraussetzung der Apostelgeschichte vorliegt; ja, im Zusammenhange mit den obigen Erörterungen liegt die Vermuthung sehr nahe, dass diese hier immer etwas verlorene Notiz in der Quelle des Lucas sich vielmehr auf die Gemeinden Syriens und Ciliciens (15,40) bezog und nur fälschlich mit auf die lycaonischen Gemeinden bezogen ist.

[1]) Asien ist hier die römische Provinz, zu der Mysien, Lydien, Carien und Phrygien gehörten. Dass hier, wie man gewöhnlich annimmt, Phrygien davon unterschieden wird, ist entschieden unrichtig, da ja eben dies, dass man, ohne dort irgend eine Wirksamkeit zu beginnen, Phrygien durchzog, dadurch begründet wird, dass sie gehindert waren in Asien zu predigen. Ebenso wird ja nachher auch das Vorbeiziehen an Mysien erwähnt, das ebenfalls durch diese Behinderung motivirt war. Der angeblich engere Sprachgebrauch lässt sich höchstens auf 2, 9 gründen, das aber wohl aus der Quelle des Lucas stammt und wo sehr wohl ein einzelner Theil der Provinz Asien, aus dem besonders viele anwesend waren, noch besonders genannt sein kann.

konnte, da Paulus dort thatsächlich gewirkt hatte. Wir erfahren nemlich aus Gal. 4, 13, dass es Kränklichkeit war, was den Apostel zu längerem Verweilen nöthigte, und dass er dieses zur Verkündigung des Evangeliums benutzte. Galatien war ja gross genug, um ihm reichlich Gelegenheit zu geben, an Orten zu predigen, wo noch nicht durch die Diasporamission der Urgemeinde (vgl. § 14, 2) Grund gelegt war; und die überraschend günstige Aufnahme, die er fand, und deren er sich noch nach Jahren mit tiefer Rührung erinnert (Gal. 4, 14 f.), wird ihn bewogen haben, nicht bei der Stadt, in der er gerade zuerst festgehalten wurde, stehen zu bleiben, sondern auch anderen den Segen des Evangeliums zu bringen. Die Apostelgeschichte aber weiss nach 18, 23 ohne Frage, dass bereits auf dieser Reise die galatischen Gemeinden gegründet sind, wenn sie auch nach ihrem ganzen Plan keinen Anlass findet, von dieser doch nur beiläufigen Frucht seiner dortigen Wirksamkeit, in der sie nicht das gottgewiesene Ziel dieser Reise sieht, zu erzählen.

Die Galater waren keine Asiaten, wenn sie auch griechisch verstanden und von griechischer Cultur vielfach berührt waren. Ob die Nachricht des Hieronymus, dass sie noch ihre nationale Sprache redeten, die mit der der Trevirer verwandt war, nicht eingeschränkt werden muss, ist neuerdings in Frage gestellt worden. Sie stammten von keltischen Stämmen ab, die von Gallien her die thrakisch-griechische Halbinsel mit ihren Raubzügen heimgesucht, von denen ein Theil sich nach Kleinasien geworfen und dort nach wechselnden Schicksalen ein Reich gegründet hatte, dessen letzter König durch die Gunst der Römer seine Herrschaft weit über das eigentliche Galatia (Gallograecia) ausdehnte. Auch als sein Land römische Provinz geworden war (26 n. Chr.), behielten sie ihre Eintheilung in die drei Stämme der Tectosagen, Tolistobojer und Trocmer, ihre altkeltische Gauverfassung, ihre Volksvertretung und eine weitreichende Selbstverwaltung. Die alte keltische Naturreligion verschmolz immer mehr mit griechischer Göttersage und römischem Cäsarencult. Die früher herrschende Annahme, dass die Galater (oder nach Meyer wenigstens der Stamm der Tectosagen) germanischen Ursprungs seien, ist noch von Wieseler (Die deutsche Nationalität der kleinas. Gal. Gütersloh 1877. Zur Gesch. der kl. G. Greifswald 1879) mit Hartnäckigkeit vertheidigt, aber längst widerlegt (Sieffert, Gal. u. seine ersten Christengemeinden. Gotha 1871. W. Grimm u. Herzberg in den Theol. Stud. u. Krit. von 1876 u. 1878). Diejenigen, welche bei den galatischen Gemeinden, an welche Paulus später schrieb, an die Gemeinden Lycaoniens (die Neugalater) denken (§ 13, 4, not. 3), lassen hier natürlich den Apostel ohne Aufenthalt durch das eigentliche Galatien reisen.

Hier auf dem Boden eines eigenartigen Volksthums hat Paulus ohne Frage von vorn herein eine heidenapostolische Wirksamkeit ohne jede Vermittelung der Synagoge geübt; denn in einer der grösseren Städte, wie Pessinus und Ancyra, wo grössere Judengemeinden und darum gewiss auch

messiasgläubige Conventikel bestanden, wird er nach dem oben Gesagten eben nicht gepredigt haben. Der Brief, in dem sich nur 3, 26—28 eine Spur jüdischer Bestandtheile findet und die Gemeinde als solche stets als eine spezifisch heidenchristliche angeredet wird (4, 8 ff. 5, 2. 6, 12), zeigt, dass höchstens ganz gelegentlich auch einige seiner Volksgenossen bekehrt waren, die frei genug dachten, um ganz in die Gemeinde der Unbeschnittenen aufzugehen[2]).

3. Troas, wenig südlich von der Mündung des Hellespont an der Küste der gleichnamigen kleinasiatischen Landschaft gelegen, war von Antigonus erbaut und seit Augustus eine römische Kolonie von bedeutendem Umfange. Hier empfing Paulus den göttlichen Wink, der ihn nach Macedonien hinüberwies, hier gesellte sich auch ein griechischer Arzt, Namens Lucas (Col. 4, 14) zu ihm; und es ist immerhin möglich, dass die Nachwehen der in Galatien bestandenen Krankheit seine Bekanntschaft mit demselben vermittelt hatten. Sofort schiffte man sich nach Neapolis ein, einem kleinen Hafen am strymonischen Busen, der damals zu Thrakien gehörte, und ausdrücklich scheint die Apostelgeschichte hervorzuheben, dass es gleich in der ersten Stadt des zunächst betretenen Distriktes von Macedonien war, wo man Halt machte (Act. 16, 9—12). Es war dies die alte Grenzfestung Philippi am Flüsschen Gangas, unter deren Mauern einst die berühmte Doppelschlacht zwischen den römischen Republikanern und den Erben Cäsars geschlagen wurde. Sie erhielt durch Octavian das jus italicum und wurde eine *κολωνία*, von der aus der Bergbau in den Gold- und Silbergruben des benachbarten Pangäon schwunghaft betrieben ward. Eine irgend nennenswerthe Judenschaft gab es hier nicht, dieselbe hatte nicht einmal eine Synagoge, sondern nur einen Betplatz am Flusse draussen, wo Gelegenheit zu den heiligen Waschungen war, und wo auch fast ausschliesslich Frauen verkehrt zu haben scheinen, theils Jüdinnen, die an Heiden verheirathet waren, theils Heidinnen, die sich dem Glauben Israels zugewandt hatten. Dennoch unterliess Paulus nicht, am Sabbath diese Stätte aufzusuchen, und die Frucht davon war die Bekehrung einer Purpurhändlerin aus Thyatira, Namens Lydia, welche den Glaubensboten ihr Haus öffnete und so der Mission einen festen Mittelpunkt in der Stadt schuf (16, 13 ff.). Der sehr dürftige Bericht der Apostelgeschichte,

---

[2]) Die seltsame Ansicht von Mynster, Credner u. A., dass die Gemeinde aus lauter Proselyten bestand, beruht auf falscher Erklärung von 4, 9, und beruft sich vergeblich auf die ATlichen Beweisführungen des Apostels, da das A. T. von Anfang an ohne Frage in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen gelesen ist (4, 21) und die Gemeinde damals bereits von judenchristlichen Agitatoren, die sich auf das A. T. stützten, bearbeitet war. Ausschliesslich heidenchristliche Gemeinden haben besonders Baur, Hilgenfeld, Holsten und Hofmann angenommen.

der sofort zu der Katastrophe eilt, lässt uns nicht ahnen, wie lange Paulus hier wirkte, und doch muss es, nach dem Erfolge zu urtheilen, keine ganz kurze Zeit gewesen sein; denn er gewann hier eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde, die nicht unbedeutend gewesen sein kann. Dieselbe blieb ihm stets in Liebe und Gehorsam verbunden, so dass er sie seine Freude und seine Krone nennt (Phil. 1, 8. 2, 12. 4, 1). Auch wohlhabend muss die Gemeinde gewesen sein; und es zeugt von dem vertrauensvollen Verhältniss des Apostels zu ihr, dass er nicht nur sich fortgesetzt von der Gemeinde verpflegen liess, sondern von ihr, die von Anfang an einen grossen Eifer für die Mission zeigte, auch später wiederholt Unterstützungen annahm (1, 4. 4, 10. 15 f., vgl. 2. Cor. 11, 8 f.). Die gelegentliche Erwähnung zweier Frauen, sowie des Epaphrodit, des Clemens und Anderer, die unter Mühen und Kämpfen seine Mitarbeiter daselbst gewesen sind (2, 25. 4, 2 f.), führt ebenfalls auf eine längere Zeit seiner dortigen Wirksamkeit. Derselben wurde erst durch einen Zwischenfall, der ihn mit der Obrigkeit in Conflict brachte, ein unvorhergesehenes Ende gemacht. Vgl. Schinz, die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich 1833.

Die Apostelgeschichte weiss nur von einigen Tagen, die dem ersten sabbathlichen Besuch des Paulus am Betplatz vorhergingen, und von vielen Tagen, in welchen die, wie es scheint, bei einem späteren Besuch zuerst ihm begegnende Magd mit dem Wahrsagergeist den Apostel wiederholt belästigte (16, 12. 18). Bei der ersten Begegnung mit derselben muss noch Lucas anwesend gewesen sein (16, 16); danach ist keine Spur seiner Anwesenheit mehr bemerkbar, und daraus erklärt sich offenbar die völlige Unklarheit über den Umfang, auch die dürftige Berichterstattung über den eigentlichen Inhalt seiner dortigen Wirksamkeit. An die Austreibung des Wahrsagergeistes schliesst sich sofort das Vorgehen derer, in deren Dienst die Wahrsagerin stand, gegen Paulus und Silas, die sie bei den römischen Decemvirn, welche in der Coloniestadt die Justiz übten, wegen der Einführung fremder religiöser Sitten verklagten. Diese liessen sie nach der Darstellung der Apostelgeschichte, vom Pöbel gedrängt, mit Ruthen streichen und ins Gefängniss werfen, wo sie in den Stock gelegt wurden, und mussten sie am folgenden Tage, als Paulus sein römisches Bürgerrecht geltend machte, selbst aus dem Kerker führen, baten ihn aber die Stadt zu verlassen (16, 19—40)[3]).

[3]) Die Katastrophe, die übrigens noch 1. Thess. 2, 2 angedeutet, ist besonders wegen der wunderbaren Bekehrung des Kerkermeisters (16, 25—34), obwohl dieselbe ohne jeden Einfluss auf den Gang der Ereignisse bleibt, so ausführlich erzählt, und auch ihre an mancherlei Unklarheiten leidende Darstellung zeigt, dass Lucas bei dieser Katastrophe sicher nicht mehr in Philippi anwesend gewesen ist. Dagegen ist gar kein Grund zu der Annahme, dass Timotheus abwesend war, weil er in die Katastrophe nicht mit verwickelt wurde, da er ja bei der Dämonenaustreibung oder überhaupt noch nicht selbstständig mithandelnd auftrat. Umgekehrt vermuthet man mit Unrecht, dass er in Philippi zurückblieb, weil er bei der Abreise nicht mit erwähnt wird, da er überhaupt erst 17, 14 wieder erwähnt wird, wo er sich zum ersten Male von Paulus, den er seit Lystra ununterbrochen begleitet, trennen musste.

4. Thessalonich, die Hauptstadt des zweiten macedonischen Distriktes, war als der Sitz des römischen Statthalters und als ein durch seine Lage am thermäischen Meerbusen und der grossen römischen Heerstrasse (via Egnatiana) begünstigter Handelsplatz die bedeutendste Stadt der ganzen Provinz. Hier war auch eine zahlreiche Judenschaft, die ihre eigene Synagoge hatte und an die sich darum Paulus zuerst wandte, als er von Philippi hierherkam. Die Apostelgeschichte erzählt sogar überhaupt nur von einer 2—3 wöchentlichen Wirksamkeit unter ihr, in der er allsabbathlich in der Synagoge predigte und neben einzelnen Juden eine Menge hellenischer Proselyten und vornehmer Frauen bekehrte (17, 1—4). Trotzdem muss Paulus hier viel länger gewirkt und wahrscheinlich, nachdem er die Unempfänglichkeit seiner Volksgenossen ausreichend constatirt hatte, sich ganz der Heidenmission zugewandt haben. Denn er hat hier Arbeit genommen und mit Zuhilfenahme der Nächte sich, wenn auch kärglich, durch sein Handwerk ernährt (1. Thess. 2, 9. 2. Thess. 3, 8), so dass er wiederholt dorthin von Philippi aus Unterstützungen erhalten musste (Phil. 4, 16), was auf einen dauernden Aufenthalt daselbst führt; und während nach der Apostelgeschichte seine Synagogenpredigt den üblichen Schriftbeweis für die Messianität des Gestorbenen und Auferstandenen erbrachte, giebt sein erster Brief uns noch ein deutliches Bild von seiner specifisch heidenapostolischen Verkündigung daselbst (vgl. bes. 1. Thess. 1, 9 f.)[1]. Da sie sein Wort freudig als eine Gottesbotschaft aufnahmen (1, 6. 2, 13), so gelang es ihm, hier eine bedeutende, nicht gemischte (vgl. Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1876, 1), sondern heidenchristliche (1, 9. 2, 14) Gemeinde zu sammeln, die freilich wohl hauptsächlich aus kleinen Krämern und Handwerkern bestand (4, 6. 11), die aber bereits ihre besonderen Vorsteher zur Leitung der äusseren Gemeindeangelegenheiten, wie zur Zucht und Pflege des Gemeindelebens hatte (5, 12). Aber auch nach der Begründung der Gemeinde hat er noch längere Zeit unter ihnen gewirkt (2, 11 f.) und zwar

[1]) Die wiederholt ausgesprochene Vermuthung, dass seine Predigt hier eine vorwiegend apokalyptische Richtung gehabt habe, ist ganz aus der Luft gegriffen. Es lag in der Natur der Sache, dass die messianische Verkündigung unter den Heiden nicht von der verheissenen Heilszukunft, sondern von dem mit dieser erwarteten Gericht ausging. Um diesem zu entgehen, sollten die Heiden sich von den Idolen zu der Verehrung des lebendigen und wahren Gottes wenden (1, 9), ihm nach den Vorschriften des Apostels in fleckenloser Heiligkeit dienen, wozu Gott ihnen bei ihrer Berufung den heiligen Geist verliehen habe (4, 7 f.), und der Wiederkunft des von den Todten erweckten Jesus warten, der als sein Sohn die Gläubigen von dem kommenden Gerichtszorn erretten werde (1, 10). So gewiss wir hier alle Grundzüge der paulinischen Gnadenpredigt sehen, da selbst die Wirkung dieser Verkündigung auf die göttliche Erwählung und den in ihr wirksamen heiligen Geist zurückgeführt wird (1, 4 f.), so ist es doch sehr bedeutsam, dass in ihr noch alle reicheren theologischen Vermittlungen seines ausgebildeten Systems völlig fehlen.

unter mancherlei Anfechtungen, denen er von Anfang an ausgesetzt war (2, 2), wie auch sie beständige Drangsal von ihren Volksgenossen zu erdulden hatten (2, 6. 2, 14. 3, 4). Von alledem erzählt die Apostelgeschichte nichts; ihr kam es nur darauf an, zu zeigen, wie der Fanatismus der Juden, die trotz aller Arbeit, die der Apostel an sie gewandt, ungläubig blieben, der Wirksamkeit der Missionare ein vorzeitiges Ende bereitete. Sie schleppten, da sie dieselben glücklicher Weise nicht fanden, ihren Hauswirth, einen gewissen Jason, und einige Glieder der Christengemeinde vor die Stadtobrigkeit und beschuldigten sie, Fremde zu beherbergen, die den ganzen Erdkreis aufwiegelten mit der hochverrätherischen Lehre von dem Königthum Jesu. Die Beamten freilich begnügten sich verständiger Weise damit, die Angeklagten Bürgschaft dafür stellen zu lassen, dass kein revolutionäres Unternehmen im Werke sei, und entliessen sie ungekränkt. Paulus aber und seine Begleiter hielten es für gerathen, bei Nacht abzureisen (Act. 17, 5—10). Vgl. Burgerhoudt, de coetus Christ. Thess. ortu fatisque. Lugd. Bat. 1825.

5. Die letzte macedonische Stadt, in der Paulus wirkte, war Beroea, eine der ältesten Städte des Landes, am Flusse Astraeos in einer reich gesegneten Gegend des dritten Distriktes gelegen. Nicht ohne Besorgnisse für die junge, noch unbefestigte Gemeinde hatte Paulus Thessalonich verlassen, als er hierher kam, wiederholt dachte er daran zurückzukehren; aber die immer noch bedrohliche Haltung der Feinde daselbst machte es ihm unmöglich (1. Thess. 2, 17 f.). Bald genug sollte er erfahren, wie nachhaltig der Fanatismus derselben war. In Beroea war sein Erfolg ein unerwartet günstiger, ebenso in der Synagoge, wie unter hellenischen Frauen und Männern selbst der höheren Stände. Aber kaum war die Kunde davon nach Thessalonich gekommen, so erschienen die dortigen Juden auch hier, um den Pöbel aufzuwiegeln, und der von ihrem Hass besonders bedrohte Paulus musste schleunigst die Seeküste (am thermäischen Meerbusen) zu gewinnen suchen, um zu Schiffe ihren Nachstellungen zu entfliehen. Von dort geleiteten ihn etliche der neugewonnenen Christen, deren Eifer für seine Rettung die Apostelgeschichte lebhaft hervorhebt, die nächste Schiffsgelegenheit benutzend, nach Athen, weil sie ihn nicht eher verlassen wollten, als bis sie ihn dort in Sicherheit gebracht hatten (Act. 17, 10—15). Erst in Athen betrat Paulus den Boden des eigentlichen Griechenlands. Es scheint, als habe er hier nicht eine eigentliche Missionswirksamkeit beabsichtigt, sondern nur die in Beroea gebliebenen Gefährten erwarten wollen, wie er ja auch nur durch die gerade sich darbietende Schiffsgelegenheit hierhergeführt war[1]). Aber er

[1]) Es ist nicht ganz klar, was die Ursache war, dass Silas und Timotheus

konnte den Greuel der Abgötterei, der ihm hier in zahllosen Tempeln und Altären vor Augen stand, nicht mit ansehen und, ohne dass er es unterliess, nach seiner Gewohnheit in der Synagoge zu Juden und Proselyten zu reden, benutzte er doch täglich die Gelegenheit, in Unterredungen auf dem Markte den Heiden das Evangelium zu bringen. Bald genug hatten sich auch Anhänger der beiden populärsten und zahlreichsten Philosophenschulen an den neuen Weisheitslehrer herangemacht, dessen auf eine neue Lebensweise dringende Predigt sich mit ihren Interessen noch am meisten berührte, und die neuigkeitslüsterne und streitlustige Menge war gern dabei, einen öffentlichen Vortrag von ihm auf dem Areopag zu hören. Eine Zeit lang gewann er auch ihr Ohr, da er geschickt an ihre Anschauungen anzuknüpfen wusste; als er aber von der Auferstehung Christi zu reden anfing, lachte man ihn aus, und seine Erfolge in Athen scheinen sehr dürftige gewesen zu sein (Act. 17, 16—34)[2]).

---

in Beroea zurückblieben (17, 14). Fast scheint es, dass man damit bloss die Flucht des Paulus maskiren und ihren Erfolg sichern wollte. Wenigstens die Apostelgeschichte weiss nichts davon, dass sie dort etwa das so hoffnungsvoll begonnene Werk des Paulus fortführen sollten; denn Paulus lässt sie durch die zurückkehrenden Begleiter auffordern, so schnell als möglich zu ihm d. h. nach Athen zu kommen, und erwartet sie daselbst (17, 15 f.). Gewöhnlich schliesst man aus 1. Thess. 3, 1 f., dass wenigstens Timotheus ihm auch wirklich dorthin nachgekommen, aber sofort von ihm nach Thessalonich zurückgesandt sei, um die Gemeinde, um die er immer noch in grosser Sorge war, zu stärken und Nachricht von ihr zu bekommen (3, 5). Nothwendig liegt das allerdings im Ausdruck nicht, da Paulus, der diese Sorge nicht länger ertrug, in Athen allein gelassen zu werden vorzog, auch wenn er, auf die gehoffte Ankunft des Gefährten verzichtend, ihm Contreordre nach Beroea schickte, wie noch neuerdings v. Soden (Stud. u. Krit. 1885, 2) anerkannt hat. Ohnehin muss er doch auch dem Silas, von dessen Anwesenheit keinesfalls 1. Thess. 3, 1 etwas angedeutet ist, seiner ersten Aufforderung (17, 15) entgegen den Befehl gesandt haben, in Beroea zu bleiben, da thatsächlich beide erst wieder in Corinth zu ihm stiessen (18, 5) und keinerlei Grund angegeben wird, weshalb Silas jenem ersten Befehl nicht nachkam. Aber ungenau ist die Apostelgeschichte immer von diesen Dingen unterrichtet, da sie den Apostel beide schon in Athen erwarten lässt, also auch von einem Widerruf des 17, 15 gegebenen Befehls so wenig weiss, wie von einer Sendung des Timotheus nach Thessalonich.

[2]) Dass die atheniensische Rede kein wörtliches Referat ist und sein will, folgt schon daraus, dass nach Act. 17, 16, wie 1. Thess. 3, 1 Paulus in Athen allein und keiner seiner Gefährten, der sie aus eigener Erinnerung aufzeichnen konnte, bei ihm war. Wenn trotz ihrer ausdrücklich zugestandenen relativen Erfolglosigkeit die Apostelgeschichte gerade durch sie die Heidenmissionspredigt des Apostels characterisirt, wie durch die antiochenische seine Synagogenpredigt (Act. 13), so muss das, was der Verfasser von ihr gehört hatte und in freier Weise wiederzugeben sucht, ihm besonders charakteristisch für die Art derselben, wie er sie oft genug mit angehört haben wird, erschienen sein. In der That fordert er auch hier nach der Verkündigung des Einen wahren Gottes, mit der er an ihr religiöses, ihr geschichtliches und ihr humanes Bewusstsein anzuknüpfen sucht, Angesichts des nahenden Gerichtes zur Sinnesänderung auf, sowie zu dem durch seine Auferweckung Allen ermöglichten Glauben an Jesum (vgl. Nr. 4.not. 1). Unter den Wenigen, die in Rom gläubig geworden, werden ein Mitglied des Areopag Namens Dionysius und ein Weib Namens Damaris genannt. Ob die Isoli-

6. Die alte Herrlichkeit Corinths war bei der Niederwerfung der letzten griechischen Macht durch die Römer unter Mummius in Schutt und Trümmer gesunken (146 v. Chr.); aber jetzt war es bald ein Jahrhundert her, dass Julius Cäsar die neue Colonisirung des Platzes begonnen hatte, und rasch war das neue Corinth, seit 27 v. Chr. der Sitz des Proconsuls der römischen Provinz Achaja, wieder aufgeblüht. Die Lage der Stadt am Isthmus, die mit ihren Häfen nach Osten und Westen den gesammten Welthandel des Orients und Occidents an sich zog, der Ruf der isthmischen Spiele und das milde Klima, die einen Strom von Fremden herbeiführten, häuften dort grosse Reichthümer zusammen. Dort blühten Künste und Wissenschaften, weltberühmt waren die corinthischen Säulen, weltberüchtigt aber auch die Ueppigkeit und das Sittenverderben der Stadt, deren Unzucht zum Sprüchwort geworden (*κορινθιάζεσθαι, κορινθία κόρη*). Im Tempel der Aphrodite buhlten tausend priesterliche Dirnen der Göttin zu Ehren; im Blick auf das Leben und Treiben, das er hier geschaut, ist jene Schilderung des Heidenthums geschrieben, die in den unnatürlichen Wollustlastern und in dem völligen sittlichen Indifferentismus gipfelt (Röm. 1, 21—32). Als Paulus hierher kam, richtete er sich sofort auf längeres Bleiben ein; er suchte und fand bei einem Volks- und Handwerksgenossen Arbeit, bei einem pontischen Juden Aquila mit seinem Weibe Priscilla, der kürzlich von Italien hierher gekommen war, nachdem die Juden durch das Edikt des Kaisers Claudius (Suet. Claud. 25) aus Rom vertrieben waren, und der ohne Frage erst von ihm sammt seinem Hause bekehrt ist. Er begann auch hier, wenn auch keineswegs ausschliesslich, seine Wirksamkeit in der Synagoge; doch scheint von vorn herein sein Verhältniss zur Judenschaft ein gespanntes gewesen (1. Thess. 3, 7), und seine Wirksamkeit erst eine intensivere geworden zu sein, als Silas und Timotheus ankamen und letzterer durch die Nachrichten, die er aus Thessalonich brachte, ihn der Sorge um die dortige Gemeinde grossen Theils entledigte. Das aber scheint auch sofort die Feindseligkeit der Juden gegen ihn auf ihren Höhepunkt getrieben zu haben, so dass es zum völligen Bruche mit der Synagoge kam. Wie einst im pisidischen Antiochien, soll auch hier Paulus ausdrücklich erklärt haben, dass er ihnen die Verantwortung für ihr Ver-

---

rung, in der er sich in Athen befand, oder die Sorge um die Thessalonichergemeinde seine Wirkungskraft lähmte, oder ob er Athen von vorn herein nicht als geeignet für den Schauplatz einer eingehenderen Wirksamkeit hielt und hier nur die Freunde erwarten wollte, ehe er weiter ging, wissen wir nicht. In letzterem Falle wird er aufgebrochen sein, sobald es sich entschieden hatte, dass Timotheus nach Thessalonich gehen, Silas in Beroea bleiben musste (vgl. not. 1), und nun erst die Stätte aufgesucht haben, die er sichtlich von vorn herein zum Mittelpunkte seiner Mission im eigentlichen Hellas bestimmt hatte.

derben überlassen müsse, wenn er nunmehr sich ausschliesslich zu den Heiden wende. In demonstrativer Weise verliess er die Synagoge und wählte das nahegelegene Haus eines Proselyten Namens Titius Justus zu seinem Standquartier. Allein wie es schon bisher ihm an einzelnen Erfolgen nicht gefehlt hatte, so scheint diese Katastrophe auch eine Spaltung in der Synagoge selbst zur Folge gehabt zu haben; der Synagogenvorsteher Crispus trat mit seinem ganzen Hause zum Christenthum über und wurde von Paulus selbst getauft. In diese erste Zeit muss auch die Bekehrung des Stephanas fallen, welchen Paulus den Erstling Achaja's nennt, da ja die früher bekehrten Juden Fremdlinge daselbst waren, und welcher später mit seinem Hause sich der Gemeindeangelegenheiten eifrig annahm (1. Cor. 16, 15), sowie des Cajus, bei dem Paulus später zu herbergen pflegte, wenn er Corinth besuchte (Röm. 16, 23); denn beide nennt Paulus unter den von ihm noch persönlich Getauften (1. Cor. 1, 14. 16). Die Apostelgeschichte führt es auf eine ausdrückliche göttliche Offenbarung zurück, dass Paulus nach jener Katastrophe sich mit neuer Freudigkeit nun ganz der Heidenmission widmete, so dass sein Aufenthalt in Corinth sich bis auf anderthalb Jahre ausdehnte (Act. 18, 1—11). Die Folge davon war, dass sich hier eine bedeutende Gemeinde sammelte, die Paulus doch im Grossen und Ganzen später als eine heidenchristliche anreden konnte (1. Cor. 12, 2), wenn es auch immerhin eine nicht unbeträchtliche Minorität von Juden in ihr gab. Dieselbe gehörte aber ganz überwiegend den niederen Ständen an (1. Cor. 1, 26 ff.)[1]), wenn es auch an einzelnen Vornehmeren sicher nicht fehlte, wie wir denn später den Stadtkämmerer Erast unter ihren Gliedern kennen lernen (Röm. 16, 23). Schon darum hat Paulus sich nie von der Gemeinde verpflegen lassen, sondern nach wie vor von dem Ertrage seines Handwerks gelebt und von Unterstützungen, welche ihm seine geliebten Philipper sandten (1. Cor. 9, 18. 2. Cor. 11, 7. 9. Phil. 4, 15).

Die chronologische Bestimmung der $1\frac{1}{2}$ Jahre, die Paulus in Corinth wirkte, ist sehr unsicher. Sueton nennt das Jahr des Judenedikts nicht, und

---

[1]) Man hat dies vielfach darauf zurückgeführt, dass Paulus, durch den geringen Erfolg des athenischen Versuches, sich mit der griechischen Philosophie einzulassen, entmuthigt, sich hier einer besonders schlichten Verkündigung des Evangeliums befleissigte, welche die höher gebildeten Stände nicht anzuziehn vermochte. Allein die Grundsätze über seine Predigtweise, die er 1. Cor. 2, 1—5 entwickelt und wonach er es principiell ablehnt, dieselbe mit Rhetorik und Philosophie aufzuputzen, liegen so tief begründet in seiner Auffassung von Wesen und Wirkung der Heilsbotschaft, dass sie sicher nicht die Frucht vereinzelter Erfahrungen sind. Dass den durch ihre Rhetoren und Philosophen verwöhnten Gebildeten Corinths das Evangelium eine Thorheit blieb (1. Cor. 1, 22 f.), konnte er durch seine Predigtweise nicht herbeiführen und nicht ändern.

ob das von Tacitus (Ann. 12, 52) erwähnte Edikt des Jahres 52 dasselbe ist, bleibt sehr fraglich. Wäre aber auch das Jahr 52 gesichert, so lässt doch die Nachricht, dass Aquila neuerdings (προσφάτως) nach Korinth gekommen war (Act. 18, 2), immer noch einen ziemlichen Spielraum. Wie lange nach dem sogen. Apostelconcil, das man gewöhnlich 52 ansetzt (§ 14, 3), Paulus von Antiochien aufbrach, wie lange seine Visitationsreise in Syrien, Cilicien und Lycaonien, wie lange sein Aufenthalt in Galatien, Philippi und Thessalonich währte, dafür fehlt uns jeder Anhalt. Die gewöhnliche Berechnung auf die Jahre 53/54 ist also völlig unsicher, wenn man auch immerhin, da Claudius 54 starb, mit der Ankunft des Paulus in Korinth über dies Jahr keinesfalls herabgehen kann.

7. Auch die Wirksamkeit des Paulus in Corinth scheint indirect wenigstens durch die Agitationen der feindlichen Juden gegen ihn ein Ende gefunden zu haben. Der neue Synagogenvorsteher Sosthenes war es wohl, der ihn vor den Richterstuhl schleppen liess und ihn wegen Verbreitung einer gesetzwidrigen Religion verklagte. Prokonsul war damals Jun. Annaeus Gallio, der Bruder des Philosophen Seneca, der ihn wegen seiner Menschenfreundlichkeit rühmt. Derselbe wies die Klage als eine lediglich innerjüdische Lehrstreitigkeit ab, und der enttäuschte (wohl jüdische) Pöbel liess es den Synagogenvorsteher entgelten, dass er die Klage wider den verhassten Ketzer nicht erfolgreicher vertreten. Dennoch scheint der Zwischenfall den Apostel bewogen zu haben, nach etlichen Tagen die Stadt zu verlassen (Act. 18, 12—17). In der Hafenstadt Kenchreae schiffte er sich nach Syrien ein, nachdem er zuvor, um ein Gelübde zu lösen, das er wohl gethan für den Fall, dass Gott ihm Segen zu seiner corinthischen Mission und eine ungefährdete Heimkehr bescheere, dort sein Haar geschoren hatte[1]). Man landete in Ephesus, wo Aquila und Priscilla zurückblieben; auch Paulus verweilte dort kurze Zeit und begann in der Synagoge zu wirken. Als man aber in ihn drang zu bleiben, schlug er es ab und versprach nur, mit Gottes Hülfe wieder zu kommen. Er schiffte sich nach Caesarea ein, ging von dort aus auf einen kurzen Besuch nach Jerusalem, und kehrte seinerseits von dort nach Antiochien zurück, das

[1]) Es spricht allerdings sprachlich manches dafür, das κειράμενος Act. 18, 18 auf Ἀκύλας zu beziehen; aber sachlich ist das ganz unmöglich, da ein Zweck für die Erwähnung dieser Haarschur des Aquila sich schlechterdings nicht absehen lässt. Paulus war es also, der das Gelübde gethan hatte, sein Haar wachsen zu lassen, bis die Erfüllung des Erbetenen eingetreten war, und nun bei der unbehinderten Einschiffung dies Gelübde löste. Dass diese echt jüdische Frömmigkeitsübung irgend mit seiner Gesetzeslehre im Widerspruch stehe, ist eine ganz leere Behauptung, da derartige Privatgelübde weder gesetzlich vorgeschrieben waren, noch als etwas Heilsnothwendiges übernommen werden konnten. Dass es aber, um die gesetzliche Frömmigkeit des Paulus ins Licht zu stellen, erdichtet sei, wird schon durch die Darstellung ausgeschlossen, welche nicht einmal die Beziehung auf Paulus hinlänglich klar hervortreten lässt.

er immer noch als sein eigentliches Standquartier betrachtete (Act. 18, 18—22)[2]). In den corinthischen Aufenthalt aber fällt unseres Wissens der Beginn der schriftstellerischen Thätigkeit des Apostels in den beiden Thessalonicherbriefen.

§ 16. Paulus als Schriftsteller.

1. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts sind uns 13 paulinische Briefe überliefert; über den Hebräerbrief waren von Anfang an die Ansichten getheilt, und er bedarf daher einer besonderen Betrachtung. Wenn der Brief an Philemon nur gelegentlich bei Tertullian erwähnt wird, so zeigt schon die Peschittho und der muratorische Kanon, dass es nur an seinem theologisch nicht bedeutenden Inhalte liegt, wenn derselbe nicht, wie die anderen, citirt wird (§ 9, 4). Allerdings fehlen in der ältesten geschlossenen Sammlung paulinischer Briefe bei Marcion die drei Pastoralbriefe (§ 8, 6); allein bei der kritisch-eklektischen Art dieses Gnostikers hat das für die kirchliche Ueberlieferung gar kein Gewicht. Es ist ein offenbarer Irrthum, wenn man in den Aeusserungen des muratorischen Kanon über diese Briefe (richtiger: über alle vier an einzelne Personen geschriebenen) eine Andeutung hat finden wollen, dass ihre Echtheit zweifelhafter war oder ihre Annahme besonderer Rechtfertigung bedurfte (§ 10, 2. not. 2). Es hängt mit der Geschichte der Kanonbildung zusammen, dass vor Theophilus und Irenäus sich nur ein ausdrückliches Citat bei Athenagoras findet (§ 7, 7); und wenn letzteres eine eschatologische Weissagung des Apostels aus 1. Cor. ist, so rührt das einzige ausdrückliche Citat bei Theophilus gerade aus den Pastoralbriefen her (§ 9, 4. not. 1). Namentlich erwähnt wird nur auf ganz bestimmten Anlass hin der erste Corintherbrief bei Clemens von Rom, und der Philipperbrief bei Polycarp (§ 6, 1). Durch die kirchliche Ueberlieferung sind also unsere dreizehn Briefe ganz gleichmässig bezeugt. Dabei bleibt es auch, wenn wir die schriftstellerischen Anklänge vor dem Zeitalter des Irenäus in Be-

---

[2]) Die mit dem blossen *ἀναβάς* 18, 22 angedeutete Reise nach Jerusalem kann unmöglich erdichtet sein, um den Gesetzeseifer des Paulus zu zeigen, und sein gutes Verhältniss zur Urgemeinde ins Licht zu setzen, da sie dann eben deutlicher bezeichnet und mehr von ihr erzählt wäre. Dass es eine Festreise war, um deretwillen er seinen Aufenthalt in Ephesus so abkürzte, wird lediglich aus dem zweifellos unechten Zusatz in 18, 21 erschlossen, dessen Einbringung nach 20, 16 auf der Hand liegt. Dagegen liegt es nahe, dass er den Silvanus, der nach Vollendung der Reise natürlich nach Jerusalem zurückkehrte, dorthin begleitete; denn obwohl weder Silvanus noch Timotheus seit Act. 18, 5 wieder erwähnt sind, so ist doch wohl die Begleitung beider bei der Abreise von Corinth vorausgesetzt.

tracht ziehen, welche das Vorhandensein und die Benutzung dieser Briefe bezeugen. Nicht einmal die Benutzung des Römerbriefes, so allseitig er bekannt ist, zeigt sich als eine so hervorragende, wie wir es nach Umfang und Bedeutung seines Inhaltes erwarten sollten. Vielmehr tritt als der am stärksten benutzte, wenigstens bis auf Justin, entschieden der erste Corintherbrief hervor, während vom zweiten sich nur die schwächsten, dürftigsten und spätesten Spuren zeigen. Selbst der Galaterbrief ist keineswegs so stark benutzt, dass er irgend vor den anderen kleineren Paulinen, die der Natur der Sache nach nicht eine Benutzung erwarten lassen, wie die drei grossen Briefe, hervorträte, wohl aber, wenigstens in der Zeit vor Justin, der Epheserbrief, gegen den dann wieder der ihm so nahe verwandte Colosserbrief ganz zurücktritt. Auch die Benutzung des Philipperbriefes, obwohl sie schon bei Clemens beginnt, entspricht der Thatsache, dass derselbe bei Polycarp ausdrücklich erwähnt wird, durchaus nicht. Von den Thessalonicherbriefen finden sich weitaus die zahlreicheren, bedeutenderen und sichereren Anklänge an den zweiten. Vor Allem aber entspricht der Annahme, dass die Pastoralbriefe irgendwie durch die Ueberlieferung weniger gesichert seien, ihre Benutzung keineswegs. Dieselben zeigen sich von Anfang an und in weitem Umfange in der kirchlichen Literatur wirksam; auch lässt sich nirgends ein irgend greifbarer Unterschied in dem Grade der Benutzung Einzelner erkennen, die ungefähr ihrem Umfang entspricht und dadurch dem 1. Tim. sogar einen gewissen Vorrang verleiht. Die Belege dafür vgl. § 6, 7. 7, 4. 7. Es muss aufs Bestimmteste behauptet werden, dass es für die Kritik der paulinischen Briefe in der Ueberlieferung an jeder Handhabe fehlt.

Als eine geschlossene Sammlung, von deren Reihenfolge man reden kann, erscheinen die paulinischen Briefe zuerst bei Marcion (§ 8, 6). Bei ihm stehen Gal., Cor. (2), Röm. voran, dann folgen Thess. (2), Eph., Col., Phil., endlich, da die Pastoralbriefe fehlen, Philem. als der einzige Privatbrief. Obwohl die ersten 4 und die zweiten 5 unter sich in ihrer Zeitfolge stehen, so lässt sich doch zweifeln, ob ihre Anordnung nach derselben eine beabsichtigte ist; denn, da die Thessalonicherbriefe ohne Frage die ältesten sind, müssten dann die ersten 4 und die zweiten 5 als zwei Kategorieen paulinischer Briefe mit Bewusstsein unterschieden sein, wofür sich in der Ueberlieferung nirgends ein Anhalt zeigt. Auch der muratorische Kanon (§ 10, 2) giebt zwar nur den Inhalt der vier ersten (freilich in der Ordnung: Cor., Gal., Röm.) an, die er so von den anderen absondert und als die wichtigsten zu betrachten scheint, zählt aber dann die Gemeinden, an die Paulus schrieb, in ganz anderer „Ordnung“ auf (Cor. Eph. Phil. Col. Gal. Thess. Röm.). Da die Versuche, eine bestimmte Reihenfolge der Briefe bei Tertullian nachzuweisen, vergeblich sind (§ 9, 4. not. 2), so kann von einer solchen erst die Rede sein bei den Bibelhandschriften, welche Behufs der kirchlichen Vorlesung dieselben zusammenstell-

ten. Von diesen aber müssen schon die ältesten, aus denen die Peschittho übersetzt ward, dieselbe Ordnung gehabt haben, die mit ganz geringen Ausnahmen (vgl. den Cod. Clarom., der noch Col. vor Phil. stellt) unsere griech. Codd., die Verzeichnisse des Athanasius, Amphilochius u. A. zeigen und die wir noch heute haben (Röm. Cor. Gal. Eph. Phil. Col. Thess. Tim. Tit. Philem.). Dass der Römerbrief unter ihnen voransteht, ist begreiflich genug; dass aber die übrigen nach dem Umfange geordnet seien, wie Reuss, Ewald und besonders Laurent (Neutestamentliche Studien, Gotha 1866) behaupten, ist doch sehr zweifelhaft, weil sich dadurch weder die Stellung von Gal. vor Eph., noch die Trennung der gleichzeitigen Eph. und Col. durch Phil. erklärt. Eine sichere Erklärung jener Ordnung vermögen wir nicht mehr zu geben.

2. Dass uns Alles erhalten ist, was Paulus geschrieben hat, ist bei der grossen Ungleichheit der Verbreitung und Benutzung, die wir in der Zeit vor Irenäus wahrnehmen, von vorn herein nicht sehr wahrscheinlich; ebenso wenig freilich, dass uns eine grössere Anzahl bedeutenderer Briefe verloren gegangen ist. Dass die ältesten unter den uns erhaltenen wirklich auch seine ersten waren, wird sogar aus einigen Andeutungen in ihnen (1. Thess. 5, 27. 2. Thess. 2, 15. 17 f.) überwiegend wahrscheinlich; und sicher ist nur, dass der 1. Cor. 5, 9 erwähnte Brief des Paulus an die Corinther und der Col. 4, 16 erwähnte Brief an die Laodicener verloren gegangen sind.

Nur dogmatische Befangenheit kann bestreiten, dass 1. Cor. 5, 9 von einem Briefe die Rede ist, den Paulus vor unserem ersten nach Corinth geschrieben hat (vgl. J. G. Müller, de tribus Pauli itineribus Cor. susc. Basel 1831 und noch L. Schulze), und dass derselbe irgendwie, wenn auch bruchstückweise, in unsere Corintherbriefe hineingerathen sei, ist eine ganz haltlose Hypothese. Dagegen wird sich die Vermuthung, dass zwischen unserem ersten und zweiten Corintherbrief noch einer von Paulus geschrieben sei, uns nicht bewähren, geschweige denn dass derselbe noch in 2. Cor. 10—13 erhalten wäre. Der nebst einem vorangehenden Schreiben der Corinther armenisch erhaltene Brief des Paulus an sie (ed. Wilkins, Amsterd. 1715, vgl. Fabricius Cod. apocr. Ni. Ti. II. p. 666 ff.) ist zwar noch von Rinck als echt vertheidigt (das Sendschreiben der Kor. etc. Heidelberg 1823), aber ohne Frage ein aus paulinischen Phrasen zusammengestoppeltes Machwerk (vgl. Ullmann in den Heidelberger Jahrb. 1823, 6). Die Vermuthung, dass der Col. 4, 16 erwähnte Brief in unserem sogen. Epheserbrief enthalten sei, wird sich uns ebenfalls nicht bewähren. Der im Mittelalter viel verbreitete (§ 12,5 not. 2) Brief Pauli an die Laodicener (Fabr. Cod. apocr. Ni. Ti. II. p. 873, vgl. Anger, über den Laodicenerbrief, Leipz. 1873) ist eine ganz haltlose Compilation aus dem Col.- und Philipperbrief. Ganz grundlos dagegen hat man aus Phil. 3, 1 auf verloren gegangene Briefe des Paulus an die Philipper geschlossen, oder in Röm. 16 nur noch Reste eines ausführlicheren Schreibens an die Epheser gefunden. Hieron. (de vir. ill. 12) und Augustin (ep. 153 ad Maced.) erwähnen auch einen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, der wohl auf Grund von

Act. 18, 12 fingirt ist (Fabr. Cod. apocr. Ni. Ti. II. p. 892 ff. Vgl. Gelpke, de familiaritate quae Paulo cum Seneca phil. interf. traditur 1813, und gegen neuere französ. Vertheidiger desselben Baur, Seneca und Paulus, in d. Zeitschr. f. wiss. Th. 1858, 2).

Umgekehrt liegt ja die Frage sehr nahe, ob die dreizehn Briefe, von denen die meisten erst über ein Jahrhundert nach dem Tode des Paulus ihm ausdrücklich beigelegt werden, wirklich von ihm herrühren. Zwar sahen wir, wie unwahrscheinlich es ist, dass im zweiten Jahrhundert, wo man für die Autorität der Apostel noch garnicht auf ihre Schriftdenkmäler zurückging, eine grössere Reihe von Briefen ihm untergeschoben sei (§ 7, 7). Aber das schliesst nicht aus, dass in der früheren Zeit nach dem Tode des Paulus, wo das Bedürfniss nach apostolischer Weisung oder Zusprache noch lebendig in seinen Gemeinden war, Schüler von ihm sich in seinem Namen an die Gemeinden wandten, wie ja dergleichen schon nach 2. Thess. 2, 2 geschehen zu sein scheint. Die Kritik richtete sich zunächst schon bei Eichhorn und de Wette gegen die Pastoralbriefe, demnächst besonders gegen den Epheser- und 2. Thessalonicherbrief. Die Tübinger Schule verwarf nach dem Vorgange Baur's alle kleineren Briefe ausser den 4 grossen Lehr- und Streitbriefen an die Römer (mit Ausnahme von Cap. 15. 16), Corinther und Galater. Allein es erhob sich in der Schule selbst eine Reaction, und man sprach den 1. Thess.-, Phil.- und Philemonbrief wieder dem Apostel zu, selbst der Colosserbrief ist ganz oder theilweise von solchen, die noch von ihr beeinflusst sind, vertheidigt worden. Die allen geschichtlichen Boden aufhebende Kritik Bruno Bauer's, der alle paulinischen Briefe für erdichtet erklärte (Kritik der paulinischen Briefe, Berlin 1850), hat neuerdings wieder unter den holländischen Kritikern, besonders in Loman, Nachfolger gefunden.

3. Paulus hat seine Briefe nicht eigenhändig geschrieben, sondern dictirt. Röm. 16, 22 grüsst sein Amanuensis, ein gewisser Tertius, und die Art, wie er es Philem. v. 19 ausdrücklich betont, dass er mit eigener Hand schreibe, zeigt unzweifelhaft, dass er es für gewöhnlich nicht that. Der natürlichste Grund wird immer bleiben, dass er im Schreiben ungeübt war; denn seine Hand, die mehr an das Führen des Handwerkszeugs als der Feder gewöhnt war, konnte nur grosse (wahrscheinlich etwas unförmliche) Buchstaben malen (Gal. 6, 11). Manches Abgerissene und Incorrecte in seiner Schreibweise erklärt sich wohl am natürlichsten daraus, dass er dictirte. Dennoch hat der Apostel früh das Bedürfniss gefühlt, dem dictirten Briefe noch etwas eigenhändig Geschriebenes hinzuzufügen (2. Thess. 3, 17 f.), und wenn es zunächst nur ein Schlusssegenswunsch war. Es scheint das 2, 2 erwähnte Vorkommniss (Nr. 2) gewesen zu sein, welches ihn bewog,

dem von fremder Hand geschriebenen Briefe dadurch zugleich ein Beglaubigungszeichen aufzudrücken, und er hat sich damals vorgenommen, dies fortan in jedem seiner Briefe zu thun. Im Galaterbriefe hat sich diese eigenhändige Nachschrift zu einer dadurch sehr nachdrücklich hervortretenden Schlusswarnung und -mahnung ausgedehnt (6, 11—18). Im ersten Corintherbriefe bezeichnet Paulus das Schlusswort ausdrücklich als eigenhändig geschrieben (16, 21—24) und ebenso im Colosserbrief (4, 18). Es ist aber auch kaum zu bezweifeln, dass er es in den anderen Gemeindebriefen ebenso gehalten haben wird, auch wo er es nicht ausdrücklich andeutet[1]).

Die paulinischen Briefe sind uns im Ganzen in unseren Handschriften durchaus übereinstimmend erhalten. Nur Weisse (Beiträge zur Kritik der paul. Briefe, ed. Sulze. Leipzig 1867) und Hitzig (Beitr. zur Krit. der paul. Briefe. Leipzig 1870) haben bei mehreren eine Reihe von Interpolationen nachzuweisen gesucht, und ihnen scheint Holsten (das Evangelium des Paulus, Berlin 1880) folgen zu wollen; Ewald hat das Stück 2. Cor. 6, 14—7, 1 nach älteren Vorgängern für unecht erklärt, und neuerdings haben solche, die einige der kleineren Briefe nicht ganz verwerfen wollten, sie wenigstens für interpolirt gehalten. Laurent (NTl. Studien) hat wenigstens eine Reihe von Stellen als spätere Randbemerkungen auszuscheiden gesucht.

4. Alle dreizehn Briefe beginnen mit einer Zuschrift, in welcher der gangbare griechische Briefeingang (*χαίρειν* oder *χαίρειν λέγει*, vgl. Jac. 1, 1. Act. 23, 26) sich zu einem ausführlichen Segenswunsch erweitert, der in der Form eines selbstständigen Satzes sich von der eigentlichen Briefadresse loslöst[1]). In dieser nennt sich Paulus zunächst selbst, doch ohne jeden Zusatz nur in den Thessalonicherbriefen, in dem einzigen Privatbrief

---

[1]) Nur im ersten Thessalonicherbrief darf man eine ähnliche eigenhändige Nachschrift nicht suchen, im Römerbrief könnte es nur die grosse Schlussdoxologie sein (16, 25—27), im Epheserbrief der ganze Schlusssegen (6, 23 f.). Im Philipperbrief scheinen wegen des vorhergehenden *ἀμήν*, wenn dasselbe auch nicht schlechthin beweisend ist (vgl. Röm. 15, 33), sogar die Grüsse vor dem Schlusssegen eigenhändig geschrieben zu sein (4, 21—23), und ähnlich vielleicht 2. Cor. 13, 12 f. Von den Briefen an einzelne Personen ist der an Philemon ausgesprochenermafsen eigenhändig geschrieben (v. 19); gewiss aber nicht die ziemlich umfangreichen Pastoralbriefe. Im ersten Timotheusbrief könnte die eigenhändige Schlussmahnung (6, 20 f.), wie im Galaterbrief, im zweiten die Grüsse mit dem Segenswunsch (4, 19—22), wie im Philipperbrief, von des Apostels Hand herrühren. Gar kein sicheres Merkmal für die Annahme einer eigenhändigen Nachschrift bietet der Titusbrief, womit aber eine solche natürlich nicht ausgeschlossen ist.

[1]) Dies geschieht durch das *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* im Segenswunsch. Eine Ausnahme machen nur die Pastoralbriefe, wo diese Wiederholung des Dativ fehlt, weil sie an einzelne Person gerichtet sind; denn im Brief an Philemon werden neben diesem noch andere Personen mit genannt, und darum folgt das gewöhnliche *χάρις ὑμῖν* (v. 1—3). Dass Paulus der Schöpfer dieser christlichen Brief-

bezeichnet er sich als δέσμιος Χρ. Ἰησ. (Philem. v. 1), sonst meist als Apostel und zwar mit Hinweis auf den Ursprung seines Apostolats, selbst in den amtlichen Pastoralschreiben an Timotheus und Titus; im Römer- und Titusbrief, in welchen sich an diese Bezeichnung eine auf den Inhalt des Briefes bezügliche Exposition über das Wesen seines Apostolats anschliesst, vorher noch in allgemeinerer Weise als δοῦλος Χρ. Ἰησ. oder θεοῦ (Röm. 1, 1—5. Tit. 1, 1—3). Wenn er sich im Philipperbrief nur δοῦλος Χρ. Ἰησ. nennt, so geschieht das, weil er sich dort mit Timotheus zusammen charakterisirt. Paulus hat nemlich durch die Lostrennung des selbstständigen Segenswunsches doch nicht die Zuschrift zu einer blossen Briefadresse herabgesetzt, und nicht bloss sich als Briefschreiber und die Leser als Briefempfänger bezeichnet, sondern sich als den Sender des Segenswunsches und die Leser als die Empfänger. Daher kommt es, dass er nicht selten bei ihm befindliche Freunde, besonders den Timotheus, an diesem Segenswunsch betheiligt, ihn wohl auch auf andere als die unmittelbaren Briefempfänger ausdehnt[2]). Der Segenswunsch selbst erscheint noch im ersten Thessalonicherbrief in der einfachsten Form (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη),

---

form sei, wird ganz willkürlich angenommen. Allerdings findet sie sich bei Jacobus noch nicht (vgl. auch 3. Joh. 1), wohl aber in den Petrusbriefen, Jud. v. 1 f., 2. Joh. v. 1—3 und vor Allem Apoc. 1, 4.

[2]) Weder kann der neben ihm in der Zuschrift Genannte der Concipient des Briefes sein, da in dem einzigen Falle, wo wir den Concipienten kennen (Nr. 3), dieser nicht in der Zuschrift genannt wird, noch, wie immer noch gewöhnlich angenommen wird, der Mitbriefsteller. Allerdings liesse sich dies in den Thessalonicherbriefen noch denken, wo Silvanus und Timotheus, die er neben sich nennt, die Gemeinde mit gegründet hatten, und so manches, was er ihr im schriftstellerischen Plural sagt, zugleich im Namen beider gesagt sein könnte (vgl. Laurent, Stud. u. Krit. 1868, 1); aber schon hier spricht er daneben doch oft von sich in erster Person und erzählt von Timotheus in dritter Person. Ganz unmöglich aber wird diese Auffassung im Galaterbrief, wo er so stark seine apostolische Autorität betont, so viel rein Persönliches bespricht und doch neben sich alle Brüder nennt, die bei ihm sind (1, 2). Ebenso undenkbar ist es in den Corintherbriefen, in deren erstem er so viele Anordnungen in apostolischer Vollmacht trifft und doch neben sich den sonst ganz unbekannten Sosthenes nennt, während er im zweiten den Timotheus nennt, aber vielfach in so persönlicher Erregung über so persönliche Interessen verhandelt, dass eine Durchsprechung dieser Dinge mit und ihre Behandlung im Namen des Timotheus gar keinen Sinn hat. Im Philipperbrief aber redet er nicht nur von Timotheus in dritter Person und sagt ihm schmeichelhafte Dinge, sondern spricht soviel über seine subjective Stimmung in der Gefangenschaft und gegen die Gemeinde, dass derselbe hier garnicht als Mitbriefsteller gedacht werden kann. Aber auch in dem einzigen Privatbrief an Philemon nennt er neben sich den Timotheus und neben dem Adressaten, dem persönlich der ganze Brief gilt, noch eine Reihe Anderer, wie auch in den Corintherbriefen der Gruss sich über den Kreis der eigentlichen Briefempfänger ausdehnt, im Philipperbrief die Gemeindebeamten ausdrücklich einschliesst. Uebrigens bezeichnet er die Gegrüssten bald als die bestimmten Gemeinden (Thess., Gal., Cor.), bald als die Christen an einem bestimmten Ort (Rom., Col., Phil.), in beiden Fällen wohl sie als solche näher charakterisirend.

nimmt aber bereits im zweiten die Reflexion auf den Ursprung des Gewünschten von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo auf (vgl. Gal., Philemon), wozu später nur noch gewöhnlich das ἡμῶν hinter ἀπὸ θεοῦ πατρός tritt (Cor. Röm. Eph. Phil., vgl. Col.)[3]). Den Brief selbst beginnt Paulus gern mit einer Danksagung, in welcher er sich alles Erfreuliche, was Gottes Gnade in den Lesern gewirkt hat, anerkennend vergegenwärtigt und an die sich oft eine Fürbitte um das, was ihm noch zu wünschen übrig bleibt, anschliesst. Nur im Galaterbrief tritt sofort die strenge Rüge an ihre Stelle, wie im zweiten Corintherbrief eine Danksagung für die ihm erwiesene Gnade, die freilich in einen Dank für das, was Gott ihm an der Gemeinde auszurichten gegeben hat, ausmündet (2, 14 ff.), im Epheserbrief allein geht ihr eine feierliche Lobpreisung Gottes für die göttlichen Heilsthaten voran. Selbst im Philem. und 2. Tim. fehlt die Danksagung nicht, während 1. Tim. und Tit. sofort mit Aufträgen beginnen. Im Uebrigen ist die formelle Gestaltung der Briefe nach Anlass und Zweck eine ausserordentlich verschiedene. Höchstens kann man sagen, dass der Apostel nach Erledigung der Hauptpunkte, die er zu behandeln hat, gern noch eine Reihe allgemeiner Ermahnungen anfügte, die mit dem Hauptzweck des Briefes zum Theil in gar keinem Zusammenhange mehr stehen. Doch sind auch sie an Umfang und Inhalt überaus verschieden. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, dass Alles, was von Grüssen, Aufträgen, Empfehlungen und sonstigen Externis oder Personalien hinzuzufügen ist, am Schlusse sich findet; doch ist auch dies Element seiner Briefe weder den paulinischen ausschliesslich eigenthümlich, noch tritt es in denselben in gleichem Mafse hervor. Aber auch der Briefschluss ist keineswegs in stereotyper Weise gleichmäfsig gestaltet, wie schon aus der sehr verschiedenen Art erhellt, in welcher Paulus den Briefen eine eigenhändige Unterschrift hinzuzufügen pflegt (Nr. 3), selbst nicht der Schlusssegen, in dem er den Lesern die Gnade unseres Herrn Jesu Christi anzuwünschen pflegt[4]).

---

[3]) Es erhellt schon hieraus, dass auch dieser Segenswunsch keineswegs eine durchaus stereotype Form hat. Im Colosserbrief fehlt nach dem berichtigten Text das καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, im Galaterbrief schliesst sich an ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. eine zu dem Inhalte des Briefes in Beziehung stehende Hinweisung auf das Heilswerk Christi an, die mit einer Doxologie schliesst (1, 3—5). In den Timotheusbriefen lautet er: χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, im Titusbrief: χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θ. πατρ. καὶ Χρ. Ἰησ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Uebrigens ist auch diese Gestaltung des christlichen Segenswunsches, in dem sich mit der christlichen Anwünschung der χάρις das ächt jüdische Schalom verbindet, schwerlich specifisch paulinisch, da das χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη auch in den Petrusbriefen und der Apokalypse erscheint, die Reflexion auf den Ursprung des Gewünschten von Gott und Christo 2. Joh. 3 und Apoc. 1, 4 f., und das ἔλεος 2. Joh. 3 und Jud. v. 2.

[4]) Schon in den Thessalonicherbriefen heisst es im 1.: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν (vgl. Col. u. 1. Tim.: ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν), im 2.:

5. Wenn wir von Paulus einen so reichen literarischen Nachlass übrig haben, so liegt das keineswegs ausschliesslich daran, dass sich ihm in dem reichen Kreise seiner Gemeinden und in seiner umfassenden Wirksamkeit häufiger als Anderen Gelegenheit zu brieflicher Communication darbot. Paulus hatte offenbar Neigung und Fähigkeit zu schriftstellerischer Thätigkeit, und es lag lediglich an den Verhältnissen, wenn er dieselbe nur in Briefen entfaltete. Es war ihm Bedürfniss, seine Gedanken zu entwickeln, sich in ihrer Darstellung des inneren Zusammenhangs seiner Anschauungen, all ihrer Gründe und Consequenzen bewusst zu werden[1]). Seine rabbinische Schulung hatte ihn gelehrt, eine These nach allen Seiten dialektisch zu begründen, sie durch Widerlegung dagegen erhobener oder von ihm anticipirter Einwände zu sichern, gegen Missverständnisse zu verwahren, durch ausführliche Schlussketten zu erläutern. Oft ist seine Logik etwas künstlich, so dass es schwer wird, seinem Gedankengange zu folgen. Daran schliessen sich seine Schriftargumentationen, zu denen ihm seine Schriftgelehrsamkeit das reichste Material an die Hand gab. Bald benutzt er das ATliche Schriftwort in grosser Freiheit der Anführung und Verknüpfung, der Deutung und Anwendung, bald pocht er in echt rabbinischer Weise auf den Wortlaut oder ergeht sich in allegorisirenden Ausdeutungen. Aber es sind keineswegs bloss lehrhafte Ausführungen im strengeren Sinne, am wenigsten nur polemische oder apologetische, in denen sich seine schriftstellerische Gewandtheit zeigt, sondern ebenso seine psychologischen Analysen, seine farbenreichen Schilderungen vorchristlicher oder christlicher Zustände und Lebensformen und die daran sich schliessenden religionsgeschichtlichen Erörterungen, seine tiefe Erfassung und reiche Entwicklung der in den grossen Grundthatsachen des Evangeliums enthaltenen Heilsfülle. Unerschöpflich ist seine Paränese, die nicht selten die lehrhafte Ausführung lebensvoll unterbricht, in der Aufdeckung der

---

μετὰ πάντων ὑμῶν (vgl. Tit.: *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν*), im Galaterbrief: *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί· ἀμήν* (vgl. Philem. u. Phil.: *ἡ χάρις τ. κυρ. Ἰησ. Χρ. μετὰ τ. πνεύματος ὑμῶν*). Im 1. Corintherbrief folgt auf das *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν* noch eine Liebesversicherung an alle, im 2. tritt an die Stelle des einfachen Segenswunsches der volle dreifaltige apostolische Segen, wie im Römerbrief die grosse Schlussdoxologie, im Epheserbrief findet sich ein doppelter Segenswunsch in reicherer Fassung (6, 23 f.), im 2. Tim. heisst es: *ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν.* Nur Apoc. 22, 21 findet sich sonst noch der paulinisch klingende Schlusssegen: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων* und Hebr. 13, 25 *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν;* dagegen 1. Petr. 5, 14. 3. Joh. 15 der bekannte jüdische Abschiedsgruss.

[1]) Man mag über den Zweck des Römerbriefes denken, wie man will, immer wird man zugestehen müssen, dass die Ausführungen desselben weit über den nächsten Zweck hinausgehen; aber auch sonst stehen seine lehrhaften Erörterungen oft genug in gar keinem Verhältniss zu dem einfachen Anlass, der sie hervorruft.

tiefsten und reichsten Motive und in ihrer Zurückführung auf jene Heilsthatsachen. Dann weiss er sich wieder die Form der jüdischen Spruchweisheit anzueignen, Spruch reiht sich an Spruch, knapp, unverbunden, in der Form aufs mannigfaltigste wechselnd, jeder strengen Disposition ermangelnd. Besonders auffallend zeigt sich letzteres auch überall da, wo er sich in Schilderungen und Aufzählungen von Tugenden und Fehlern, von Lebenslagen und Lebensbethätigungen ergeht. Allerdings aber tritt uns nirgends die kühle Objectivität des Schriftstellers entgegen, weil die lebensvolle Wärme des Briefschreibers in allen seinen Briefen pulsirt. Daher die häufigen Anreden, die immer wiederkehrenden Fragen, mit denen er seine Ausführungen fortspinnt. Paulus weiss gewaltig zu erschüttern, aber auch zu erheben und zu trösten, überall verbindet sich die Hoheit seines sittlichen Ernstes mit der Tiefe seines religiösen Gefühls, das oft einen begeisterten Ausdruck findet. Er ist nicht ohne Leidenschaft, unerbittlich geisselt er die Schwächen und Verirrungen der Leser, unheilbar weiss er den Gegner zu verwunden und verschmäht selbst die Waffen der Ironie und Satire nicht. Aber auch die weichsten Töne des Gemüths stehen ihm zur Verfügung, die Aufwallung heiligen Zorns stimmt sich zum rührendsten Ausdruck innigster Liebe herab, die Sprache der schwer gekränkten Liebe, wie der heissesten Sehnsucht weiss er zu reden, des jubelnden Dankes wie des gepressten Schmerzes. Er kann mit liebenswürdiger Feinheit und schonender Zartheit gewinnen, er verschmäht sogar den sinnigen Scherz im Verkehr mit dem Freunde nicht[2]).

Eine vaticanische Handschrift enthält die Notiz, der Rhetor Longinus habe eine Aufzählung der grossen Redner mit Paulus, dem Tarser geschlossen, den man auch den ersten nennen könne (vgl. Nagel, de judicio Longini. Altdorf 1772). Die Echtheit dieses Citats ist sehr zweifelhaft, jedenfalls beruht dies Urtheil auf völliger Verkennung. Paulus hat jedes Streben nach rhetorischer Kunst ebenso bestimmt selbst abgelehnt, wie das nach philosophischer Bildung (§ 13, 3. not. 2). Was man früher de Pauli eloquentia geschrieben hat (Kirchmaier 1695. Baden 1786) oder von einer Logica und Rhetorica Paulina (Bauer. Hal. 1774. 82), ist verfehlt. Was an den paulinischen Briefen so ergreift, ist ihr Inhalt und ihre lebensvolle Wärme, nicht ihre Form. Seine Antithesen und Paradoxien, seine Wort- und Gedankenspiele zeigen den Reichthum und die Feinheit seines Geistes, sind aber keine Kunstmittel; seine Bilder, oft nur flüchtig angedeutet und fast ohne das Bewusstsein ihrer Bildlichkeit angewandt, oft weit ausgesponnen, selbst bis zu ausführlichen Alle-

[2]) Es ist klar, wie unmöglich es bei einem so reichen Geiste ist, bei dem jeder Brief und jede Briefgruppe für sich die allergrössesten Verschiedenheiten in Form und Inhalt seiner Schriftstellerei zeigt, aus einer relativ neuen Gestalt derselben die Unechtheit eines Schriftstückes nachzuweisen.

gorien, oft wunderlich mit einander vermischt, entbehren der rhetorischen Reinheit und des Mafses in der Durchführung.

6. Es hängt mit der schriftstellerischen Begabung des Apostels aufs Engste zusammen, dass er seine Anschauung von dem Heil in Christo fast bis zur systematischen Vollendung abgerundet hat. Es ist aber eine durchaus ungeschichtliche Vorstellung, dass zugleich mit seiner Bekehrung sich seine Anschauung in dieser Weise vollendet hat. Zwar wird seine Lebensführung, welche in der Bekehrung ihren Abschluss fand, und die in derselben gemachte individuelle Heilserfahrung immer irgendwie mafsgebend für die Entwicklung seiner Anschauungen gewesen sein; aber wie es in der Natur der Sache liegt, dass erst allmählich das Bedürfniss in ihm erwacht sein kann, sich allseitig des inneren Zusammenhangs, wie der Voraussetzungen und Consequenzen der ihm aufgegangenen neuen Heilswahrheit bewusst zu werden, so haben erst die Wege, welche ihn immer ausschliesslicher zur Heidenmission führten, und die Nöthigung, die Gesetzesfreiheit seiner heidenchristlichen Gemeinden gegenüber den Ansprüchen der judenchristlichen Eiferer zu begründen und sicher zu stellen, ihn dazu getrieben, das Eigenthümlichste an seiner Heilsverkündigung, seine tiefsinnige Auffassung des Christenthums als einer neuen Gnadenordnung und deren Verhältniss zu der ATlichen Heils- und Gesetzesoffenbarung nach allen Seiten hin auszubilden und zu begründen[1]). Es ist darum von vorn herein ein grosser Fehler, wenn die Tübinger Kritik das Lehrsystem der grossen Lehr- und Streitbriefe zum Mafsstabe machen will für Alles, was von überlieferten paulinischen Briefen sich als echt bewähren soll. Aber dieser Fehler wird nur vergrössert, wenn man mit der Anerkennung des ersten Thessalonicher- oder des Philipperbriefes principiell zugiebt, dass auch eine so viel unentwickeltere Anschauung, wie jener sie zeigt, und eine nach manchen Seiten so eigenthümlich entfaltete, wie sie in diesem sich findet, paulinisch sein könne, und dann doch bei an-

---

[1]) Schon eine Vergleichung der Corintherbriefe mit dem Galater- und Römerbrief zeigt doch unwiderleglich, dass die in der grossen Kampfeszeit seines Lebens ausgebildete Rechtfertigungslehre mit allen ihren Voraussetzungen und Consequenzen keineswegs den ganzen Umfang seiner christlichen Anschauungen erschöpfte und ausschliesslich bestimmte; und doch kann eigentlich nur auf diesem Punkte, wo es sich um die persönliche Heilsgewissheit handelte, von einer systematischen Abrundung derselben die Rede sein. Die Lehre von der Person Christi und von der Heilsbedeutung seines Todes, von der Gemeinde und von ihrer Entwicklung zu der bevorstehenden Vollendung hin ist doch in diesen Briefen nur durch gelegentliche Aussagen gestreift, die noch reicher weiterer Entwicklung fähig waren; und seine Anschauungen von der sittlichen Neugestaltung der natürlich-menschlichen Lebensverhältnisse durch den christlichen Geist sind sichtlich sogar in ihrer Entwicklung gehemmt durch das Vorwiegen des rein religiösen Interesses und durch die Vorstellung von der unmittelbaren Nähe der Parusie.

deren Briefen wieder in Allem, was nicht genau die Formen jenes Lehrsystems zeigt, ein Merkmal des Unpaulinischen sieht. Bei einem so reichen entwicklungsfähigen Geiste, wie dem des Apostels, können weder weitere Entfaltungen, noch relative Umbildungen theologischer Anschauungen befremden, und gegen Schriften, welche sie enthalten, das Vorurtheil der Unechtheit erwecken, sondern nur, wenn irgend wo die Spuren der religiösen Erfahrungen, die er gemacht, verlöscht sich zeigten oder Vorstellungen aufgenommen, die mit den aus jenen erwachsenen Anschauungen in directem Widerspruch stehen. Denn so gewiss Paulus der eigentliche Dogmatiker unter den Aposteln ist, so würde man ihn doch völlig verkennen, wenn man ihn als den Urheber und Verfechter eines Lehrsystems betrachtete, das speculativen und nicht specifisch-religiösen Motiven seinen Ursprung verdankte.

7. Die früher wohl von Bolten (in s. Uebersetzung der NTlichen Briefe) und Bertholdt verfochtene Annahme, dass Paulus seine Briefe ursprünglich aramäisch geschrieben habe, widerlegt sich selbst. Als Hellenist sprach er das Griechische von Kindheit auf, las das Alte Testament in der Uebersetzung der LXX (vgl. Kautsch, de V. T. locis a P. ap. allegatis, Lips. 1869) und blieb in seiner heidenchristlichen Wirksamkeit in beständigem Verkehr mit Griechischredenden[1]). Freilich war es nicht die griechische Büchersprache, die er schrieb, da griechische Literatur ihm fremd geblieben war (§ 13, 3), sondern die (allerdings mit der κοινή verwandte) Volks- und Umgangssprache, die im Ausdruck religiöser Vorstellungen und Begriffe wesentlich durch die LXX beeinflusst war. Es fehlt seiner Sprache daher an classischer Correctheit, an dem Reichthum des Partikelgebrauchs und der Feinheit in der Anwendung der Modi, an kunstvollem Periodenbau. Unförmlich spinnen sich seine Sätze durch immer neue participiale oder relativische Anknüpfungen fort oder sie werden durch immer neue präpositionelle Bestimmungen und eingeschaltete Relativsätze überladen; wo er es auf einen reicher entwickelten Periodenbau anlegt, scheitert er leicht daran, dass über ausgedehnten Zwischensätzen der angesponnene Faden verloren und die Rede anakoluthisch abgebrochen wird. Es ist ein stetes Ringen des Gedankens mit der Form, das Zuströmen immer neuer Gedanken, immer neuer Beziehungen, die er geltend

[1]) Auch sind ja seine Briefe sämmtlich an Griechischredende gerichtet, selbst der Römerbrief, da Rom längst eine urbs graeca geworden war, wie das ganze von Rom ausgehende und nach Rom gerichtete altchristliche Schriftthum zeigt. Daher ist auch die Annahme von Harduin, Bellarmin, Corn. a Lapide u. A., dass dieser Brief oder gar alle übrigen ursprünglich lateinisch geschrieben seien, eine tendentiöse Fiction zu Gunsten der Vulgata, die selbst katholische Theologen längst aufgegeben haben.

machen will, raubt dem Ausdruck Ebenmafs und Abrundung. Dann wieder schreitet die Rede in kurzen, nur durch die einfachsten Partikeln verbundenen Sätzen fort, sie wird abgerissen, der Ausdruck knapp, bis zur Dunkelheit elliptisch, sprunghaft wechselnd und jedes Gleichmafses entbehrend. Es erhellt hieraus, dass es bedenklich ist, von einem paulinischen Stil zu reden (vgl. J. Hoffmann, de stilo Pauli. Tüb. 1757). Die Gegenstände, über die er schreibt, sind zu mannigfaltig, die Stimmungen, die ihn beeinflussen, zu wechselnd, die freie Bewegung der Briefform hindert jede Ausbildung eines festen Stilgepräges. Dagegen hat Paulus sich allerdings eine sehr ausgeprägte Lehrsprache geschaffen; seine strenge Dialektik, sowie seine Neigung zum scharfen Formuliren, das Bedürfniss, seine Stellung im Streit der Gegensätze fest zu fixiren, haben sie ausgestaltet. Allein auch sie ist keineswegs ihm von vorn herein eigen gewesen, und wir können noch an manchen Punkten ihre allmähliche Ausbildung verfolgen. Vor allem zeigen schon die grossen Lehr- und Streitbriefe, dass ihm dieselbe nie zur Fessel oder zur mechanischen Gewohnheit geworden, auch in ihnen finden sich Partieen, wo er sich in der Ausdrucksweise sehr frei bewegt und kaum eine Spur derselben zeigt; selbst der Wechsel einer mehr specifisch christlichen und einer mehr allgemein religiös-sittlichen Ausdrucksweise tritt schon in ihnen gelegentlich hervor. Es erhellt daraus, wie verfehlt es war, das Mafs, in welchem seine technische Lehrsprache hervortritt, zum Mafsstabe für die Kritik der als paulinisch überlieferten Briefe zu machen[2]). Vollends aber seinen lexicalischen Sprachgebrauch im weiteren Sinne, soweit er nicht unmittelbar durch seine Lehrbildungen beeinflusst ist, nach den vier Hauptbriefen statistisch festzustellen und danach Alles zu bemessen, was noch auf paulinischen Ursprung Anspruch machen will, ist ein offenbarer Fehlgriff. Jeder einzelne derselben zeigt eine Fülle von Hapaxlegomena, zeigt vielfältig verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache und die mannigfaltigsten Berührungen mit anderen NTlichen Schriften, da ja der Sprachschatz, aus dem sie alle schöpften, im Wesentlichen ein gleicher war. Gewiss zeigen die vier Briefe eine Reihe eigenthümlicher Lieblingsausdrücke, aber sie liegen sich auch zeitlich sehr nahe und bewegen sich vielfach, ihren Entstehungsverhältnissen entsprechend, in einem verwandten Gedankenkreise. Aber schon innerhalb ihrer selbst zeigt sich, wie leicht dieser oder jener Lieblingsausdruck einem umfangreichen Briefe

[2]) Wie sie in der Kampfeszeit und für die Bedürfnisse derselben ausgebildet war, so tritt sie von selbst zurück, sobald die Gegensätze verschwinden oder zurücktreten, die sie hervorgerufen. Es widerspricht durchaus dem Reichthum des paulinischen Geistes, anzunehmen, dass er nicht, wenn das Auftreten neuer Gegensätze ihn zu neuen Fortbildungen seiner Lehranschauungen veranlasste, auch dafür eine neue Ausdrucksweise ausgebildet haben könnte.

gänzlich fehlt, und wie wenig darum aus solchem Fehlen auf Unechtheit zu schliessen ist.

Die Beweise für die sich jeder Berechnung entziehende Vertheilung des lexicalischen Sprachguts über die verschiedenen Briefe liefert die Concordanz bei jedem beliebigen Buchstaben. Unter *α* zeigt der Römerbrief 20, der 1. Cor. 24, der 2. Cor. 14, der Galaterbrief nur 1 Hapaxlegomenon. Dazu kommen aber noch je 8, 4, 3, 1 Worte, die jeder der Briefe mit einzelnen späteren, je 21, 23, 7, 8, die er mit anderen NTl. Schriften und je 16, 5, 4, 0, die er mit beiden zusammen gemein hat, so dass Röm. 65, 1. Cor. 56, 2. Cor. 28, Gal. 10 Worte hat, welche die anderen Briefe nicht haben, darunter Röm. u. 1. Cor. fast gleich viel Subst. und Verb., 2. Cor. am meisten Subst., Gal. fast nur Verba, 1. Cor. noch mehr Adj. als Subst. Darunter befinden sich Worte, wie *αναχρινειν*, das 10mal in Cor., *απειθειν*, das 5mal in Röm., mehrere, die dreimal in einem Briefe (vgl. besonders *ανεσις* in 2. Cor.) vorkommen. Dem gegenüber kann es nicht auffallen, wenn die Thessalonicherbriefe 4 + 2, Eph. 8, Col. 11, Phil. 8, 1. Tim. und 2. Tim. je 17, Tit. 5, Philem. 2 Hapaxlegomena zeigen. Dazu kommen noch je 6 + 3, 7, 3, 8, 8 + 2, 2, 1, welche jeder der Briefe allein mit anderen NTl. Schriften, und je 4 + 4, 7, 1, 1, die sie mit späteren theilen, so dass den älteren gegenüber 1. Thess. 14, 2. Thess. 9, Eph. 22, Col. 15, Phil. 17, 1. Tim. 25, 2. Tim. 19, Tit. 7, Philem. 4 eigenthümliche Worte hat und zwar Eph. Col. fast gleich viel Subst. und Verba, 1. Tim. am meisten Subst., Thess. Phil. am meisten Verba, 2. Tim. Tit. ganz überwiegend Adjectiva. Vielfach kommt ein Wort nur in zweien der 4 grossen Briefe vor; 31 theilt Röm. mit 1. u. 2. Cor., 10 mit Gal., 13 1. u. 2. Cor. miteinander, 8 Cor. u. Gal.. Unter diesen 62 sind 2 (*αντιμισθια, αμεταμελητος*), die sich überhaupt nicht mehr im N.T., 5 (*αγαθωσυνη, αγιωσυνη, απλοτης, αφθαρσια, απειναι*), die sich nur bei Paulus, 14, die sich nur noch in anderen Schriften, und 21, die sich bei beiden finden. Ebenso haben Eph. und Col. unter sich 8 Worte (5 *ἅπ. λεγ.*), die Pastoralbriefe unter sich 10 (7 *ἅπ. λεγ.*) gemein. Dagegen fehlen von den Worten, die in den übrigen 3 vorkommen, in Röm. 2, in 1. Cor. 5, in 2. Cor. 11, in Gal. 14. Darunter sind zwei, die nur noch in den Pastoralbriefen (*αφορμη, ατιμια*), 7, die ganz vorwiegend bei Paulus (*ακαθαρσια, ακροβυστια, αναθεμα, αποστολη, αδοκιμος, ελαττειν, απεκδεχεσθαι*), 23, die auch sonst überall häufig vorkommen. So fehlen in Röm. Worte, wie *αλλος, αδικειν*, 1. Cor. *αγαθος, αιωνιος*, 2. Cor. *αιμα, αποκαλυπτειν, αγειν, αρεσκειν*, Gal. *αδικια, αναγκη, αγαπητος, αγιος, αφρων, ασπαζεσθαι, απολλυναι, ασθενειν*. Unter den Worten, die in allen 4 Briefen vorkommen, findet sich doch nur *αρα ουν* ausschliesslich und *αγνοειν* vorwiegend bei Paulus, beide auch in den späteren Paulinen. Hiernach ist zu bemessen, wie bedeutungslos es ist, wenn im Philipperbrief *αμαρτια*, im 1. Thess. (Philem.) *αληθεια*, im 2. Thess. (Philem.) *αποστολος*, im Titusbrief *αδελφος*, im Philem. *ανθρωπος*, in beiden Thess. (Philem.) *αιων*, in beiden Tim. (Philem.) *αλληλων*, in 1. Thess. 1. Tim. *ακουειν*, in Phil. 1. Tim. Tit. Philem. *αγαπαν*, in Eph. Philem. und den Pastoralbriefen das bei Paulus so häufige *αν* fehlt.

§ 17. Die Thessalonicherbriefe.

1. Der erste Thessalonicherbrief versetzt uns in die Zeit zurück, wo Paulus erst einige Wochen in Corinth gewirkt hatte und Timotheus mit Silas eben bei ihm eingetroffen war (Act. 18, 5. vgl. 1. Thess. 1, 1. 3, 6). Noch steht ihm die Zeit seiner Wirksamkeit in Thessalonich aufs Lebendigste vor der Seele, die Begründung einer heidenchristlichen Gemeinde daselbst ist noch eine Neuigkeit, die in christlichen Kreisen aller Orten viel besprochen wird (1, 8 f.); noch fühlt sich der Apostel wie seiner Kinder beraubt und hat wiederholt die Rückkehr zu ihnen geplant (2, 17 f.). Endlich hat er von Athen aus den Timotheus zu ihnen gesandt, um sie zu stärken, und diese Reise ist es, von welcher derselbe so eben zurückgekehrt (3, 1—6)[1]). Die Nachrichten, welche er über das Glaubensleben der Gemeinde gebracht hatte, waren in der Hauptsache nur erfreulich (1, 3). Ihren Lehrer hatte die Gemeinde in gutem Andenken und sehnte sich herzlich ihn wiederzusehen (3, 6), ihren Liebeseifer gegen die macedonischen Brüder hatte sie in der viel frequentirten Handelsstadt schon vielfach durch Gastfreundschaft zu beweisen Gelegenheit gehabt (4, 10). Allein der Druck der Trübsal, unter dem sie von Anfang an gelitten (1, 6. 2, 14), hatte sichtlich eher zu- als abgenommen, sie hatten von ihren heidnischen Volksgenossen schwere Anfechtungen zu leiden, und das hatte Viele kleinmüthig und muthlos gemacht (5, 14. 16 ff.). Dazu kam, dass die ungläubigen Juden ihnen einzureden versuchten, sie seien von schlauen, ehrgeizigen und selbstsüchtigen Betrügern irregeführt, die sich, nachdem sie die Verführten gründlich mit ihren Volksgenossen verfeindet, ihrerseits bei Zeiten aus dem Staube gemacht hätten, um sich der gerechten Strafe zu entziehen[2]). Wie viel oder wenig sie auch solchen Einflüsterungen das

[1]) Der auf ein Missverständniss von 3, 1 sich gründende Irrthum, dass unser Brief in Athen geschrieben sei, wie ihn schon alte Unterschriften desselben ausdrücken, ist von Böttger (Beiträge zur histor. krit. Einl. in die paulin. Schriften. Göttingen 1837) und Wurm (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1883, 1) erneuert. Schrader und Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der apostol. Schriften etc. Leipz. 1830) haben den Brief viel später angesetzt, jener, weil Paulus die Gemeinde schon wiederholt besucht habe, in die Zeit von Act. 20, 2 f., dieser wegen einer falschen Auslegung von 2, 16 gar in die Zeit nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges.

[2]) Dass die apologetischen Ausführungen des 2. und 3. Kapitels, welche noch de Wette, Bleek und Lünemann nur als naive Herzensergiessungen fassten, derartige Verleumdungen voraussetzen, wird heutzutage immer allgemeiner anerkannt. Dieselben können aber weder von Judenchristen herrühren, worauf doch im Grunde Lipsius (Stud. u. Krit. 1854, 4) herauskommt, da es deren in Thess. kaum eine irgend namhafte und einflussreiche Anzahl gab (§ 15, 4), noch von Heiden, wie Hofmann und v. Soden (Stud. u. Krit. 1885, 2) wollen, sondern nur von den ungläubigen Juden, welche beanspruchten, ihren Landsmann nur zu gut zu kennen, wie deutlich aus der im Zusammenhange mit seiner Apologie gegen

Ohr liehen, immer wurde durch sie die Feindschaft, die ihnen ihres neuen Glaubens wegen zu Theil wurde, eine um so empfindlichere. Um so mehr aber klammerte man sich unter dem Drucke der Gegenwart an die christliche Zukunftshoffnung an, welche mit der Parusie des Herrn die Erledigung von aller Trübsal in Aussicht stellte. Paulus hatte ja den baldigen Eintritt derselben, den er selbst noch zu erleben hoffte, verkündigt; und es fehlte in der Gemeinde nicht an Propheten, welche im Ueberschwang christlicher Begeisterung die Herrlichkeit des nahen Gottesreiches schilderten (5, 19 ff.). Je mehr man sich aber mit diesen Fragen über die letzten Dinge, die immer die Wissbegier noch nicht gereifter Gläubiger reizen, beschäftigte, um so mehr wuchs die Erregung der Gemeinde. Es kam soweit, dass Viele, der nahenden Wiederkunft harrend und sich angeblich nur noch auf dieselbe vorbereitend, ihr bürgerliches Gewerbe verliessen und so der Wohlthätigkeit der Gemeinde oder gar ihrer heidnischen Volksgenossen zur Last fielen (4, 11 f. 5, 14). Dies schwärmerische Treiben rief natürlich auf der anderen Seite wieder die nüchterne Kritik hervor, in der man die prophetische Begeisterung missachtete; man grübelte und stritt über Zeit und Stunde der Wiederkunft Christi (5, 1 ff. 5, 19 ff.), statt sich ernstlich auf dieselbe bereit zu halten. Die Gemeindevorsteher aber, die sich bemühten, dem Unwesen nach beiden Seiten hin zu steuern, konnten ihre Autorität nicht aufrecht erhalten (5, 12 ff.). Endlich waren die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde vorgekommen und hatten die Gemüther tief erregt, weil die so vorzeitig Verstorbenen der mit der Wiederkunft des Herrn anbrechenden Herrlichkeit verlustig zu gehen schienen (4, 13 ff.). Begreifen wir aus alledem, woher der Apostel von den Mängeln ihres Glaubens redet, denen er so gern durch einen neuen Besuch bei ihnen abhelfen wollte (3, 10), so zeigte doch auch ihr sittliches Leben das Bild einer noch jungen, unbefestigten Gemeinde. So sehr er ihre christliche Bruderliebe rühmt, so musste dieselbe doch immer noch zunehmen (3, 12. 4, 10); und obwohl er anerkennt, dass sie seine Vorschriften für christliche Lebensführung kennten und sich zur Norm nähmen (4, 1 ff.), so zeigen doch die ernsten Warnungen vor den heidnischen Cardinallastern der Unzucht und Habgier (4, 3—8), dass ihre Befolgung noch Vieles zu wünschen übrig liess. Diese Gemeindezustände aber, wie sie Paulus aus den Mittheilungen des Timotheus kennen gelernt, waren es, die ihn zum Schreiben seines ersten Briefes bewogen.

2. Mit Dank gegen Gott gedenkt Paulus ihres gegenwärtigen Glau-

---

die Juden als Feinde des Evangeliums gerichteten Polemik (2, 14—16) erhellt. Vgl. Hilgenfeld, Hausrath, Sabatier und besonders P. Schmidt, der erste Thessalonicherbrief. Berlin 1885.

bensstandes; wenn er aber ausdrücklich hervorhebt, dass er durch die gottesmächtige Wirkung seiner Verkündigung bei ihnen und die musterhafte Art, wie sie nach seinem, ja nach des Herrn Vorbilde das Wort unter viel Trübsal aufgenommen hätten, ihrer Erwählung gewiss geworden sei (1, 3—7), so will er durch diesen Hinweis auf den göttlichen Ursprung ihres Christenstandes sie ebenso zum Beharren in demselben stärken, wie der Hinweis auf die Weltberühmtheit ihrer Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum sie ermuntern soll, sich diesen guten Ruf zu bewahren (1, 8—10). Sodann aber wendet Paulus sich gegen die Verleumdungen, durch die man sie an dem Werk der Gottesboten unter ihnen irre zu machen gesucht hatte. Er erinnert daran, wie die bitteren Erfahrungen, die er eben in Philippi gemacht hatte, und die schweren Kämpfe, unter denen er bei ihnen seine Wirksamkeit begann, nicht geeignet waren, ihm Freudigkeit zu seiner Verkündigung zu geben, wenn er nicht eine Gottesbotschaft im göttlichen Auftrage zu bringen gehabt hätte (2, 1 f.). Dass es nicht ein Irrwahn gewesen sei, den er aus unlauteren Motiven und mit unrechten Mitteln gepredigt, dafür beruft er sich darauf, dass er sie nicht mit Schmeichelreden überlistet, nicht Gewinn oder Ehre von den Menschen gesucht, sondern in zärtlichster, aufopfernder Liebe ihnen das Evangelium gepredigt habe, während er sich mühselig mit seiner Hände Arbeit sein Brod erwarb (2, 3—9). Er ruft sie selbst und Gott zum Zeugen an, wie er auch nach ihrer Bekehrung in väterlicher Liebe unter ihnen gewirkt habe, und erinnert sie nochmals daran, wie sie sein Wort als Gottes Wort aufgenommen und die Wirksamkeit desselben erfahren hätten, indem es sie stark machte, die Feindschaft ihrer Volksgenossen ebenso standhaft zu erdulden, wie die Urgemeinde die der Juden (2, 10—16)[1]). Wenn er dann weiter schildert, wie er sich von Anfang an gesehnt habe, zu ihnen zurückzukehren, die er seine Freude und seinen Ruhmeskranz nennt, und nur durch die andauernde Feindschaft der Gegner daran verhindert sei (2, 17—20), wie es ihm keine Ruhe gelassen habe, bis er sich seines Gefährten entäussert habe und lieber allein geblieben sei, um sie durch ihn

[1]) Wenn er aber in diesem Zusammenhange auf die Juden als die eigentlichen Feinde Christi und seines Evangeliums hinweist (2, 15 f.), so deutet das unzweifelhaft darauf hin, dass von ihnen jene Verleumdungen ausgegangen waren, durch die sie sein Werk unter den Heiden zu stören suchten. Das ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, woraus man schon früher falsche Folgerungen über die Zeit des Briefes zog, geht weder auf die Zerstörung Jerusalems, woraus Baur auf die Unechtheit des Briefes schloss, noch auf allerlei unserem Briefe gleichzeitige Excesse der Prokuratorenwirthschaft in Judäa (W. Grimm, Stud. u. Krit. 1850, 4), geschweige denn auf das Edict des Claudius de pellendis Judaeis, worauf es neuerdings P. Schmidt bezog, sondern auf die steigende Verstockung des Volkes, in welcher sich das Zorngericht Gottes über Israel vollzog, wie v. Soden richtig erkannt hat.

zu stärken unter den Trübsalen, die er ihnen vorausgesagt (3, 1—5), so ist klar, dass dies gegen die Verleumdung gerichtet ist, als habe er sich durch feige Flucht den von ihm selbst nicht erwarteten Verfolgungen entzogen und sie gleichgültig in ihrem Elende gelassen. Ist er doch selbst in seinem jetzigen Aufenthaltsorte in gleicher Noth und Bedrängniss, in der ihn die guten Nachrichten, die Timotheus gebracht, wie neu belebt und zu brünstigem Dank gegen Gott entzündet haben, der mit dem steten Gebet verbunden ist, dass Gott ihn wieder zu ihnen führe und inzwischen sie selbst stärke und vollende auf die Wiederkunft des Herrn hin (3, 6 bis 13)[2]). Nur wie nachträglich schliesst sich daran die Erinnerung an die Weisungen, die er ihnen hinsichtlich der christlichen Lebensführung gegeben und die sich vorzugsweise auf die Reinerhaltung von den specifisch heidnischen Lastern der Unzucht und der Habsucht beziehen (4, 1 bis 8). Von der Bruderliebe brauchte er nicht zu reden und würde er nicht reden, wenn er nicht daran die Ermahnung knüpfen wollte, sich durch fleissige Arbeit die Mittel dazu zu verschaffen, statt durch Müssiggang und Bettelei dem Christenthum vor den Heiden Schande zu machen (4, 9—12). Die Art, wie er daran seine Belehrungen über die letzten Dinge anknüpft, zeigt unzweifelhaft, dass die unruhige Beschäftigung mit den eschatologischen Fragen und die dadurch genährte krankhafte Erregung es war, was Viele von einer geordneten Erwerbsthätigkeit abgelenkt hatte. Offenbar hatte Paulus, der selbst die Zukunft des Herrn so nahe erwartete, die Frage, was mit den etwa inzwischen Verstorbenen geschehen werde, nicht näher erörtert; und was er etwa von der Auferstehung bei der Parusie geredet, hatte bei der Antipathie des griechischen Geistes gerade gegen diese Vorstellung (vgl. Act. 17, 32) keinen rechten Anklang gefunden. Darum entwickelt er zunächst, wie in dem Glauben an die Auferstehung Christi und in seinem Worte[3]) es begründet sei, dass bei der Wiederkunft Christi die verstorbenen Glieder der Gemeinde zuerst auferweckt und so mit den Ueberlebenden ganz gleichgestellt werden würden, um vom Herrn zu seiner Herrlichkeit eingeführt zu werden (4,

[2]) Der feierliche Gebetswunsch, mit dem dieser erste Theil des Briefes schliesst, sowie die Anknüpfung des Folgenden mit λοιπὸν οὖν (4, 1) zeigen unzweifelhaft, dass derselbe, weit entfernt eine Einleitung zu sein, gerade die Hauptsache enthält, welche der Apostel den Thessalonichern zu sagen hat.

[3]) Dies Herrenwort ist allerdings nicht das vom Herrn über seine Parusie Gesagte im Allgemeinen, wie noch v. Soden annimmt, sondern das Matth. 24, 31 aufbehaltene; denn wenn bei der Wiederkunft des Herrn alle seine Erwählten um ihn versammelt werden sollen, so können die bereits Verstorbenen nicht ausgeschlossen, müssen vielmehr zuvor auferweckt werden. Indem Steck (Jahrb. für protest. Theol. 1883, 4) darin das Wort 4. Esr. 5, 41 f. zu finden meint, will er aus der Benutzung dieses Buches auf die Unechtheit unseres Briefes schliessen. Aber auch 5, 2 liegt doch offenbar eine Reminiscenz an Matth. 24, 43 vor.

13—18). Was aber die Frage wegen der Zeit der Parusie anlangt, die jedenfalls plötzlich und unvermuthet hereinbrechen wird, so begnügt er sich damit, zu einer ernsten Bereitung auf dieselbe zu ermahnen (5, 1—11). Auch in den allgemeinen Schlussermahnungen (5, 12—22) klingen noch vielfach die speziellen Verhältnisse an, auf die sich der Brief bezieht, wenn sie auch zweifellos über dieselben hinausgehen[4]). Nach einem volltönenden Segenswunsch, dessen Erfüllung er mit einem verdollmetschten Amen versiegelt, empfiehlt sich Paulus der Fürbitte der Leser (5, 23—25). Offenbar wurde der Brief den Gemeindevorstehern übergeben; denn an sie wendet sich der Apostel mit dem Auftrage, alle Brüder mit dem heiligen Kusse zu grüssen und beschwört sie, seinen Brief in vollzähliger Gemeindeversammlung vorzulesen, worauf der Schlusssegen folgt (5, 26 ff.). Diese Anordnung scheint noch darauf hinzudeuten, dass Paulus mit diesem Briefe seinen schriftlichen Verkehr mit den Gemeinden begann und darum noch für die Behandlung desselben Anweisung geben musste.

3. Als nach dem vereinzelt gebliebenen Vorgange von Schrader Baur in seinem Paulus (1845) den Brief für unecht erklärte, gab die herrschende exegetische Auffassung desselben einen gewissen Anlass dazu. Sah man in den drei ersten Kapiteln wirklich nur Herzensergiessungen und Rückblicke, so erschienen dieselben ebenso unmotivirt, wie die sie unterbrechende Judenpolemik (2, 14—16), und es mussten die kurzen Ermahnungen und gelegentlichen eschatologischen Belehrungen in Cap. 4. 5, dergleichen sonst wohl in den paulinischen Briefen nachgebracht werden, den eigentlichen Hauptzweck des Briefes bilden, dem es dann allerdings an einem ausreichenden Anlass und selbstständigen Inhalt zu fehlen schien. Hat man aber die geschichtliche Veranlassung des Briefes richtig bestimmt, so ist er ein höchst characteristisches Denkmal der Epoche, wo dem Apostel noch kein anderer Gegensatz gegenüber stand, als das ihn verlästernde und verfolgende, mit allen Mitteln seine Wirksamkeit unter den Heiden hindernde und untergrabende Judenthum, wie wir es aus der Darstellung der Apostelgeschichte von seiner macedonischen Mission kennen gelernt haben (§ 15). Das naturwahre Bild einer noch jungen, wegen der Be-

[4]) Vgl. besonders 5, 15—22. Sichtlich aber wird 5, 12 f. der Friede der Gemeinde von der gebührenden Hochachtung gegen die Gemeindevorsteher abhängig gemacht; die ἄτακτοι, die Paulus der Gemeinde zur Vermahnung empfiehlt, sind ohne Frage jene schwärmerischen Müssiggänger, die Kleinmüthigen und Schwachen aber, auf die insbesondere die Ermahnung zu steter Freude, Gebet und Dankbarkeit berechnet ist, die von der leidensvollen Lage der Gemeinde Niedergebeugten und ins Schwanken Gebrachten (5, 14 ff.). Dass man aber die prophetische Begeisterung nicht dämpfen und verachten, wohl aber prüfen solle (5, 19 ff.), versetzt uns unmittelbar in die durch eschatologische Weissagungen erregten Gemeindeversammlungen.

geisterung, mit der sie das Evangelium aufgenommen hat, viel bewunderten, aber von den Leidenserfahrungen niedergebeugten, von den eschatologischen Fragen tief erregten, und in der Auswirkung des christlichen Geistes im praktischen Leben noch zurückgebliebenen Christengemeinde, das aus dem Briefe uns entgegentritt, trägt in sich selbst die Gewähr seiner Echtheit; und ganz vergeblich hat Baur in ihm Züge nachzuweisen gesucht, welche dasselbe durchkreuzen und auf einen längeren Gemeindebestand hinweisen sollen. Seine Ansicht, dass der Brief durchweg von der Apostelgeschichte sich abhängig zeige, widerlegt sich von selbst dadurch, dass die Darstellung derselben vielfältig aus unserem Briefe ergänzt und berichtigt wird (§ 15, 4). Später (Theol. Jahrb. 1855, 2) hat Baur namentlich darauf Gewicht gelegt, dass der Brief den Corintherbriefen nachgebildet sei, obwohl dieselben nicht eine Parallelstelle darbieten, wie sie der Römer- und Galaterbrief untereinander zeigen, und manche Berührungspunkte mit ihnen durch die Natur der Sache gegeben sind[1]). Neben einzelnen sprachlichen Eigenheiten, wie sie jeder Brief zeigt und die nichts Widerpaulinisches enthalten, treten die auffallendsten Berührungen in Gedanken und Ausdrücken mit den anderen paulinischen Briefen und darunter auch namentlich mit den Corintherbriefen hervor, wie besonders P. Schmidt und v. Soden eingehend dargethan haben. Vor Allem aber fehlt es für die Annahme einer Erdichtung des Briefes, der nicht einmal in der Adresse die apostolische Autorität des Paulus hervorhebt, sondern ihn mit Silvanus und Timotheus zusammen nennt, an jeder greifbaren Zweckbestimmung[2]). Die Ermahnung endlich, den Brief vor versammelter Ge-

[1]) Beide sind an wesentlich heidenchristliche Gemeinden gerichtet, die vor den heidnischen Cardinallastern gewarnt werden müssen, denen es an Verständniss für die Lehre von der Auferstehung fehlt; beide Gemeinden sind bald hintereinander vorzugsweise aus den niederen Ständen gesammelt, weshalb Paulus in beiden auf Verpflegung durch die Gemeinde verzichtete; in beiden Briefen spricht sich Paulus naturgemäfs ähnlich über die Art seiner Wirksamkeit und ihre Erfolge, über seine Liebe zu ihnen und seine Sehnsucht nach ihnen aus, in beiden kommen die persönlichen Verdächtigungen, die er hier von Juden, dort von Judenchristen erfuhr, vielfach auf dieselben Punkte zurück. Anderes, wie der wiederholte Wunsch, zu ihnen zurückzukehren, hier und seine geänderten Reisepläne dort, die Sendung des Timotheus hier und die des Titus dort, seine Unruhe über den Stand der Gemeinde hier und über den Eindruck seines Briefes dort, wird nur künstlich in eine tendentiöse Parallele gebracht.

[2]) Dieselbe könnte nur in den eschatologischen Erörterungen oder, da 5, 1—11 nur praktische Ermahnungen im Blick auf die ihrer Zeit nach ungewisse Parusie enthält, nur in 4, 13—18 liegen, obwohl doch auch hier nur die gemeinchristlichen eschatologischen Erwartungen reproducirt werden. Aber gerade dieser Abschnitt setzt nicht voraus, dass bereits eine ganze christliche Generation hinweggestorben war, in welchem Falle man sich doch längst mit dem Gedanken vertraut gemacht haben musste, dass Viele die Parusie nicht erleben würden, sondern dass die Gemeinde durch die ersten Todesfälle in ihr beunruhigt war. Auch konnte unmöglich ein später Schreibender dem Apostel die Er-

meinde vorzulesen (5, 27), begreift sich wohl bei einem ersten Briefe des Apostels, würde aber, von der offiziellen kirchlichen Lesung genommen, den Brief in das Ende des zweiten Jahrhunderts versetzen, wo ihn doch Niemand geschrieben sein lässt.

Seit Grimm und Lipsius (Stud. u. Krit. 1850, 4. 1854, 4) den Brief gegen Baur, dem Volkmar folgte, vertheidigt haben und auch Hilgenfeld seine Echtheit beständig gegen ihn aufrecht erhalten hat, gilt dieselbe in der neueren kritischen Schule als ausgemacht (vgl. Weisse, Hausrath, Pfleiderer, Holtzmann in Schenkels Bibellex. V. 1875, Immer), und nur noch Holsten sucht (Jahrb. f. protest. Theol. 1877, 4) in der Trilogie 1, 3 Unionspaulinismus (vgl. noch Steck. Nr. 2, not. 3). Noch neuerdings (1885) ist seine Echtheit von P. Schmidt und v. Soden eingehend vertheidigt worden. Vergeblich aber bemühen sich dieselben, den Gedanken abzuwehren, dass wir in ihm noch eine unentwickeltere Gestalt der paulinischen Lehre finden. So gewiss schon hier das Christenthum als die göttliche Gnadenanstalt erscheint, in welcher durch das Evangelium in den Erwählten der Glaube gewirkt und dieselben durch die vom Geiste Gottes gewirkte Heiligung auf die Errettung bei der Parusie bereitet werden, so fehlt es doch an allen lehrhaften Vermittlungen dieser Heilsthatsachen. So gewiss Christus als der göttliche Herr erscheint, von dem alles Heil nicht anders wie von Gott selbst herkommt, so fehlt es doch an allen näheren Aussagen über die Person Christi, über die Heilsbedeutung seines Todes für uns (5, 10), über die Gestalt der letzten Heilsvollendung, die er bei der Parusie bringt. Von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen, sein Heil zu schaffen, und von dem Sitz der Sünde im Fleische, von der Rechtfertigung aus Gnaden und von der Lebensgemeinschaft mit Christo, die durch seinen Geist vermittelt wird, von der Stellung des Christen zum Gesetz und von den tiefsinnigen Betrachtungen des Apostels über das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, ist hier mit keinem Worte die Rede, während doch die Art, wie gerade die Juden sich zwischen ihn und seine Heidenchristen drängten, dazu Anlass genug bot. Hält man also diesen Brief für echt, so ist die Annahme, dass Paulus von vorn herein sein ganzes Lehrsystem im Wesentlichen fertig in sich getragen habe, schlechthin ausgeschlossen. Wer Alles, was sich als paulinisch giebt, an den grossen Lehr- und Streitbriefen misst, der kann diesen Brief consequenter Weise nicht für echt halten.

4. Wir wissen nicht, wie lange Zeit seit dem ersten Briefe des Apostels verstrichen war, als Paulus abermals Nachrichten aus Thessalonich bekam, die ihn veranlassten, einen zweiten zu schreiben. Da aber Silvanus und Timotheus noch bei ihm waren (2. Thess. 1, 1), so wird er noch in Corinth gewesen sein; und 3, 2 deutet doch so bestimmt auf eine feindliche Bedrohung von entscheidender Bedeutung hin, dass man am

---

wartung in den Mund legen, dass er noch die Parusie erleben werde (4, 15), nachdem die Thatsache längst feststand, dass er zu denen gehörte, die vorher dahingestorben waren.

natürlichsten an die Klage der Juden beim Prokonsul denkt (Act. 18, 12 ff.). Die Gemeinde war im Glauben und in der Liebe in erfreulicher Weise fortgeschritten, hatte auch ihre Geduld in den Verfolgungen rühmlichst bewährt (2. Thess. 1, 3 f.); allein der Druck der Trübsal, unter welcher sie litt, beugte sie immer aufs Neue nieder. Daher muss der Apostel sie daran erinnern, dass gerade die Steigerung des Conflicts mit ihren Feinden das nahende gerechte Gericht Gottes verbürge, das ihnen Erledigung von aller Trübsal bringen werde (1, 5 ff.), wenn ihr himmlischer Herr zum Gerichte über die Heiden und alle Feinde des Evangeliums (1, 7 ff.) und zur Verherrlichung in seinen Gläubigen wiederkomme, an welcher Theil zu nehmen er für sie erfleht (1, 10—12). Andrerseits hatte gerade der Druck der Verfolgung die Hoffnung auf die Nähe der Parusie in krankhafter Weise gesteigert. Es waren Propheten in der Gemeinde aufgetreten, welche das unmittelbare Bevorstehen des grossen Herrentages verkündigten und sich dafür auf Worte, die Paulus geredet oder gar auf Briefe, die er geschrieben haben sollte, beriefen (2, 1 f.), so dass sie der Apostel daran erinnern muss, wie er ihnen vorhergesagt, dass der Wiederkunft Christi die höchste Steigerung der Gottwidrigkeit in einer Person vorhergehen müsse, von der sie wüssten, was sie noch aufhalte (2, 3—7). Um aber etwaiger neuer Beunruhigung durch diese Aussicht zuvorzukommen, hebt er hervor, dass die Erscheinung Christi dem Auftreten seines Widersachers unmittelbar ein Ende machen werde, dessen Erscheinung nur den Zweck habe, die Ungläubigen durch seine Verführung zum Gerichte reif zu machen (2, 8—12). Sie dagegen seien zur Errettung und zur Herrlichkeit bestimmt, wenn sie nur bei dem blieben, was er ihnen mündlich und schriftlich überliefert habe, wozu er ihnen Trost und Stärkung vom Herrn wünscht (2, 13—17). Sodann empfiehlt er sich ihrer Fürbitte in den ihm drohenden Gefahren und spricht nochmals das volle Vertrauen aus, dass sie seinen Ermahnungen treu bleiben werden, wozu er ihnen den Beistand des Herrn wünscht (3, 1—5). Aber nicht zu allen Einzelnen konnte er jenes Vertrauen hegen. Die krankhafte Aufregung derer, welche ihr bürgerliches Gewerbe verliessen, war durch die gesteigerte Erwartung der Parusie nur noch erhöht worden, und sie waren trotz der Ermahnungen des ersten Briefes nicht zu ihrer Berufsarbeit zurückgekehrt (3, 6—12). So blieb dem Apostel nichts übrig, als die Gemeinde anzuweisen, dass sie sich von jedem Umgange mit diesen Ungehorsamen zurückziehen solle, um sie durch Beschämung zur Umkehr zu bringen, womit freilich brüderliche Vermahnung nach wie vor nicht ausgeschlossen sein solle (3, 13—16). Um aber jedem Missbrauch, den man mit angeblichen Briefen von ihm getrieben hatte (2, 2), zuvorzukommen, hat er sich hier zum

ersten Male genöthigt gesehen, seinen Brief durch eine eigenhändige Nachschrift zu beglaubigen (3, 17 f., vgl. § 16, 3)[1].

5. Den Bedenken gegen die Echtheit unseres Briefes, welche zuerst Chr. Schmidt in seiner Einleitung (1804) geltend gemacht hatte, war Anfangs de Wette in den früheren Auflagen seiner Einleitung beigetreten; doch hat er sie nach den eingehenden Widerlegungen von Guericke (in s. Beiträgen) und Reiche (authentia poster. ad Thess. epist. Gött. 1829) zurückgenommen. Eine tiefer dringende Bestreitung des Briefes brachte erst wieder Kern (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1839, 2); aber während man früher in 2, 2. 3, 17 einen Versuch, den ersten Brief zu verdächtigen, gesehen hatte, fand er vielmehr im zweiten eine gesuchte Nachbildung desselben. Schon er hat im Wesentlichen Alles, was man von angeblich unpaulinischen Wörtern und Wendungen (wie das εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν und das häufige κύριος statt θεός), von ungeschickten Steigerungen des ersten Briefes und anderen Verdachtsgründen, die sich bei unbefangener Exegese von selbst erledigen, noch heute gegen ihn anführt, zusammengestellt (vgl. gegen ihn Pelt in d. Theolog. Mitarbeiten. 1874, 2). Hauptsächlich an ihn knüpfte Baur in s. Paulus (1845) an, indem er nur noch stärker betonte, dass die eschatologische Stelle des Cap. 2 in umfassenderem Mafse jüdische Zeitvorstellungen aufgenommen habe, als es bei Paulus der Fall sei, und der noch ganz unbefangenen Erwartung der Nähe der Parusie in 1. Cor. 15 widerspreche (vgl. dagegen Grimm, Stud. u. Krit. 1850, 4). Später (Theolog. Jahrb. 1855, 2) fand er auch in unserem Briefe vielmehr eine Nachbildung der Corintherbriefe, und liess, an die Ansicht von Grotius und Ewald anknüpfend (Nr. 4. not. 1), unseren ersten Brief von einem späteren Standpunkte aus ihm nachgebildet sein. Hilgenfeld musste, weil er den ersten für echt hielt, natürlich umgekehrt den zweiten theils für eine Nachbildung, theils für die Antithese des ersten erklären, und findet 2, 15. 3, 6 eine Betonung der mündlichen und schriftlichen apostolischen Ueberlieferung, wie sie nur dem 2. Jahrhundert angehören könne. Trotz der augenfälligen Schwäche dieser Anzweiflungen, die

[1] Nach dem Vorgange von Grotius hatte zuerst Ewald in den Jahrb. f. bibl. Wissensch. (3. 1851) und nach ihm besonders Laurent (Theol. Stud. u. Krit. 1864, 3) nachzuweisen versucht, dass der sogenannte zweite Brief an die Thessalonicher zuerst geschrieben sei, wohl gar schon in Beroea. Allein im ersten Briefe redet Paulus zu einer neubegründeten Gemeinde, hier rühmt er nur noch ihre weitere Entwicklung; dort spricht er ganz unbefangen von der Nähe der Parusie, hier hält er es bereits für nöthig, ein Missverständniss dieser Erwartung abzuwehren; der Warnung vor unordentlichem Leben folgt hier bereits die Strafverfügung gegen die ihr ungehorsam Gebliebenen. Offenbar setzt 2, 15 voraus, dass die Gemeinde bereits schriftliche Belehrungen empfangen hat, und 2, 1 weist auf 1. Thess. 4, 17 zurück.

sich schon in ihrem Schwanken über das Verhältniss zum ersten Briefe zeigt, ist in der neueren kritischen Schule die Verwerfung des zweiten Briefes fast ebenso allgemein geworden, wie die Anerkennung des ersten. Nur P. Schmidt hat (Excurs zu s. ersten Thessalonicherbrief. 1885) ausdrücklich zugestanden, dass, abgesehen von der eschatologischen Stelle des Cap. 2 und vereinzelten Interpolationen, nichts hindere, in unserem Briefe einen auf Grund neuerer Nachrichten geschriebenen kürzeren Paulusbrief zu sehen[1]). Es kann sich also immer nur um die Frage handeln, ob die apokalyptische Combination des Cap. 2, welche wie alle derartigen an die vorliegenden Zeitverhältnisse anknüpft, uns in die nachpaulinische Zeit versetzt oder sich aus den Verhältnissen der Zeit, in welcher unser Brief geschrieben sein müsste, wenn er echt ist, erklären lässt.

6. Schon bei der Bestreitung Kern's lag doch das eigentliche Hauptmotiv in der Voraussetzung, dass die apokalyptische Anschauung unseres Briefes dieselbe sei, wie die der Johannes-Apokalypse. Der gangbaren Auffassung der letzteren entsprechend sah man in dem Antichrist den Kaiser Nero, von welchem die Sage ging, dass er nicht todt sei, sondern aus dem Orient wiederkehren werde. Der Aufhaltende ist dann der Kaiser Vespasian mit seinem Sohne Titus, der Abfall die greuelvolle Verruchtheit, die im jüdischen Kriege hervorgebrochen sei. Ein Pauliner aus den Jahren 68—70 sollte dann, von dem Bilde seiner Gegenwart ergriffen, dieses apokalyptische Gemälde gezeichnet haben. Noch bestimmter meinte Baur hiernach die Situation unseres Briefes fixiren zu können. Nach Tacit. hist. 2, 8 war nach der Ermordung Galba's wirklich in Achaja und Asien das Gerücht verbreitet, dass der wiederkehrende Nero im Anzuge sei. Nun habe sich dasselbe gar bald als irrig erwiesen und der Verfasser, um vor ähnlichen Täuschungen zu warnen, darauf hingewiesen, dass erst Vespasian gestürzt werden und der grosse Abfall kommen müsse, indem die ganze Welt den wiederkehrenden Nero abgöttisch verehre[1]). Eine ganz

[1]) Die angeblich unvermittelten Widersprüche, die er noch in Cap. 2 mit den eschatologischen Erörterungen des ersten Briefes findet, erledigen sich leicht genug. Denn dass der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommt (1. Thess. 5, 2), schliesst ja keineswegs aus, dass ihm das Auftreten des Antichrist unmittelbar vorhergeht, dessen Erhebung aus dem grossen Abfall ebenso unberechenbar ist, wie jener; und dass der Apostel noch die Parusie zu erleben hofft (1. Thess. 4, 17), ebensowenig die Abwehr der Vorstellung, als ob diese bereits unmittelbar bevorstehe. Die Verführung der Ungläubigen aber durch den Antichrist (2. Thess. 2, 10 f.) schliesst doch sicher nicht aus, dass sie in Ruhe und Sicherheit dahinleben (1. Thess. 5, 3) und nichts ahnen von dem Verderben, welches das nahende Gericht ihnen bringt.

[1]) Allein nach 2, 2 f. ist man ja so wenig geneigt gewesen, in irgend einer geschichtlichen Erscheinung den Antichrist zu sehen, dass man sich vielmehr über die Nähe der Parusie deswegen getäuscht hat, weil man ganz vergessen zu haben scheint, dass ihr erst diese höchste Steigerung der Christusfeindschaft vor-

andere Deutung der apokalyptischen Combination unseres Briefes versuchte Hilgenfeld, indem er in der ἀποστασία den Abfall in einer schweren Verfolgungszeit sah und so auf die Zeit Trajan's geführt wurde. Allein so sehr er sich auch bemüht, in den Verfolgungen unseres Briefes die Spuren dieser Zeit nachzuweisen, so weist doch ausser dem Wort διωγμοί (vgl. Röm. 8, 35. 2. Cor. 12, 10) nichts über die Drangsale des ersten Briefes hinaus; und wie zu der gesteigerten Erwartung der Parusie erst das Erscheinen des Elxaibuchs Anlass gegeben haben soll, ist doch nicht abzusehen. Vor allem aber bezieht er das μυστήριον τῆς ἀνομίας auf den aufkeimenden Gnosticismus, den er in völlig unvollziehbarer Weise mit dem wiederkehrenden Nero als antichristliche Macht zusammenschweisst; und dass das die Christenheit verfolgende Imperium unter Trajan die Entwicklung der antichristlichen Macht zu ihrer höchsten Spitze noch aufhalten soll, ist doch ein ganz widersinniger Gedanke[2]). Mit Recht hat sich P. Schmidt gegen diese Deutung des Briefes auf die trajanische Zeit erklärt; aber wenn er nun mit Volkmar, Holtzmann u. A. einfach zu der Kern'schen Deutung zurückkehren will, so hat er doch nicht vermocht, dieselbe besser als ihr Urheber zu rechtfertigen und sie wirklich exegetisch durchzuführen. Die angeblichen Anlehnungen des Briefes an die Apokalypse beruhen aber lediglich auf den ihm mit dem gesammten Urchristenthum gemeinsamen eschatologischen Erwartungen.

7. Die geschichtliche Deutung des Briefes kann nur davon ausgehen, was seit der patristischen Zeit anerkannt ist und selbst bei den widersprechendsten Auffassungen festgehalten wird, dass das, was die Entwicklung der antichristlichen Macht noch hemmt (τὸ κατέχον), der Bestand der römischen Rechtsordnung ist, zumal als Repräsentant derselben 2, 7 eine Person (ὁ κατέχων) genannt wird, was nur auf den römischen Kaiser gehen kann[1]). Dann aber haben wir hier eine apokalyptische Combina-

---

hergehen müsse. Ueberhaupt aber deutet in der Schilderung des ἄνομος, der mit seinen Lügenwundern die Welt verführt (2, 8 f.), durchaus nichts auf die Gestalt eines Weltherrschers, zumal garnicht einmal 2, 4 von seiner Apotheose, sondern von seiner gotteslästerlichen Selbstüberhebung die Rede ist. Ganz unbegreiflich bleibt aber, wie die Erscheinung des wiederkehrenden Nero aus einer ἀποστασία oder ἀνομία hervorgehen soll, die im Geheimen schon gegenwärtig wirksam ist (2, 3. 6 f.), da weder die Greuel des jüdischen Krieges die Wiederkunft Neros herbeiführen, noch die Cäsarenvergötterung, und da nicht abzusehen ist, wodurch Vespasian und Titus die Entwicklung der gottfeindlichen Mächte zu ihrer letzten Personification hemmen sollen.

[2]) Daher suchte neuerdings Bahnsen die ganze apokalyptische Combination unseres Briefes in derselben Zeitlage dahin umzudeuten, dass der Antichrist der Gnosticismus und sein κατέχων der Episcopat sei (Jahrb. für protest. Theol. 1880, 4).

[1]) Freilich war es eine leere Spielerei, wenn Hitzig, Hausrath, Döllinger, Renan u. A. dabei an den Kaiser Claudius (qui claudit) dachten (vgl. Märker,

tion aus älterer Zeit, als die der Johannesapokalypse, in welcher in Folge der neronischen Greuel das römische Imperium selbst als der Träger der antichristlichen Macht erscheint. Damit hängt es zusammen, dass dort die letzte Incarnation dieser Macht als ein Weltherrscher erscheint, und neben ihm die zu seiner Anbetung verführende Macht als das zweite Thier, die Pseudoprophetie, während hier noch der Mensch der Gesetzlosigkeit (der *ἄνομος* schlechthin) durch seine vom Satan ihm verliehenen Zeichen und Wunder zugleich als der falsche Prophet charakterisirt ist. Da nun dieser aus der *ἀποστασία* hervorgehen soll, und diese weder auf dem Gebiete des Christenthums gesucht werden kann, in welchem unsere Briefe noch keinerlei Gegensätze kennen, noch auf dem Gebiete des Heidenthums, das ja Gott garnicht kennt und verehrt (1, 8), so kann der Abfall nur auf dem Gebiete des Judenthums stattfinden, dessen Feindschaft gegen den Messias und das Evangelium immer mehr zu völligem Abfall von Gott führt (vgl. Hebr. 3, 12). Der Antichrist aber, in dem dieser Abfall gipfelt, kann nur das lügenhafte Gegenbild des wahren Messias, der Pseudomessias sein[2]). Diese Combination, die direct an Matth. 24, 24 anknüpft und nur die Mehrheit der *ψευδόχριστοι* und *ψευδοπροφῆται* in einer Personification gipfeln lässt, erklärt sich unmittelbar aus der Stellung, die wir Paulus im ersten Briefe zum Judenthum einnehmen sahen. In dem gott- und christusfeindlichen Judenthum, das dem Apostel überall in dieser Zeit hemmend und sein Werk verstörend entgegengetreten war (1. Thess. 2, 14—16. 18), ist bereits, wenn auch noch im Geheimen, die *ἀνομία* wirksam (2. Thess. 2, 7). Was die volle Entfaltung dieser antichristlichen Macht noch aufhielt, war die römische Rechtsordnung, die nach seinen bisherigen Erfahrungen den Apostel allein noch vor den Angriffen des jüdischen Fanatismus schützte. Erst wenn der definitive Ab-

---

Einige dunkle Umstände im Leben des Paulus. Gütersloh 1871), da hier nicht eine bestimmte Person, sondern nur der Träger des römischen Imperiums als solcher in Betracht kommt.

[2]) Wenn dagegen immer wieder eingewandt wird, dass die Selbstapotheose 2, 4 mit dem Begriff des Pseudomessias im Widerspruch stehe, so übersieht man ganz, dass schon gegen Christus als Merkmal seines Pseudomessiasthums dieselbe gotteslästerliche Selbstüberhebung von dem ungläubigen Judenthum geltend gemacht ist. Da in seinem Messias Jehovah selbst zu seinem Volke kommt, so kann der Pseudomessias nur daran erkannt werden, dass er sich selbst zu Gott macht; und da 2, 4 nur an den Tempel zu Jerusalem gedacht werden kann, so muss es der jüdische Pseudomessias sein, der durch sein Auftreten in demselben sich als den bei seinem Volke erschienenen Jehova proklamirt. Dass aber der Abfall als Abfall zur *ἀνομία* erscheint, schliesst so wenig die Erscheinung desselben auf dem Gebiete des Judenthums aus, dass vielmehr nur auf ihm die Lossagung von Gott und seinem Gesetz als der Gipfelpunkt aller Sünde beurtheilt, und der angebliche Gesetzeseifer der Juden in ihrer Feindschaft gegen Christum und sein Evangelium als thatsächliche *ἀνομία* gefasst werden kann.

fall des ungläubigen Judenthums in dem Pseudomessias gipfelte und dieser, mit satanischen Kräften ausgerüstet, das Bollwerk der römischen Rechtsordnung im letzten jüdischen Revolutionskampf niederwarf, war dem Antichristenthum auch zur völligen Vernichtung des Christenthums Bahn gemacht, wenn nicht eben dann die Wiederkehr des wahren Messias diesem seinem Zerrbilde sofort das Ende bereitete. Auch von den Kämpfen, durch welche hindurch die Johannesapokalypse diese letzte Katastrophe sich vollziehen lässt, ist in unserem Briefe so wenig eine Spur zu sehen, wie von der Hoffnung auf die Errichtung eines irdischen Messiasreichs, welche dort eben damit zusammenhängt, dass die in einem Weltherrscher concentrirte antichristliche Macht von dem wiederkehrenden Messias überwunden wird. Der Herr Jesus vertilgt den ἄνομος mit dem Hauch seines Mundes (2, 8) und führt die Seinen, die er nach Matth. 24, 31 um sich sammelt (2, 1, vgl. 1. Thess. 4, 15), unmittelbar in das vollendete Gottesreich (2. Thess. 1, 5), wo sie der himmlischen Herrlichkeit Christi theilhaftig werden (2, 14). So beweist die eschatologische Anschauung unseres Briefes nicht nur nicht gegen die Echtheit unseres Briefes, sie ist vielmehr nur von ihr aus verständlich[3]).

§ 18. Der Galaterbrief.

1. Nach kurzem Aufenthalt in Antiochien (§ 15, 7) brach Paulus auf nach Galatien und Phrygien, um die dortigen Gemeinden zu stärken (Act. 18, 23) und seinem in Jerusalem gegebenen Versprechen gemäfs in ihnen für die Armen in Jerusalem zu collectiren (Gal. 2, 10, vgl. 1. Cor. 16, 1)[1]).

---

[3]) Man macht zwar gegen diese Auffassung geltend, dass Paulus nach Röm. 11, 25 f. auf eine Gesammtbekehrung Israels hoffte, und darum nicht den Antichrist aus dem abtrünnigen Judenthum hervorgehend und als Pseudomessias gedacht haben kann. Aber man übersieht, dass diese apokalyptischen Combinationen, durch die man sich die Zeichen der Zeit deutete, überall durch die geschichtliche Constellation bedingt waren und darum mit ihr wechseln mussten (Vgl. § 22, 7. not. 2.). Eben darum ist die unseres Briefes ein Erzeugniss wie ein Zeugniss der Periode, in welcher die Spannung zwischen dem Apostel und dem ungläubigen Judenthum, das ihm als sein einziger Feind gegenüberstand, den höchsten Grad erreicht hatte. Als sich später gezeigt hatte, dass dies Judenthum nicht vermochte, das Werk Christi in der Heidenwelt zu zerstören, als viel schwerere Kämpfe ihm durch das Judenthum in der Christenheit selbst bereitet wurden, da konnte er in dem ungläubigen Judenthum als solchem nicht mehr die specifisch antichristliche Macht sehen, und es gehört zu den charakteristischsten Zügen der Epoche, welcher der Römerbrief angehört, dass er zu der urapostolischen Hoffnung einer Gesammtbekehrung Israels zurückgekehrt ist. Zu der obigen Deutung, der auch Mangold und Schenkel beipflichten, vgl.: Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger bearbeitet von Ed. Böhmer (Jahrb. für deutsche Theol. 1859, 3) und B. Weiss, Apokalyptische Studien. 2 (Stud. u. Krit. 1869, 1).

[1]) Es scheint sich hienach das Evangelium von den paulinischen Gemeinden

Schon bei diesem Besuche fand Paulus die Dinge in Galatien keineswegs nach Wunsch. Es hatte ohne Zweifel inzwischen eine judaistische Bearbeitung der Gemeinden stattgefunden, welche den Heidenchristen daselbst die Nothwendigkeit, sich beschneiden zu lassen (Gal. 6, 12), insinuiren wollte unter dem Vorwande, dass sie ebenbürtige Mitglieder der Messiasgemeinde nur sein (4, 17) und des vollen messianischen Heils nur theilhaftig werden könnten, wenn sie sich auf diese Weise dem auserwählten Volke, zu dem der Messias gekommen, einverleibten. Man hatte sich freilich gehütet, die volle Consequenz davon zu ziehen und ihnen sofort das ganze Gesetz aufzuerlegen; denn Paulus hatte schon damals, um die ganze Bedeutung dieses Schrittes ihnen erst klar zu machen, feierlich erklären müssen, dass jeder, der sich beschneiden lasse, sich damit zur Erfüllung des ganzen Gesetzes verpflichte (5, 3). Im Uebrigen aber hatte er sich nicht auf lange Discussionen eingelassen, sondern kurz und bündig das Anathema über Alle gesprochen, die ihnen ein anderes Evangelium verkündigten als er (1, 9), d. h. das volle Heil von irgend etwas Anderem als dem Glauben abhängig machten (vgl. 4, 16. 20). Sichtlich war er mit der Hoffnung abgereist, seinen Zweck erreicht und die Galater gegen die judaistische Verführung neu befestigt zu haben.

Dass die judaistische Agitation von Judäa oder Jerusalem her in die Gemeinde hineingetragen war, wie man gewöhnlich annimmt, darauf führt auch nicht die leiseste Andeutung; innerhalb der paulinischen Gemeinden aber war das jüdische Element jedenfalls zu unbedeutend, um sich mit solchen Ansprüchen der ungeheuren Majorität der Gemeinden aufdringen zu können. Nur daraus, dass von Alters her in Galatien neben den paulinischen auch judenchristliche Gemeindebildungen bestanden (§ 15, 2), erklärt sich, weshalb gerade hier aufs Neue die Frage auftauchte, wie der Zwiespalt zwischen den beiden so ganz verschiedenen Formen des gesetzesfreien und gesetzestreuen Christenthums gelöst werden sollte. Es mag dahingestellt bleiben, wieviel man hier in der Diaspora von den Beschlüssen in Jerusalem (§ 14, 4) wusste, und wie weit man sich durch sie gebunden glaubte, da ja auch in Judäa die Partei der pharisäisch gesinnten Eiferer sich nicht an jene Beschlüsse, die von ihrem Standpunkte aus nur als unberechtigte Concessionen erscheinen konnten, gebunden erachtete und nach wie vor den Uebertritt der Gläubigen aus den Heiden zum Judenthum forderte. Jedenfalls waren die, welche hier

---

Galatiens inzwischen nach Phrygien hin verbreitet zu haben, wo er selbst noch nicht gepredigt hatte (Act. 16, 6, vgl. § 15, 2); doch kann er auch diesmal nur den nordöstlichen Theil Phrygiens durchzogen haben, den der durch Phrygien ziehende Bergrücken von dem südwestlichen schied, da er nach Col. 2, 1 die Gemeinden in letzterem Theile nicht von Angesicht kannte. Der Besuch der galatischen Gemeinden aber wird Gal. 4, 13 ausdrücklich vorausgesetzt, weil Paulus seinen Aufenthalt, bei welchem er zuerst dort das Evangelium predigte, als einen früheren bezeichnet, wie umgekehrt Act. 18, 23 trotz 16, 6 die Existenz christlicher Gemeinden in Galatien und Phrygien vorausgesetzt wird.

diese Forderung erhoben, in die paulinischen Gemeinden erst eingedrungen, da Paulus sie stets bestimmt von den angeredeten Gliedern derselben unterscheidet (1, 7. 4, 17. 5, 10. 12)[2]).

2. Die Reise des Apostels ging seinem früher gegebenen Versprechen gemäss (Act. 18, 21) nach Ephesus (19, 1). Er kann dort aber noch nicht lange gewesen sein, als neue Nachrichten aus Galatien ihm die traurige Kunde brachten, dass die Hoffnungen, mit denen er die dortigen Gemeinden verlassen hatte, schwer getäuscht seien. Man hatte sich durch menschliche Ueberredungskünste von der Wahrheit abbringen lassen (Gal. 5, 7 f.), man hatte sich wirklich von dem gesetzesfreien paulinischen Evangelium zu der neuen Gesetzeslehre abgewandt (1, 6). Schon waren die jüdischen Festfeiern eingeführt (4, 9 f.); und wenn auch nichts dafür spricht, dass man den letzten entscheidenden Schritt schon gethan hatte (5, 2), so fehlte doch sichtlich wenig mehr, dass man die Beschneidung annahm. Wohl scheint ein Theil der Gemeinde an der christlichen Freiheit festgehalten, aber durch hochmüthiges und schroffes Auftreten gegen die verirrten Brüder die Verwirrung nur noch vermehrt zu haben (5, 15. 5, 26—6, 3). Der Apostel war bestürzt, wie ein Zauber schien es der Gemeinde angethan zu sein (1, 6. 3, 1), und in der That entsteht die Frage, was diesen plötzlichen Umschwung herbeigeführt hatte. Aber auch hier weist doch keine Andeutung des Briefes darauf hin, dass es jetzt wenigstens Sendlinge aus Jerusalem waren, welche durch die Autorität irgend eines grossen Namens die Gemeinde verzaubert hatten[1]). Vielmehr liegt die Erklärung einfach darin, dass die

---

[2]) A. H. Franke (Stud. u. Krit. 1883, 1) führt die erste Verwirrung der Gemeinde auf ein eklektisches, mehr theosophisch gerichtetes Judenchristenthum in Kleinasien selbst zurück, das doch ganz unnachweislich ist (vgl. dagegen Hilgenfeld in s. Zeitschr. 1884 und Mangold). Dass man in der Diaspora bei dem unumgänglichen Verkehr mit den Unbeschnittenen sich von vorn herein nicht so streng an alle gesetzlichen Vorschriften band (Gal. 6, 13) und sie darum auch nicht den Heidenchristen auferlegte (5, 3), soweit letzteres nicht etwa aus Politik nur zunächst unterblieb, ist ja begreiflich genug; ebenso, dass man zuerst hauptsächlich die jüdische Fest- und Cultusordnung einzuführen suchte (4, 10), welche sich ohnehin den jungen Heidenchristen als Ersatz ihres heidnischen Cultus, den ihnen das paulinische Gemeindeleben nicht bot, empfahl. Die frühere Bestreitung der Thatsache, dass Paulus bereits bei seinem Besuche in Galatien die Gemeinden durch judenchristliche Agitation in Unruhe versetzt fand, wie sie Eichhorn, Neander, de Wette, Bleek versuchten, kann wohl als aufgegeben gelten.

[1]) Dies will Franke der hergebrachten Anschauung concediren; allein wenn eine so ganz bestimmte Thatsache den Umschwung herbeigeführt hätte, so würde doch Paulus irgendwie diese Ursache angedeutet haben, die denselben nur zu leicht erklärte. Es sind doch sichtlich dieselben *τινές*, welche die Gemeinde gegenwärtig verwirren und gegen die er schon bei seinem Besuche das Anathema geschleudert hatte (1, 6. 9), die sie jetzt umwarben und mit denen er schon damals bei seinem Werben um sie rang (4, 17 f.). Wie könnte Paulus sagen *τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν*; (3, 1), wenn es wirklich ganz bestimmte Eindringlinge waren, die es gethan; und dass 5, 10 auf irgend einen grossen Ungenannten anspielt, in dessen

Frage, welche bisher von den Judenchristen Galatiens nur als eine selbstverständliche Consequenz des von den Heidenchristen angenommenen Glaubens an den Messias Israels behandelt war, durch das energische Einschreiten des Paulus erst zu einer Parteifrage geworden war, in der man gegen seine Autorität die Autorität der Urapostel ausspielen musste. Es ist zwar eine durchaus willkürliche Annahme, dass man alle von Paulus Gal. 1 u. 2 erörterten Verhältnisse den Galatern in einem falschen Lichte dargestellt hatte, da derselbe nirgends eine unrichtige Auffassung derselben abwehrt. Aber es lag ja für die Judaisten so nahe, sich auf die Urapostel, die doch ihrerseits treu am Gesetze festhielten und an der Bekehrung Israels arbeiteten, dafür zu berufen, dass der Messias zunächst gekommen sei, um dem auserwählten Volke das verheissene Heil zu bringen, woraus sich von selbst zu ergeben schien, dass Alle, welche, wie sie, an der Heilsvollendung theilnehmen wollten, gesetzestreue Juden werden müssten, wie sie es waren. Wenn sich Paulus dem gegenüber auf sein Evangelium berief, das den Heiden die freie Gnade Gottes anbot, ohne ihnen Gesetz und Beschneidung aufzuerlegen, so schien doch er, der später Bekehrte und später zum Apostel Berufene, nur durch sie das Evangelium und den Auftrag zu seiner Verkündigung überkommen haben zu können (1, 1. 11 f.), und vielmehr sein Evangelium eine Verkehrung des urapostolischen Evangeliums von Christo zu sein, das von keiner Aufhebung des alten Gottesgesetzes wusste, nicht das ihre (1, 7). Im besten Falle stand hier Ansicht gegen Ansicht, und was hatten die Galater eigentlich für einen Grund gehabt, von der so bereitwillig eingeschlagenen Bahn, auf der sie sich erst die vollen Verheissungen des Evangeliums ganz sichern wollten, durch sein schroffes Auftreten und sein leidenschaftliches Eifern für sein Evangelium sich abbringen zu lassen? Offenbar hatte man diese Art seines Auftretens sehr zu seinen Ungunsten gedeutet, und, wenn dasselbe auch momentan einen Eindruck gemacht hatte, so konnte sich doch in der Erinnerung derselbe leicht genug in sein Gegentheil verkehren (4, 16. 20). Ohnehin meinte man sich darauf berufen zu können, dass auch Paulus selbst gar nicht ein principieller Gegner der Beschneidung sei, die er doch unter Umständen auch fordere[2]), und dass es wohl nur Menschengefälligkeit sei,

---

Autorität die Verführer handelten, wird doch rein eingetragen. Dass man die Jerusalemiten erst zu Hülfe gerufen, erlaubt schon das ταχέως 1, 6 nicht, sie müssten gerade zufällig in dem gelegenen Momente gekommen sein, um die durch Paulus zur Besinnung gebrachte Gemeinde nun in noch schlimmere Verirrung zu stürzen.

[2]) Man hat zwar nicht begreifen zu können geglaubt, wie eine solche Behauptung entstehen konnte; aber man wusste doch sicher in Galatien, dass Paulus selbst den Timotheus hatte beschneiden lassen (§ 15, 1. not. 2), und sicher hat er nach 1. Cor. 7, 18 nicht von jüdischen Eltern gefordert, dass sie die Beschnei-

wenn er, um ihnen die Annahme des Evangeliums zu erleichtern, dieselbe von ihnen nicht fordere (1, 10. 5, 11). So erschien die ganze Frage plötzlich in einem ganz neuen Lichte, und dies war für die Galater blendend genug, um sie zu verwirren und zur Nachgiebigkeit zu bringen[3]).

3. Es ist die hohe geschichtliche Bedeutung des Briefes, den Paulus in Folge der aus Galatien ihm zugekommenen Nachrichten schrieb, dass er in ihm zum ersten Male sich zu einer principiellen Auseinandersetzung mit der judaistischen Irrlehre genöthigt sah. Die Urapostel hatten einst sein gesetzesfreies Evangelium anerkannt, weil sie in der Thatsache der Heidenbekehrungen die göttliche Weisung dazu sahen (§ 14, 4). Nun aber wurde dasselbe in seinem Kernpunkte bestritten[1]). Freilich darf man auch hier sicher nicht annehmen, dass die galatischen Judenchristen von vorn herein eine principiell formulirte und begründete Heilslehre der seinigen antithetisch gegenüber stellten, die Lehre von einer Rechtfertigung aus den Werken der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die Auffassung des Christenthums als einer jüdischen Lehre seiner Auffassung desselben als Weltreligion (vgl. § 14, 3 not. 2). Das eben ist die epochemachende Bedeutung des Galaterbriefes, dass in ihm Paulus zuerst

---

dung ihrer Kinder unterlassen sollten, wie sein Benehmen dem Vorwurf Act. 21, 21 gegenüber unzweifelhaft zeigt.

[3]) Unbegreiflich wird dies nur, wenn man voraussetzt, dass Paulus den Galatern von Anfang an ein Evangelium gepredigt, in welchem die Aufhebung des Gesetzes durch das Kreuz Christi mit principieller Klarheit dargelegt war. Vielmehr hat seine evangelische Verkündigung in Galatien ohne Frage, so wenig wie die in Thessalonich, die Gesetzesfrage überhaupt berührt. Er hatte ihnen Jesum als den Erretter im Endgericht verkündigt, ohne einer Auseinandersetzung mit dem Gesetze Israels, das ja den Unbeschnittenen zunächst ganz fremd war, zu bedürfen; er hatte selbst bei seinem zweiten Besuche daselbst noch die Beschneidungs- und Gesetzesfrage einfach a limine abgewiesen, weil seine Heilsverkündigung damit nichts zu thun habe und der Glaube dadurch nur verstört werde. Nun trat sie doch an ihn heran und forderte eine eingehende Auseinandersetzung mit ihr.

[1]) Freilich waren es nicht etliche verderbte Fanatiker, die sich gegen seine Autorität auflehnten, am wenigsten nur ehemalige Proselyten, wie Neander, de Wette, Bleek u. A. auf Grund einer Missdeutung von 5, 12. 6, 13 annahmen. Man darf sich nicht durch die erregte Polemik des Apostels, die, nachdem die Frage einmal zu einem Angriff auf seine amtliche Autorität und persönliche Lauterkeit zugespitzt war, von einer gewissen leidenschaftlichen Gereiztheit nicht frei blieb (vgl. 5, 12), irre machen lassen. Gewiss hat er nicht ohne Grund den Verführern der Gemeinde vorgeworfen, dass ihr tiefstes Motiv bei dem Eifer, mit dem sie aus den gläubig gewordenen Heiden Proselyten des Judenthums zu machen suchten, bewusst oder unbewusst kein anderes war, als sich ihren ungläubigen Volksgenossen zu empfehlen, damit darüber ihr eigener Glaube an einen gekreuzigten Messias ihnen verziehen werde (6, 12 f.). Aber das schliesst doch keineswegs aus, dass sie damit in voller Ueberzeugung für Gottes Gesetz und die dem Volke der Beschneidung gegebenen Verheissungen zu eifern und das wahre Heil der Gläubigen aus den Heiden zu fördern meinten, dass sie beides mit dem Glauben an den Messias und das von ihm gebrachte und noch zu erwartende Heil durchaus vereinbar, ja nothwendig gegeben hielten.

sich der vollen Tragweite und der ungeheuren Gefahr der judaistischen Irrlehre für den Mittelpunkt der Heilslehre bewusst wurde und dieselbe mit dialektischer Schärfe aufdeckte. Mochte die Forderung der Beschneidung und der Gesetzeserfüllung sich noch so scheinbar motiviren und noch so wohl vereinbar mit dem Glauben an den Messias darstellen lassen, thatsächlich konnte dieselbe nur dahin führen, Alle, welche sich auf dieselbe einliessen, von dem einigen Heilsgrunde abzuführen; denn wenn noch irgend etwas Anderes als heilsnothwendig anerkannt wurde, so war Christus thatsächlich nicht der ausschliessliche und allgenugsame Heilbringer, und die in ihm erschienene Gnade Gottes nicht der einige, alles Menschenwerk und Menschenverdienst aufhebende Heilsgrund. Andrerseits konnten die Heidengemeinden nicht gegen die immer aufs Neue an sie gestellten Ansprüche gesichert werden, wenn nicht der göttliche Ursprung seines Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo völlig klar gestellt und der Nachweis erbracht war, dass dasselbe dem Gesetz und der Verheissung der ATlichen Gottesoffenbarung mit nichten widerspreche, dass beide vielmehr auf dasselbe Ziel des Glaubens als der einigen Heilsbedingung hin tendirten. Endlich musste gezeigt werden, wie die principielle Freiheit vom Gesetze, welche sein Evangelium fordern musste, wenn seine Grundvoraussetzungen nicht immer wieder in Frage gestellt werden sollten, durchaus nicht die Licenz zum Sündigen gebe, vielmehr die Erfüllung des im Gesetz offenbarten Gotteswillens auf Grund seines Evangeliums nur auf einem neuen Wege verwirklicht werde. Wie sich allmählig die einzelnen Gedankenwege, die zu diesem Ziele führten, dem Apostel erschlossen haben, entzieht sich natürlich jeder Nachweisung. Geschichtlich wissen wir nur, dass im Galaterbrief zuerst seine eigenthümliche Heilslehre in principieller Klarheit und allseitiger Begründung hervortritt, und dass es der Kampf mit dem Judaismus gewesen ist, in welchem er aus ihr sich die schneidigste Waffe geschmiedet hat[2]).

---

[2]) Die hier zu Grunde liegende Voraussetzung, dass der Galaterbrief bald nach der Ankunft des Apostels in Ephesus geschrieben sei, darf heutzutage als zugestanden gelten. In früherer Zeit waren die Ansichten über seine Abfassungszeit sehr schwankend. Wenn man die Gemeinden bereits auf der ersten Missionsreise gestiftet sein liess (§ 13, 4, not. 3), also den zweiten Besuch in Galatien Act. 16, 1 fand, so ist der Brief noch vor der macedonischen Mission geschrieben, also der allerfrüheste des Apostels, wofür ihn noch Hausrath hält (vgl. auch Schenkel). Ja, wenn man Gal. 2 auf seinen Act. 11, 30 erwähnten Besuch in Jerusalem bezog (§ 14, 3), so konnte man ihn sogar, wie Keil, Paulus, Böttger u. A., vor das Apostelconcil heraufrücken. Eine frühere Datirung ergab sich auch für alle die von selbst, welche mit Grotius den zweiten Besuch des Apostels in Galatien leugneten. Umgekehrt haben Andere, wie Mill, ihn wegen 2, 10 in die letzte Reise nach Jerusalem versetzt, oder, wie Schrader und Köhler, nach

4. Schon im Eingangsgruss bezeichnet sich Paulus mit Nachdruck als einen, der nicht von Menschen her, auch nicht einmal durch menschliche Vermittlung seinen apostolischen Beruf überkommen habe, sondern durch Christum, der als der vom Vater Auferweckte nur die Berufung durch Gott selbst vermittelt haben kann, und weist auf den einigen Heilsgrund im Tode Christi hin, durch welchen sie nach göttlichem Willen der gegenwärtigen argen Welt entnommen sind, also das derselben drohende Verderben nicht mehr zu fürchten haben (1, 1—5)[1]. Statt aber, wie sonst, mit einer Danksagung für den löblichen Zustand der Gemeinde beginnt er sofort mit dem Ausdruck der Verwunderung über ihren so unbegreiflich raschen Abfall zu einem andersartigen Evangelium, über dessen Verkündiger er als über die Verkehrer des einen von ihm verkündigten Evangeliums von Christo sein Anathema erneuert (1, 6—9), aus welcher rücksichtslosen Entschiedenheit sie sehen können, dass er nicht, wie man ihm vorwarf, nur Menschen zu Gefallen rede (1, 10). Dass er dazu ein Recht habe, begründet er durch den Nachweis, dass das von ihm verkündigte Evangelium nicht von Menschen überkommen, sondern von Christo ihm offenbart sei (1, 11 f.). Er zeigt nemlich, wie er vor seiner Bekehrung durchaus nicht in der inneren Stimmung und Stellung gewesen sei, von dem Evangelium irgend eine andere Notiz zu nehmen (vgl. § 13, 2), als eine solche, wie sie dem Hasse des Christenverfolgers entsprach. Auch als es Gott gefiel, ihm seinen Sohn zu offenbaren, habe er keineswegs die Urapostel aufgesucht, um über dasselbe Näheres von ihnen zu erkunden, sondern erst nach drei Jahren bei Gelegenheit eines 14tägigen Besuches in Jerusalem den Petrus und Jacobus, den Bruder des Herrn, kennen gelernt

---

der Unterschrift der Rcpt., die aus einem Missverständniss von 6, 17 entstand, gar aus Rom datirt. Aber alle diese Hypothesen zerfallen von selbst mit ihren falschen Voraussetzungen. Etwas zu früh setzen ihn auch Hug und Rückert an, wenn sie ihn noch auf der Reise nach Ephesus geschrieben sein lassen, da dann für den inzwischen eingetretenen Umschwung die Zeit doch gar zu kurz wird, zu spät dagegen Credner, de Wette, Bleek, wenn sie ihn erst nach dem ephesinischen Aufenthalt, etwa in der Zeit von 2. Cor. und Röm., geschrieben sein lassen wegen der Anklänge, die der letztere an ihn zeigt, womit das οὕτως ταχέως 1, 6 ganz unvereinbar ist. Die Annahme Hofmann's, dass er durch ein Schreiben der Galater an den Apostel veranlasst sei, entbehrt jedes Grundes.

[1]) So stehend es verkannt wird, so unzweifelhaft ist es doch, dass dies die einzige Stelle ist, welche auf eine Vertheidigung seines Apostolats gedeutet werden kann, und auch diese richtet sich nicht gegen solche, welche dasselbe an sich bestritten, sondern gegen die Annahme, dass dasselbe ihm von den Urapostеln übertragen sei. Auch hier geht der Apostel, wie überall in seiner heidenapostolischen Predigt, von der Errettung der Gläubigen aus dem ihnen mit der ganzen Welt drohenden Verderben aus (§ 15, 4. not. 1, 5. not. 2), nur dass er die Vermittlung derselben durch den Tod Christi so nachdrücklich hervorhebt im Gegensatze zu denen, welche den Galatern einreden wollten, dass es dazu noch irgend welcher Leistungen von ihrer Seite bedürfe.

(vgl. § 13, 3); von dort aber sei er gleich nach Syrien und Cilicien gegangen, ohne den Gemeinden Judäa's, in denen die anderen Apostel voraussichtlich wirkten, auch nur von Angesicht bekannt zu werden. Wenn trotzdem diese hörten, dass er denselben Glauben verkündige, den er früher befehdet habe, und dafür Gott priesen, so ist damit erwiesen, dass seine Verkündigung von Anfang an keine andere gewesen sei, als die der Urapostel, dass er dieselbe aber nicht von ihnen überkommen habe, sondern durch unmittelbare Offenbarung (1, 13—24). Erst vierzehn Jahre nach dem Beginn seiner selbstständigen Wirksamkeit habe er das Bedürfniss gefühlt, sein Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündigt (§ 14, 3. not. 2), der Urgemeinde und ihren Autoritäten vorzulegen; und damals sei, obwohl er um der falschen Brüder willen, die seine Heidenchristen unter das Joch des Gesetzes beugen wollten, selbst die Beschneidung des Titus verweigern musste (vgl. § 14, 4. not. 1), sein Evangelium als völlig ausreichend zum Heile anerkannt und ihm die Heidenmission feierlich übergeben worden, zu der die Autoritäten Jerusalems seine specifische Begabung und Berufung anerkannt hätten (2, 1—10)[2]). Daran schliesst er die Erzählung jenes Vorfalls in Antiochien, aus welchem erhellt, wie er dies Evangelium sogar dem Petrus gegenüber geltend gemacht habe, als dieser aus Furcht vor den strengeren Judenchristen die ausgesprochene Anerkennung desselben thatsächlich verleugnete (2, 11—14. 17 f.). Wenn er nun aber die Gedanken näher ausführt, mit denen er damals dem Petrus entgegengetreten sei, so thut er es mit ausdrücklicher Beziehung auf die principielle Tragweite, die ihm die Gesetzesfrage nunmehr gewonnen hatte. Er zeigt, wie die Anerkennung der Unfähigkeit des Menschen, aus Gesetzes Werken gerecht zu werden, die doch von vorn herein im Glauben an den Messias liege, nothwendig dazu führen müsse, die Rechtfertigung nur aus dem Glauben und nicht mehr irgendwie aus Werken zu suchen (2, 15 f.), wie das neue Leben, zu dem der Gläubige in der Lebensgemeinschaft mit Christo gelange, voraussetze, dass sein altes, dem Gesetze verpflichtetes Leben, den Tod erlitten habe (2, 19 f.), und wie die im Tode Christi uns zu Theil gewordene Gnade Gottes ihre

[2]) So gewiss daran nicht zu denken ist, dass nach Gal. 2, 7 f. ihm die Anerkennung einer der des Petrus gleichen Apostelstellung verweigert sei (vgl. § 14, 5. not. 1), so gewiss ist es auch hier nicht seine apostolische Würde, die Paulus vertheidigt, sondern die Anerkennung seines unter den Heiden gepredigten Evangeliums Seitens der Urapostel, die er nachweist, weil man ihn beschuldigt hatte, das von den Uraposteln empfangene Evangelium seinerseits durch die Verkündigung der Freiheit vom Gesetz verkehrt zu haben. Ohne Zweifel hören übrigens die Leser zum ersten Male durch ihn, was er hier von seinen Beziehungen zu den Uraposteln erzählt, so dass dieser Punkt auch bei seinem zweiten Besuch in Galatien noch garnicht zur Sprache gekommen sein kann.

specifische Bedeutung verliere, wenn noch irgend wie Gerechtigkeit durch Gesetz erworben werde (2, 21). Damit erst erhebt er die zunächst rein praktische Beschneidungs- und Gesetzesfrage auf die Höhe einer dogmatischen Betrachtung, aus welcher die Unvereinbarkeit derselben mit den Grundvoraussetzungen der Heilslehre erhellt (vgl. § 14, 6).

5. Mit einem erneuten Ausdruck seines Erstaunens über ihre Verzauberung verweist der Apostel die Galater auf ihre eigene Heilserfahrung, da sie ja selbst wissen, dass sie die höchste Gabe ihres gegenwärtigen Heilsstandes, den Geist mit seinen Machtwirkungen, nicht auf Grund von Gesetzeswerken, sondern auf Grund ihres Glaubens erlangt haben (3, 1—5). Dann aber ist klar, dass sie auch die höchste und letzte Heilsvollendung nur auf demselben Wege erlangen können[1]). Darum weist er nach, wie die Verheissung, dass in Abraham alle Völker gesegnet werden sollen, voraussetze, dass nicht die leiblichen Söhne Abrahams als solche, sondern die ihm wesensähnlichen, welche wie er durch den Glauben gerechtfertigt würden, in Gemeinschaft mit ihm, dem Gläubigen, gesegnet würden (3, 6—9). Ohnehin habe das Gesetz, welches die Werkthätigkeit verlange, bei der augenscheinlichen Unmöglichkeit, es vollkommen zu erfüllen, über die ihm verpflichteten leiblichen Abrahamskinder nur den Fluch gebracht, und Christus sei selbst am Kreuz ein Fluch geworden, um diesen Fluch zu lösen, damit in ihm als dem einigen Heilsmittler der Segen Abrahams (die Heilsvollendung) zu den Heiden käme, wie sie bereits die Geistesmittheilung empfangen hätten durch den Glauben an ihn (3, 10—14). An dieser Thatsache, dass die Heilsvollendung mittelst Verheissung als freies Gnadengeschenk von Gott verliehen sei, habe das soviel später gegebene Gesetz weder etwas ändern können noch wollen (3, 15—19); es habe vielmehr dadurch, dass es zu immer neuen Uebertretungen sollicitirte, und so in die Sündenknechtschaft festbannte, es unmöglich machen wollen, die Erfüllung der Verheissung durch eigene Gesetzeserfüllung zu erstreben, und so selbst zu Christo hinführen, um im Glauben die Rechtfertigung zu empfangen (3, 20—24). Durch den Glauben aber seien wir Söhne Gottes geworden, die, weil durch die Taufe Christo einverleibt, ob Juden oder Heiden, mit ihm zu dem Samen Abrahams gehören, dem das Erbtheil verheissen sei (3, 25—29). Der Erbe könne wohl während der Zeit seiner Unmündigkeit unter eine Vormundschaft gestellt werden, die ihn immer in eine knechtische Abhängig-

[1]) Nicht um die Rechtfertigung handelt es sich in der folgenden Erörterung; denn zur Frage nach dem Grunde der Rechtfertigung hat erst Paulus die Gesetzesfrage dogmatisch zugespitzt, während die Forderung der Judaisten sich darauf gründete, dass man die dem Abraham und seinem Samen verheissene Heilsvollendung nur erlangen könne, wenn man durch Beschneidung und Gesetzesübernahme sich dem von ihm stammenden Volke einverleibe.

keit bringe, aber auch die dem Gesetze unterstellten Abrahamskinder seien durch die Sendung des Sohnes Gottes und seine Unterstellung unter das Gesetz von aller Vormundschaft desselben befreit und zu mündigen Gottessöhnen gemacht, und allen, die in Wahrheit Söhne Gottes seien, werde dies durch den ihnen gesandten Geist bezeugt, um sie des himmlischen Erbes gewiss zu machen (4, 1—7)[2]). Daher sei die Annahme des gesetzlichen Cultus nur ein Rückfall auf die Stufe eines Knechtsdienstes, wie auch sie ihm während ihrer religiösen Unmündigkeit im Heidenthume unterworfen gewesen seien (4, 8—11). Als eine Dankespflicht gegen ihn, der den Heiden zu Liebe ein ἄνομος geworden, stellt er es dar, dass auch sie fortan, wie er, von aller knechtischen Unterordnung unter das Gesetz frei werden, und erinnert sie in rührenden Worten an die dankbare Liebe, die sie ihm bei seinem ersten Aufenthalt erwiesen, als er ihnen das Evangelium predigte (4, 12—15). Oder sei er etwa ihr Feind geworden, weil er ihnen bei seinem zweiten Aufenthalt unter ihnen ernst die Wahrheit gesagt? Er habe ja nur geeifert und eifere noch um sie, weil Andere sie umwerben, um sie für sich zu gewinnen; noch einmal leide er Geburtsschmerzen um sie, damit in ihnen als seinen rechten Kindern Christus eine Gestalt gewinne. Wenn seine Strenge sie verwundet habe, so möchte er seine Stimme wandeln, um durch den Ton zärtlichster Liebe zu erreichen, was seine Strenge nicht erreicht hat (4, 16—20).

6. Nach diesem Herzenserguss[1]) sammelt sich der Apostel noch einmal, um von einer neuen Seite her das Hauptthema seines Briefes noch einmal zu beleuchten. Da die Judaisten natürlich sich immer auf die Schrift berufen hatten, so geht er, wie bei dem ersten Beweisgang (3, 6. 8), von der Schrift aus und beweist aus einer allegorischen Deutung der Erzählung von den beiden Abrahamssöhnen, dass sie Kinder der Freien seien und darum Verheissungskinder und Erben nach Art des Isaak (4, 21—31). So ermahnt er sie denn, im Stande der Freiheit zu verbleiben und nicht durch Annahme der Beschneidung das Knechtsjoch des Gesetzes wieder über sich zu nehmen, da Alles, was sie von Gerechtigkeit aus dem Ge-

---

[2]) Die immer wieder zu dem Ausgangspunkt zurückgreifende (3, 14. 4, 6, vgl. 3, 2. 5) und darum in sich geschlossene Erörterung sucht also aus der richtigen Auffassung der im A. T. gegebenen Verheissung und ihres Verhältnisses zum Gesetze den Beweis zu führen, dass die Erlangung der Heilsvollendung unabhängig ist und bleibt von dem Gesetz, dem ja auch die Heiden nothwendig verpflichtet sein mussten, sobald sie sich zu dem Gott Israels bekehrten, der es gegeben hat, wenn es überhaupt gegeben wäre, um durch dasselbe Gerechtigkeit und Heil zu erlangen, und schliesst darum mit der Anwendung auf die Leser.

[1]) Ob man denselben (4, 12—20) noch zum vorigen Haupttheil rechnet, oder mit Holsten u. A. als Einleitung zum folgenden fasst, bleibt sich in der Sache natürlich gleich.

setze erwerben könnten, sie nur von der Gnade Gottes in Christo trenne, in dem es eben nicht auf Beschneidung, sondern auf Glaube ankomme (5, 1—6). Er vertraut darauf, dass sie selbst erkennen werden, wie es nur menschliche Ueberredung sei, die sie von der Wahrheit abgebracht habe, und überlässt die, welche sie in Unruhe versetzt haben, dem göttlichen Gericht. Indem er sich aber erinnert, dass diese dazu auch das Mittel nicht gescheut, es so darzustellen, als ob er gelegentlich selbst Beschneidung gepredigt habe, entfährt ihm das harte sarkastische Wort gegen diese Unruhstifter, ebenso gut könne er sie, die doch einmal auf den Beginn der Selbstverstümmelung in der Beschneidung solchen Werth legen, auffordern, sich ganz entmannen zu lassen (5, 7—12). Woher er aber die Frage in diesem letzten Theile des Briefes unter den Gesichtspunkt der Christenfreiheit stellt, die er ihnen bewahren möchte, das wird erst ganz klar im Folgenden. Denn allerdings muss er bevorworten, dass diese Freiheit jede Nachgiebigkeit gegen das Fleisch aus- und das gegenseitige Dienen in Liebe einschliesse, wodurch das ganze Gesetz erfüllt werde. In diesem Punkte hatten aber offenbar auch die Freigesinnten gefehlt (5, 13 bis 15). Darum hält er ihnen vor, wie nur in dem durch den Geist bestimmten Wandel, welcher beständig das Fleisch hindere, sich wieder geltend zu machen, die wahre Freiheit vom Gesetz bestehe; denn ausgeschlossen würden damit nur die Werke des Fleisches, von denen er ihnen von vorn herein gesagt habe, dass sie mit dem seligen Ziele des Christenthums unverträglich seien, und erzeugt würden dadurch Werke, wie sie kein Gesetz verdammen könne; alle wahren Christen müssten aber das Fleisch gekreuzigt haben und geistmäfsig wandeln (5, 16—25). Mit unverkennbarer Beziehung auf die im Streite über die Gesetzesfrage zu Tage getretenen sittlichen Mängel auch der Treugebliebenen (5, 26, vgl. 5, 15) führt er aus, wie nur die Liebe, die den fehlenden Nächsten sanftmüthig zurechtweist und im Bewusstsein der eigenen Fehlsamkeit seine Schwächen trägt, das Gesetz Christi erfülle, wozu freilich nöthig sei, dass jeder in Demuth sich selbst prüft und für sein eigenes Heil sorgt, nur Gemeinschaft pflegend mit dem Lehrer, wo es zu lernen giebt, in allem sittlich Guten (6, 1—6). So schliesst denn der Apostel mit der ernsten Mahnung, auf den Geist zu säen und nicht auf das Fleisch, im sittlichen Streben niemals müde zu werden und Gutes zu thun, insbesondere im Verkehr mit den Glaubensgenossen (6, 7—10). Es folgt dann die eigenhändige Nachschrift, in der er den Verführern, die ihren Ruhm darin suchen, sie für die Beschneidung zu gewinnen, sich selbst gegenüberstellt, der seinen alleinigen Ruhm im Kreuze Christi findet, dem Beschneidung so wenig gilt wie Vorhaut gegenüber einer neuen Kreatur, dessen Segenswunsch

aber dem wahren d. h. gläubigen Israel ebenso gilt, wie Allen (Unbeschnittenen), die nach dieser Regel wandeln. Unter Hinweis auf die Malzeichen seiner Leiden, die er als Diener Christi an seinem Leibe trägt, schliesst er mit der rührenden Bitte, ihm nicht noch weitere Mühe zu machen, und mit einem kurzen Segenswunsch ohne alle Grüsse oder Grussbestellungen (6, 11 f.)[2]).

7. Ephesus, die berühmte alte Hauptstadt Ioniens, am Kaystros gelegen, war seit dem Uebergange des pergamenischen Reiches an die Römer (133 v. Chr.) die Hauptstadt der Provinz Asia geworden. Die Stadt war glänzend und ausgedehnt, sie trieb einen lebhaften Zwischenhandel und besass ein grosses Theater. Der unweit belegene alte Dianentempel, der in der Geburtsnacht Alexander des Gr. niedergebrannt wurde, war seitdem prachtvoller aufgebaut und zählte zu den Wunderwerken der alten Welt. Das Bild der grossen Diana von Ephesus, das dort seit uralter Zeit aufbewahrt wurde, galt als vom Himmel gefallen. Kleine Nachbildungen des Tempels, deren Verfertigung in Silber einen lebhaften Gewerbszweig in Ephesus bildeten, wurden in Masse verkauft, weil man sie in den Häusern aufstellte, auch als Amulette auf Reisen trug. Unter der dortigen Judenschaft hatte Paulus bereits bei seiner ersten Durchreise (§ 15, 7) zu wirken begonnen, und Aquila mit seinem Weibe Priscilla, der sich dort niedergelassen, hatte sein Werk fortgesetzt. Zu ihnen hatte sich ein alexandrinischer Jude Apollos gesellt, den die Apostelgeschichte wegen seiner Beredsamkeit und Schriftkenntniss rühmt (18, 24). Derselbe gehörte einem Kreise von Männern an, den man mit Unrecht gewöhnlich als Johannesjünger bezeichnet, da seine Eigenthümlichkeit nur darin bestand, dass in ihm die johanneische Busstaufe in Uebung und eine specifisch christliche Taufe, durch die der heilige Geist empfangen wurde, unbekannt war[1]). Aber Aquila und Priscilla führten ihn tiefer in die christliche Ge-

---

[2]) Ohne Frage ist diese seine Bitte erfüllt worden; keine geschichtliche Spur weist darauf hin, dass er noch jemals nöthig gehabt hätte, seine galatischen Gemeinden vor dem Rückfall in jüdisches Gesetzeswesen zu warnen. Begreifen lässt sich das freilich nicht, wenn man voraussetzt, dass er im Grunde die Rechtfertigung aus dem Glauben und die wahre Christenfreiheit von Anfang an so gepredigt und begründet hat, wie dieser Brief sie darstellt, wohl aber, wenn dieser Brief der kühne Wurf war, in dem er zum ersten Male die Unvereinbarkeit der judaistischen Forderung mit den letzten Voraussetzungen seiner Gnaden- und Heilslehre, die Vereinbarkeit dieser mit der recht verstandenen ATlichen Heilsoffenbarung und die Identität der wahren Christenfreiheit und der Gebundenheit an das Gesetz des neuen Geisteslebens mit lichtvoller Klarheit, mit schlagender Dialektik und mit lebensvoller Wärme entwickelte.

[1]) Von Apollos heisst es, dass er *ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*; und wenn er dies in der Synagoge mit grossem Freimuth that (18. 25 f.), so ist kein Zweifel, dass er Jesum bereits als den Messias verkündigte, also nicht, wie der Täufer und

meindesitte ein und beförderten in jeder Weise seinen Entschluss, nach Achaja zu gehen, wo er sofort theils in der dortigen (corinthischen) Gemeinde, theils unter seinen Landsleuten daselbst eine eingreifende Wirksamkeit begann (18, 25—28). Bald darauf scheint Paulus in Ephesus eingetroffen zu sein (19, 1, vgl. Nr. 2). Es ist aber eine durchaus irreleitende Vorstellung, wenn man ihn damit gewöhnlich eine dritte Missionsreise beginnen lässt. Offenbar nemlich ist Paulus, als er diesmal Antiochien verliess (18, 23), keineswegs auf eine neue Missionsreise ausgegangen, sondern hat dauernd seinen Sitz von Antiochien nach Ephesus verlegt, wo er in der Mitte des von ihm gestifteten Gemeindekreises den galatischen Gemeinden ebenso nahe war, wie den macedonisch-griechischen. Dort konnte er wieder in Gemeinschaft mit Aquila sein Handwerk treiben und sich durch eigene Arbeit ernähren (20, 33 f.), und bei dem regen Verkehr der Stadt musste seine dortige Wirksamkeit für die ganze Provinz Asien bedeutungsvoll werden (19, 10), auch ohne dass er sie missionirend bereiste.

Nur im Zusammenhange mit dem, was sie so eben von Apollos erzählt, gedenkt die Apostelgeschichte zunächst der Art, wie erst Paulus die Gesinnungsgenossen desselben zum Verständniss der specifisch christlichen Taufe führte (19, 1—7). Ungleich wichtiger ist, dass Paulus hier zunächst Alles aufbot, um in der dortigen Judenschaft dem Evangelium eine bleibende Stätte zu bereiten, und auch keineswegs ohne Erfolg. Aber nach einem Vierteljahre sah er sich doch durch die Feindschaft derselben genöthigt, die Gemeinde völlig von der Synagoge zu trennen und den Hörsaal eines griechischen Rhetor Tyrannos als Local für seine regelmässigen Predigten zu wählen, womit dann allerdings wohl eine vorwiegend heidenapostolische Wirksamkeit von weitreichendem Erfolge begann (19, 8—10), von der die Apostelgeschichte leider nur einige anekdotenhafte Züge aufbewahrt hat (19, 11—20). Aber Paulus selbst rühmt ihren sichtlichen Segen, wenn er auch nicht verhehlt, dass ihm dieselbe auch viel Widersacher erweckt habe (1. Cor. 16, 9). Sicher sind diese nicht bloss unter den ungläubigen Juden zu suchen (Act. 20, 19), die hier wie

---

seine Jünger, noch auf einen Messias (im jüdisch-nationalen Sinne) wartete. Auch die Männer, deren Kreise er ohne Zweifel angehörte (vgl. 18, 25 mit 19, 3), werden als *μαθηταί* bezeichnet, sie wissen nur noch nichts von dem heiligen Geiste (19, 1 f.); und Paulus belehrt sie darüber, dass die Busstaufe nur für die bestimmt gewesen sei, die erst zum Glauben an den Nachfolger des Täufers gebracht werden sollten und darum für solche, die bereits an den Namen Jesu glaubten, nicht genügen könne (19, 4). Sehr bemerkenswerth bleibt die Erscheinung, die dem Verfasser der Apostelgeschichte kaum mehr ganz durchsichtig war, sofern in ihr sich Spuren eines Christenthums zeigen, das ohne Zusammenhang mit den Uraposteln und der Urgemeinde sich gebildet hatte. Von einer späteren Taufe des Apollos ist keine Rede, da sich in seinem begeisterten Wirken für Jesum bereits die Gaben des Geistes erzeigten, während seine Genossen allerdings von Paulus wiedergetauft werden, um durch eigene Erfahrung zu einem Verständniss von dem Wesen der christlichen Taufe gebracht zu werden (19, 5 ff.).

anderwärts anch die heidnische Bevölkerung gegen ihn aufzureizen gewusst haben werden. Wie ein beständiger Kampf mit wilden Bestien erscheint ihm 1. Cor. 15, 32 sein dortiges Leben, und wenigstens einmal muss er unmittelbar von Todesgefahr bedroht gewesen sein, aus der ihn nur die todesmuthige Aufopferung seiner Gastfreunde rettete (Röm. 16, 4).

Die Apostelgeschichte berechnet seine Wirksamkeit nach dem Bruche mit der Synagoge auf zwei Jahre (19, 20), aber mit den drei vorhergegangenen Monaten (19, 8) und mit der Zeit, die er noch nach der Absendung des Timotheus dort blieb (19, 22), müssen es wohl an drei Jahre geworden sein, die er im Wesentlichen ununterbrochen dort zubrachte (20, 31)[2]. In das erste dieser Jahre fällt dann der Galaterbrief.

§ 19. Die corinthischen Wirren.

1. In den ephesinischen Aufenthalt des Apostels fallen die schweren Sorgen, welche ihm die Entwicklung der corinthischen Gemeinde bereitete. Zwar war nicht lange nach ihm Apollos daselbst aufgetreten und hatte ganz im Geiste des Apostels und im Segen gewirkt (1. Cor. 3, 6). Dass noch gegen das Ende seiner ephesinischen Wirksamkeit der Apostel ihn wiederholt bat, nach Corinth zurückzukehren, zeigt, wie Paulus von ihm nach seiner früheren Thätigkeit daselbst sich nur Gutes versprach (16, 12). Allein trotzdem hatte das Gemeindeleben in Corinth von Anfang an an mancherlei Schäden gelitten. Es muss auf einem Ausfluge, den Paulus von Ephesus aus gemacht hatte und dessen Ziel wir nicht kennen, gewesen sein, wo er im Vorübergehen Corinth besuchte (16, 7); aber er hatte schon damals keine Freude an der Gemeinde gehabt. Er klagt, dass er (durch die Zustände, die er in der Gemeinde vorfand,) gedemüthigt sei und sie habe betrüben müssen (2. Cor. 12, 21. 2, 1). Zwar war er, vielleicht in Erinnerung daran, wie wenig seine Strenge in Galatien geholfen, damals noch schonend aufgetreten und hatte sich gescheut, streng durchzugreifen (10, 1. 10); aber er hatte schon mit schonungsloser Strafe drohen müssen, falls die Uebelstände nicht abgestellt würden (13, 2)[1]. Es ist

---

[2]) Die chronologische Berechnung dieser 2—3 Jahre ist natürlich noch unsicherer, wie die der in Corinth verlebten (§ 15, 6), da wir hier gar keinen Anhaltspunkt besitzen, und nicht einmal wissen, wie lange er zwischen beiden in Antiochien noch verweilt hat. Nach der gewöhnlichen Rechnung käme man auf die Jahre 55—57 oder etwa 56—58.

[1]) Dieser Besuch des Paulus in Corinth ist zwar von Lange, Baur (Theol. Jahrb. 1850, 2), Fr. Märker (Stud. u. Krit. 1872, 1) und neuerdings noch Heinrici (in Meyer's Kommentar 1881. 83), Hilgenfeld bestritten worden; allein 2. Cor. 12, 14. 13, 1 f. enthalten so direct die Voraussetzung eines solchen, dass man dieselbe nur künstlich wegdeuten kann. Allerdings fällt auf, dass, abgesehen von

nicht unwahrscheinlich, dass es schon bei diesem Besuche die Unzuchtsünden waren, welche Paulus vor Allem rügen musste (vgl. 2. Cor. 12, 21. 13, 2); denn auf sie hatte sich offenbar auch der erste Brief bezogen, welchen Paulus wohl bald nach seiner Rückkehr an die Gemeinde schrieb und welcher uns leider verloren gegangen ist (vgl. § 16, 2). Er hatte darin, wie bei ähnlicher Veranlassung im 2. Thessalonicherbriefe, die bestimmte Anordnung getroffen, dass man mit den unbussfertigen Sündern in der Gemeinde jeden Gemeinschaftsverkehr abbrechen solle. Aber man hatte ihn nicht verstanden, oder nicht verstehen wollen, und unter dem Vorwande, dass Paulus jeden Verkehr mit heidnischen Sündern untersagen wolle, sich bei der Unausführbarkeit solcher Absonderung beruhigt (1. Cor. 5, 9 ff.)[2]).

2. Der Hauptgrund, weshalb es in Corinth zu einer gesunden Entwicklung des Gemeindelebens nicht kommen wollte, lag offenbar darin, dass die jungen Heidenchristen den engen socialen Verkehr mit ihren ungläubigen Volksgenossen nicht aufgeben konnten oder wollten. Man liess sich nach wie vor von denselben zu Tische einladen (1. Cor. 10, 27) und nahm sogar keinen Anstoss daran, an heidnischen Opfermahlen theilzunehmen (10, 21 f.), wobei man den dort unausbleiblichen Versuchungen zu Ueppigkeit und Wollustpflege erlag. Sehr bezeichnend dafür, wie wenig man sich durch den neuen Glauben aus den alten Verhältnissen gelöst ansah, war es, dass man sich nicht scheute, seine Privathändel mit christlichen Brüdern vor heidnische Tribunale zu bringen und dort zu

---

1. Cor. 16, 7, wo, wie man zugestehen muss, eine Anspielung auf den zweiten Besuch nicht nothwendig gefunden werden darf, der erste Brief nirgends darauf Bezug nimmt, weder 4, 21, wo Paulus ebenfalls droht, mit Strenge zu kommen, noch Cap. 5, wo er von eben den Unzuchtsünden redet, die wohl schon damals hauptsächlich ihm Grund zur Unzufriedenheit gaben. Deshalb haben auch Ewald, O. Eylau (zur Chronologie der Corintherbriefe. Landsberg a. d. W. 1873), Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 4. 1876, 4) und Mangold diesen Besuch zwischen den ersten und zweiten Brief legen wollen, was nach allen Aussagen des letzteren, durch die wir den Apostel Schritt für Schritt verfolgen können, ganz unmöglich ist. Es ist aber zu erwägen, dass offenbar an diesen Besuch der uns verloren gegangene erste Brief an die Corinther angeknüpft hatte, und dass die Erwähnung desselben in unserem zweiten Briefe lediglich darin seinen Grund hat, dass Paulus in ihm direct einen neuen Besuch vorbereitet. Jenen Besuch mit Anger u. A. nur als die Rückkehr von einem längeren Ausfluge während des $1^1/_2$jährigen corinthischen Aufenthalts zu betrachten oder ihn mit Neander in den antiochenischen Aufenthalt (Act. 18, 22) zu verlegen, liegt gar kein Grund vor.

[2]) Es würde hiernach allerdings der Inhalt von 2. Cor. 6, 14—7, 1, in welchem Abschnitt A. H. Franke (Stud. u. Krit. 1884, 4) nach dem Vorgange von Hilgenfeld einen Rest dieses Briefes finden wollte, ungefähr zu dem passen, was derselbe enthalten haben muss. Aber weder liegt ein zwingender Grund vor, jenen Abschnitt als Interpolation zu betrachten, noch lässt es sich irgend wahrscheinlich machen, wie ein Stück jenes Briefes überhaupt und insbesondere in jene Stelle des 2. Briefes hineingerathen ist.

processiren (6, 1. 6). Bei diesem engen Verkehr mit den heidnischen Volksgenossen konnte es nicht fehlen, dass die unter diesen herrschenden sittlichen Anschauungen und das allgemeine Sittenverderben der Stadt, in welches dieselben verflochten waren, immer wieder ansteckend auf die Gemeinde zurückwirkte. Daher kam es, dass die Unzuchtsünden hier noch ganz anders als in Thessalonich dem Apostel zu schaffen machten. Der überwiegende (heidenchristliche) Theil der Gemeinde hatte eben aus seiner Vergangenheit die Anschauung mitgebracht, dass die Geschlechtsgemeinschaft ausserhalb der Ehe ebenso die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses sei, wie die Stillung des Hungers durch die Speise (6, 12 f.), die mit dem sittlichen Gesichtspunkte gar nichts zu thun habe. Der Apostel hatte aber nicht einfach durch das göttliche Gebot die Unzucht verbieten wollen, da dies immer wieder auf den gesetzlichen Standpunkt zurückführte, sondern hatte es dem heiligen Geiste überlassen, den Christen die rechte Norm für ihr Verhalten im Geschlechtsverkehr zu geben, und hatte gehofft, es werde so von selbst ein geläutertes sittliches Gefühl auf diesem Punkte sich ausbilden. Es fehlte auch keineswegs an einer starken sittlichen Reaction in der Gemeinde; aber dieselbe führte doch nicht zu einer tieferen Ueberwindung der eingewurzelten Neigung zu Fleischessünden, sondern nur zu einer äusserlichen Askese, wonach man die Geschlechtsgemeinschaft an sich für bedenklich hielt, selbst in der Ehe (7, 3. 5), insbesondere mit dem etwa noch heidnisch gebliebenen Ehegatten (7, 12 ff.), und Fragen diskutirte wie die, ob man seine Tochter verheirathen dürfe (7, 36 ff.), ob die zweite Ehe überhaupt erlaubt sei (7, 39). Ebenso führte der Gegensatz gegen die, welche sich bei den heidnischen Opfermahlen mit götzendienerischem Greuel befleckten, zu einer ängstlichen Skrupulosität, nach welcher man jeden Genuss des Götzenopferfleisches für befleckend und darum für gewissenswidrig hielt (8, 7), selbst des auf dem Markte gekauften (10, 34). Es erhellt keineswegs, dass diese Reaction sich nur in judenchristlichen Kreisen bildete und auf gesetzlichen Motiven beruhte; gerade auch in heidenchristlichen konnte man auf diese Weise den radicalsten Bruch mit seiner Vergangenheit herbeizuführen hoffen. Eben darum aber blieb sie auf die Majorität der Gemeinde ohne Einfluss; es stand eine einseitige Ansicht der anderen gegenüber, und zu einer wirklichen sittlichen Neugestaltung des christlichen Lebens kam es nicht. Nur so erklärt sich, dass die Gemeinde nicht einmal die sittliche Energie entwickeln konnte, die gröbsten Sünder von sich auszuscheiden (vgl. Nr. 1). Es war sogar der Fall vorgekommen, dass einer seine eigene Stiefmutter, die von ihrem Manne entlassen oder ihm entlaufen war, und zwar, wie es scheint, noch bei Lebzeiten des Vaters geheirathet hatte (1. Cor.

5, 1, vgl. 2. Cor. 7, 12), also in offenbarer Blutschande lebte. Aber selbst auf das Glaubensleben blieb der Verkehr mit den heidnischen Volksgenossen nicht ohne Einfluss. Wir sahen bereits, wie anstössig diesen die christliche Lehre von der Auferweckung der Todten war und blieb (Act. 17, 32, vgl. § 17, 2); offenbar war man oft von ihnen deshalb verlacht worden, hatte oft genug die landläufigen Einwendungen gegen diese Lehre hören müssen, und war zuletzt nicht abgeneigt, dieselbe aufzugeben (1. Cor. 15, 12), zumal es doch in der That unmöglich schien, sich davon irgend eine widerspruchslose Vorstellung zu machen (15, 35)[1]).

3. Wie die Lichtseiten, so wurzelten ohne Zweifel auch die Schattenseiten des corinthischen Gemeindelebens in dem specifisch hellenischen Character der dortigen Gemeinde. Es entsprach der geistigen Regsamkeit und der lebendigen Empfänglichkeit desselben, wenn über diese Gemeinde eine so besonders reiche Fülle von Gnadengaben ausgegossen war (1. Cor. 1, 5 ff.). Unzweifelhaft lag darin aber auch ihre Gefahr; denn die Begabung weckte Eitelkeit und Ehrgeiz, die dem hellenischen Wesen so eigene Sucht, sich hervorzudrängen. Man stritt über den höheren Werth dieser oder jener Geistesgabe, insbesondere über den Vorzug des ekstatischen Zungenredens vor der Prophetie; man beneidete die vermeintlich höher Begabten, man verachtete die weniger auffallenden Gaben. Man liess einander nicht zu Worte kommen, man redete durcheinander, so dass die Fülle der Begabung nur zur Verwirrung der Gemeindeversammlung, aber nicht zur Erhöhung der Erbauung führte (vgl. Cap. 14). Auch die Frauen, die ja selbstverständlich auch ihre natürliche Begabung durch den Geist Gottes geweckt und erhöht fühlten, wurden in dies Treiben mit hineingezogen; auch sie wollten reden und in der Gemeindeversammlung sich geltend machen, wenn auch nur unter dem Vorwande, Fragen zu stellen und so ihr religiöses Interesse öffentlich zu documentiren (14, 34 f.). Zu dem Zwecke mussten sie freilich der züchtigen Sitte des Alterthums zuwider den sie in der Männerversammlung verhüllenden Schleier ablegen (11, 5. 10), was dann wieder nur der Eitelkeit neue Nahrung bot. Am bedenklichsten aber wurde diese in die religiösen Zusammenkünfte sich eindrängende Weltlichkeit bei den Liebesmahlen. Hier war der nächste An-

[1]) Es ist weder daran zu denken, dass sich in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde sadducäische Einflüsse geltend machten, noch dass es Einflüsse der philosophischen Bildung Corinths waren, welche die Zweifel an der Auferstehung erregten, da die Mehrzahl der Gemeinde eben nicht den gebildeten Ständen angehörte (1. Cor. 1, 26 f.) und Alles, was Paulus über die Motive dieser Zweifel andeutet, über die flachsten Einwendungen des sensus communis nicht hinausgeht. Vollends aber an eine spiritualisirende, auf christlichem Gebiet erwachsene Irrlehre zu denken (vgl. 2. Tim. 2, 18), liegt bei den Verhältnissen der jungen Christengemeinde völlig fern.

lass gegeben, Koterieen zu bilden und so die Einheit des Gemeindelebens zu zertrennen (11, 18 f.). Jemehr die grosse Majorität der Gemeinde aus den niederen Klassen gesammelt war, um so näher lag es, dass die Gebildeteren und Wohlhabenderen sich absonderten. Dann aber wollten diese auch die reicheren Mittel, die sie zum Mahle mitgebracht hatten, für sich geniessen; und während die Einen schwelgten, darbten die Anderen. Dadurch wurde aber ebenso der religiöse wie der Gemeinschaftscharacter der Liebesmahle aufgehoben (11, 21 f.), und Paulus nimmt die Sache so ernst, dass er in zahlreichen Krankheits- und Sterbefällen, die gerade damals in der Gemeinde eingetreten waren, die göttliche Strafe für diese Profanation des heiligen Mahles sieht (11, 30). Es liegt die Frage nahe, woher nicht die Gemeindevorsteher längst gegen diese heillosen Missstände eingeschritten waren, und doch zeigt sich nirgends eine Spur, dass dies versucht war. Nirgends werden auch dieselben für die Abstellung der Missbräuche verantwortlich gemacht. Es erhellt daraus unzweifelhaft, dass es Gemeindevorsteher, denen die Leitung der Gemeindeversammlungen und die Zuchtübung oblag, in Corinth überhaupt nicht gab. Paulus hatte es offenbar für angemessener erachtet, dem democratischen Zuge des hellenischen Geistes vollen Spielraum in der Ausgestaltung des Gemeindelebens zu lassen, um ihm dasselbe zu einem durchaus sympathischen zu machen. Gewiss war es daher die Gesammtgemeinde, die ihre Angelegenheiten autonom verwaltete, auch die Zuchtübung (5, 4); es gab nur solche in ihr, die durch freiwillig der Gemeinde geleistete Dienste das Ehrenrecht der Anerkennung für dieselben und damit den Anspruch erwarben, dass man sich ihnen gegebenen Falls unterordnete (16, 15 f. 18). So fruchtbar das gewesen sein mochte zur Erweckung und Stärkung des Gemeingeistes, so bedenklich wurde es, als die in der Gemeinde immer schroffer hervortretenden Gegensätze (Nr. 2) und die in den Gemeindeversammlungen einreissenden Unordnungen das Gemeindeleben zerrütteten.

Wir kennen die Grundsätze, nach denen Paulus bei der äusseren Organisation seiner Gemeinden verfuhr, schlechterdings nicht. Es liegt gar kein Grund vor, zu bezweifeln, dass er die Gemeinden, welche er auf der ersten Missionsreise mit Barnabas stiftete, nach dem Muster der Synagogengemeinden organisirte (Act. 14, 23), wie denn auch die ephesinische ohne Zweifel seit der Trennung der Gemeinde von der Synagoge (19, 9) ihre eigenen Presbyter hatte (20, 17). Aber schon die macedonischen Gemeinden hatten sichtlich eine andersartige Organisation in den Vorstehern zu Thessalonich (1. Thess. 5, 12. vgl. § 15, 4), den Bischöfen und Diakonen zu Philippi (Phil. 1, 1), obwohl wir deren Rechts- und Pflichtenkreis auch nicht näher kennen. Wann dort diese Organisation eingeführt ist, wissen wir so wenig, wie, ob Paulus dabei direct betheiligt gewesen. Aus dem Galaterbrief erfahren wir sowenig etwas von Gemeindevorstehern, wie aus den Korintherbriefen. Dass die *οἰκία Στεφανᾶ*

16, 15 nicht irgendwie aus gewählten, mit ausdrücklichen Vorrechten und einem bestimmten Pflichtenkreis ausgestatteten Gemeindebeamten bestand, folgt, wie aus der Natur der Sache, so aus dem εἰς διακονίαν ἔταξαν ἑαυτούς unwiderleglich. Für die Gaben der κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις kennt Paulus auch 12, 28 noch keine ausschliesslichen, durch einen Amtsnamen ausgezeichneten Träger, was immerhin nicht ausschliesst, dass die Gemeindeversammlung einzelne damit Begabte unter ihrer Leitung und Autorität mit der Wahrnehmung dieser oder jener nothwendigen Geschäfte beauftragte. Wie weit man sich dabei an die hergebrachten Formen des religiösen Genossenschaftswesens anschloss, das den Rahmen für die staatsbürgerliche Existenz der christlichen Gemeinde hergeben musste, wird sich nicht mehr entscheiden lassen (Vgl. darüber Heinrici, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, 4. 77, 1 und „das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Cor." Berlin 1880.). Doch ist nicht zu übersehen, dass die Verhältnisse des Gemeindelebens noch sehr einfache waren, und nicht ohne Grund konnte von Holsten selbst bestritten werden, dass es auch nur eine Gemeindekasse gab. Dagegen hören wir gelegentlich, dass es in der doch sicher nur kleinen Gemeinde der Hafenstadt Corinths, in Kenchreä, eine Diaconissin gab (Röm. 16, 1 f.); und wenn man ihre Bezeichnung als προστατις auf eine Art Patronatsstellung gedeutet hat, so schliesst doch das πολλῶν καὶ ἐμοῦ völlig aus, dass damit etwas Anderes gemeint sein kann, als die treue Fürsorge, die sie in ihrem Berufe Vielen gewidmet hatte.

4. Diese Gefahr hatte den höchsten Gipfel erreicht, als nach dem Weggange des Apollos von Corinth, durch welchen der Apostel noch nichts von dieser Bewegung gehört hatte, ein Streit über die Vorzüge der verschiedenen Lehrer in der Gemeinde ausgebrochen war, welcher geradezu das Gemeindeleben mit der Auflösung in verschiedene Parteien bedrohte. Derselbe war wahrscheinlich von den Anhängern des Apollos ausgegangen, welche die mehr philosophisch gefärbte und rhetorisch geschulte Verkündigung des Alexandriners der nach Form und Inhalt schlichteren Weise des Paulus vorzogen und sich nun als Apollosschüler zu einer Art Partei zusammenthaten[1]). Das hatte aber sofort zur Folge, dass auch Andere in der Gemeinde, die einen anderen Lehrer als Paulus gehabt hatten, sich in gleicher Weise um den Namen ihres Lehrers zusammenschaarten, und so entstand die Partei der Kephasschüler, die ebenfalls nach der Art, wie Paulus nur von Vorzügen des Kephas weiss, die sich alle aneignen könnten und sollten (3, 22), in keinem principiellen Gegensatz zu ihm gestanden haben können[2]). Dann aber blieb zuletzt den treuen Anhängern des

[1]) Es ist völlig grundlos, wenn noch Heinrici behauptet, Apollos habe auf die Taufe und die persönliche Vollziehung der Taufe ein grösseres Gewicht gelegt. Das ungetrübte Verhältniss des Paulus zu Apollos (1. Cor. 16, 12) schliesst jeden tiefergreifenden Gegensatz seiner Schüler gegen die paulinische Mehrheit der Gemeinde aus.

[2]) Da somit auch die Kephasschüler sich nicht so genannt haben können, weil sie irgend welche Grundsätze oder Lehren des Petrus im Gegensatze zu den

eigentlichen Gemeindegründers nichts Anderes übrig, als sich ebenfalls zu einer Art Pauluspartei zu constituiren (1, 12). Man hat gewöhnlich dies corinthische Parteiwesen sehr überschätzt; Parteien in unserem Sinne, die sich durch verschiedene Ansichten und Bestrebungen unterschieden, waren es keinesfalls. Die immer erneuten Versuche, Alles, was unser erster Brief von Meinungsdifferenzen in der Gemeinde, von Verirrungen und Zweifeln andeutet, einer oder der anderen dieser Parteien zuzuschreiben, sind gänzlich verfehlt. Die natürliche Folge ist daher auch gewesen, dass fast jeder derartige Zug bald dieser bald jener Partei auf die Rechnung geschrieben, und das Bild jeder einzelnen, das so entstand, bei jedem Ausleger ein anderes geworden ist. Nicht einmal nach ihrer Nationalität können die Anhänger der Parteien sich geschieden haben, da unter den Paulus- und Apollosschülern Judenchristen sicher nicht gefehlt haben; und selbst unter den Kephasschülern sehr wohl auch einzelne Unbeschnittene gewesen sein können, die schon als Proselyten sich zur Synagoge gehalten hatten. Aus 4, 6—8 folgt unzweifelhaft, dass jeder sich um der Vorzüge seines Lehrers willen über die Anderen erhob und durch das von ihm Empfangene die volle Höhe christlicher Entwicklung bereits erreicht zu haben glaubte. Es war eben der hellenische Geist, der, von jeher an Parteitreiben gewöhnt, darin eine Nahrung für seinen Subjectivismus, seine Eitelkeit und Streitlust fand. Von einer offiziellen Zertrennung des Gemeindelebens war noch keine Rede, noch hatte die Gemeinde als solche an den Apostel geschrieben (7, 1), und Paulus redet von den Gemeindeversammlungen überall als von einheitlichen (11, 20. 14, 23). Das Schlimmste war und blieb, dass Paulus dadurch immer mehr aus der Stellung der selbstverständlichen höchsten Autorität für die Gemeinde in die eines Parteiführers gedrängt wurde.

5. Was von je her das Bild, das man sich von diesem Parteitreiben machte, verwirrt hat, war der Umstand, dass Paulus jenen drei Parteien

---

paulinischen vertraten, sondern nur seine Vorzüge als ihres Lehrers erhoben, so entsteht immer die Frage, wie es kam, dass sich in Corinth eine grössere Anzahl von Kephasschülern zusammengefunden hatte, da es doch nur ganz Vereinzelte sein konnten, die etwa, in Judäa von Petrus bekehrt, nach Corinth übergesiedelt waren. Dann aber wird es kaum, wie gemeinhin geschieht, als ein willkürlicher Schluss aus 1. Cor. 1, 12 betrachtet werden können, was Dionysius v. Corinth von einer Wirksamkeit des Petrus in Corinth erzählt (bei Euseb. hist. eccl. 2, 25). Gewiss ist es eine irrige Vorstellung, wenn er ihn neben Paulus wie einen Mitbegründer der Gemeinde ansehen sollte, aber dass derselbe nicht auf einer seiner Missionsreisen in die Diaspora, wie sie Paulus 9, 5 erwähnt, hierher gekommen sein und einen grösseren Theil judenchristlicher Mitglieder der Gemeinde zugeführt haben könnte, ist doch nicht zu behaupten; ja die Art wie Paulus gerade seiner Missionsreisen ganz besonders gedenkt, spricht sehr dafür, wie neuerdings auch Harnack anerkannt hat.

eine vierte an die Seite zu stellen scheint, deren Anhänger die Parteiparole führten: ἐγὼ (εἰμι) Χριστοῦ (1. Cor. 1, 12)[1]). Eichhorn sah darin die Partei der Neutralen, die Schott und Bleek ausdrücklich von dem Apostel selbst gebilligt werden liessen. Um dann der offenbaren Gleichstellung derselben mit den anderen gerecht zu werden, nahm man meist an, dass auch diese Partei in irgendwie exclusiver Weise ihre Zugehörigkeit zu Christo geltend gemacht habe. Aber diese namentlich unter den neueren Kommentatoren, wie Rückert, Meyer, Hofmann, Heinrici, herrschend gewordene, auch von Hausrath und (in seiner späteren Zeit) von Neander vertretene Ansicht bringt es zu irgend einer lebensvollen Vorstellung von dieser Partei nicht und hat in dem Briefe nirgends einen Halt. Das Letztere gilt aber von allen Versuchen, die Eigenthümlichkeit dieser Partei a priori zu construiren.

Hug und Bertholdt sahen nach Storr darin Schüler des Jacobus, die, weil dieser ein Bruder des Herrn war, sich nach Christo selbst nannten, Osiander in s. Kommentar (Stuttg. 1847. 58) Ebjoniten, die Christus nur als Lehrer gelten lassen wollten, Ewald gar Anhänger eines essäisch gesinnten Lehrers, der, auf eine besondere evangelische Schrift sich stützend, nach dem Beispiel Christi die Ehe missbilligte. Neander dagegen hielt sie (wenigstens zuerst) für Heidenchristen, die in Christo einen neuen Sokrates sahen und die apostolische Tradition, als mit Judaismus versetzt, verwarfen; und ihm sind Guericke, Olshausen beigetreten. Auch Jäger sah in ihnen wenigstens eine Mischung von Judenchristenthum und griechischer Wissenschaft (Erklärung d. Briefe Pauli an die Kor. aus dem Gesichtspunkt der vier Part. Tübing. 1838), Goldhorn (in Illgens Zeitschrift f. hist. Theol. 1840, 2) und Dähne (die Christuspartei. Halle 1842) suchten bei ihnen jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie nachzuweisen, Kniewel (eccl. Cor. vetust. dissensiones et turbae. Gedan. 1841) hielt sie für Vorläufer der Gnostiker, worauf doch schon Neander herauskam. Da die NTlichen Anfänge des Gnosticismus jedenfalls mit dem theosophischen Judenchristenthum zusammenhängen, so berührt sich diese Ansicht auch mit der von Schenkel (de eccl. Cor. primaeva. Basel 1838, vgl. das Christusbild der Apostel. Leipz. 1879), welche allein einen wirklichen Anhalt in unseren Briefen suchte, indem sie die Polemik des 2. auf sie bezog, obwohl hier nirgends eine Partei in der Gemeinde, sondern immer nur einzelne Eindringlinge in sie bekämpft werden. Er dachte an theosophisch gebildete Judenchristen, welche ihre Beziehung zu Christo durch Gesichte und Offenbarungen vermittelt sein liessen im Gegensatze zu der apostolischen Vermittlung, und ihm sind de Wette, Lutterbeck, Grimm, Niedner (vgl. auch Wieseler zur Gesch. d. NTlichen Schrift. Leipz. 1880) beigetreten.

[1]) Es ist zwar schon von Chrysostomus und neuerdings noch von Mayerhoff (Hist. krit. Einl. in die petrin. Schriften. Hamb. 1835) versucht worden, in diesen Worten nur die von Paulus den drei Parteien entgegengesetzte, und von Räbiger (Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die Korinther. Breslau 1847), darin die von allen drei gleichmäfsig beanspruchte Parole zu sehen, was aber dem einfachen Wortlaut gegenüber, der sie den drei anderen ganz gleich setzt, nicht durchgeführt werden kann.

Es ist das grosse Verdienst Baur's, auch hier erst die Untersuchung auf festen historischen Boden gestellt zu haben (vgl. Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1831, 1. 1836, 4), indem er bestimmt die Combination des Parteistichworts 1. Cor. 1, 12 mit dem, auf welches Paulus 2. Cor. 10, 7 anspielt, vollzog und darum dort die im zweiten Briefe bekämpften judenchristlichen Gegner des Apostels fand. Ihm freilich flossen dabei, wie übrigens in seiner Weise schon bei Chr. Schmidt, die Parteien der Kephasschüler und der Christusschüler ganz zusammen, da beide dem Paulus die Autorität der Urapostel als der durch ihren persönlichen Umgang mit Christo allein qualificirten Apostel entgegengesetzt und sein Apostolat verworfen haben sollten, höchstens sollten die *οἱ Χριστοῦ* die Häupter der Partei gewesen sein. Bestimmter wollten Billroth (in s. Komm. Leipz. 1833), Credner und Reuss sie als die schroffere Partei von den Petrinern unterscheiden, während Becker (die Parteiung in der Gem. zu Cor. Alton. 1842) sie gerade für die mildere hielt, da ihre Glieder, weil von Paulus bekehrt, sich nicht den Petrinern anschliessen konnten. Erst Beyschlag (de eccl. Cor. factione christ. Halle 1861, vgl. Stud. u. Krit. 1865, 2. 1871, 4) hat mit Nachdruck geltend gemacht, wie gerade das Bestehen einer Kephaspartei in Corinth, welche von den judenchristlichen Gegnern des Apostels ausdrücklich unterschieden und von ihm 3, 22 sichtlich als eine in keinem materiellen Gegensatze zu ihm stehende behandelt wird, aufs Klarste zeige, dass die Urapostel selbst in keinem feindseligen Gegensatze zu Paulus standen (vgl. auch Klöpper, Exeg. krit. Untersuchungen über den 2. Brief des Paulus an die Gem. zu Corinth. Gött. 1869, Comm. zu 2. Cor. Berlin 1874 u. Holtzmann). Einen wesentlichen Unterschied der Kephasschüler von den schroff paulusfeindlichen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* hat selbst Holsten, dem neuerdings Mangold beitritt, zugegeben, während Hilgenfeld sie nur nach dem Vorgange von Grotius u. Thiersch als unmittelbare Christusjünger von jenen unterscheidet, was sie übrigens auch nach Beyschlag und Holsten waren. Aber nur der Letztere hat mit voller Klarheit anerkannt, dass man dann die gangbare Vorstellung von den *οἱ Χριστοῦ* als einer aus Gliedern der corinthischen Gemeinde bestehenden Partei definitiv aufgeben muss, da die sonderliche Beziehung zu Christo, welche der Ausdruck bezeichnet, wie man ihn auch fasse, doch immer nur einzelne nach Corinth gekommene Lehrer, nie aber ihre Anhänger von sich aussagen konnten[2]).

[2]) Es ist dies zwar schon von Anderen bemerkt worden; aber man beruhigte sich gewöhnlich dabei, dass auch die anderen Parteien nicht aus lauter persönlichen Schülern des Paulus und Apollos und besonders des Kephas bestanden haben können, was von den letzteren nur gilt, wenn man sich gegen die Nr. 4 not. 2 geltend gemachte Annahme verschliesst. Allein weder sprachlich noch sachlich ist es möglich, unter den *οἱ Παύλου, οἱ Ἀπόλλω, οἱ Κηφᾶ* solche zu verstehen,

6. Das eben war das Bedenklichste, dass die Zustände der corinthischen Gemeinde den judenchristlichen Gegnern des Apostels den günstigsten Boden für ihre Agitation darboten. In einer Gemeinde, in welcher die Ausschreitungen der gesetzesfreien Heidenchristen und die in wichtigen Fragen herrschenden Meinungsverschiedenheiten das Bedürfniss einer gesetzlichen Regelung des christlichen Lebens als unzweifelhaft erscheinen liessen, konnten sie als *διάκονοι δικαιοσύνης* (2. Cor. 11, 15) scheinbar mit gutem Rechte auftreten; und in einer Gemeinde, wo der Name des Apostels nur noch im Sinne eines Parteiführers genannt wurde, durften sie am ehesten sich Erfolg versprechen, wenn es galt, das durch seine Autorität gestützte Evangelium zu bekämpfen. Es waren geborene Juden, die von auswärts mit Empfehlungsbriefen nach Corinth kamen (2. Cor. 11, 22. 3, 1) und sich dort als *διάκονοι Χριστοῦ*, ja geradezu als Apostel Christi aufspielten (11, 13. 23), während sie Paulus bald ironisch als *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (11, 5. 12, 11), bald geradezu als *ψευδαπόστολοι* (11, 13) bezeichnet. Wenn sie das Recht zu solchem Auftreten auf ihre besondere Beziehung zu Christo gründeten (10, 7: *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι*), so können nur sie es gewesen sein, die von sich sagten: *ἐγὼ Χριστοῦ* (1. Cor. 1, 12)[1]), und das kann nach der Analogie der parallelen Ausdrücke in dieser Stelle sie nur als unmittelbare Schüler Christi bezeichnen, wie sie denn auch nur auf dieses Schülerverhältniss den Anspruch gründen konnten, einen anderen Jesus zu verkündigen und ein andersartiges Evangelium als Paulus (2. Cor. 11, 4).

Die von der Tübinger Schule geltend gemachte Voraussetzung, dass diese Judenchristen nur von den Urapostеln und von Jerusalem her mit Empfehlungsbriefen gekommen sein können, da nur durch solche sie als Diener und Apostel Christi vor den Corinthern legitimirt werden konnten, widerlegt die Stelle 2. Cor. 3, 1 selbst, da Paulus dort die Empfehlungsbriefe an sie solchen ganz gleich setzt, die er von den Corinthern empfangen könnte. Selbst daraus, dass sie Hebräer waren (11, 22), folgt nicht, dass sie aus Palästina kamen, da ja der Dia-

---

welche die Ansichten dieser Männer theilten; und selbst wenn es möglich wäre, würde es noch nicht beweisen, dass unter *οἱ Χριστοῦ* solche verstanden werden können, welche wegen der unmittelbaren Beziehung der Urapostel oder ihrer Lehrer zu Christo denselben vor allen anderen Lehrern den Vorzug gaben.

[1]) Vergeblich würde man gegen die Beziehung des *ἐγὼ Χριστοῦ* auf die judaistischen Irrlehrer das *ἕκαστος ὑμῶν λέγει* geltend machen. Es handelt sich ja um die Erklärung, was der Apostel meint, wenn er gehört hat, *ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν* (V. 11). Da nun ohne Frage zur Verschärfung und Verbitterung dieser Parteiwirren gerade diese Christusschüler am meisten beigetragen hatten, da sie nur zu bereitwillig von der Gemeinde aufgenommen waren, und jetzt in ihr wirkten als von Vielen hochgeachtete Lehrer, so konnte er ihre Parole sehr wohl neben die anderen Parteiparolen stellen. Dass er es aber gethan, zeigt die deutliche Bezugnahme auf jene *τινές* in dem diese Wirren besprechenden Abschnitte (4, 18 ff.).

sporajude Paulus es ebenso zu sein behauptet. Nur dass sie unmittelbare Schüler Christi gewesen sein wollen, macht dies wahrscheinlich, und dann liegt es allerdings nahe, dass ihre Empfehlungsbriefe von Jerusalem herrührten. Aber selbst daraus würde noch durchaus nicht folgen, dass es die Urapostel waren, welche dieselben ausgestellt hatten, da selbst Holsten zugiebt, dass es in Jerusalem sehr verschiedene Strömungen gab. Und selbst wenn dies der Fall, so folgt daraus wieder noch nicht, dass das Lob, welches die Urapostel ihnen spendeten, sie zu ihrer paulusfeindlichen Agitation bevollmächtigen sollte (insbesondere vgl. noch § 21, 5. not. 2). Die Bedeutung, welche Baur einst dem Auftreten dieser Judaisten für den von ihm angenommenen feindseligen Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln beilegte, gründet sich darauf, dass er die von ihnen angeblich dem Paulus gegenüber ausgespielten und von diesem so ironisch als ὑπερλίαν ἀπόστολοι Bezeichneten für die Urapostel hielt (vgl. noch Hilgenfeld); aber es ist selbst von Holsten aufs Bestimmteste zugestanden, dass die betreffenden Stellen contextmäfsig nur von ihnen selbst reden. Damit fällt aber jede Möglichkeit, aus den Corintherbriefen zu beweisen, wie Holsten noch will, dass in der Urgemeinde seit dem antiochenischen Streit eine judaistische Reaction, wenn auch nur unter der Führung des Jacobus, stattgefunden habe, geschweige denn dass die Urapostel irgend eine feindliche Stellung gegen Paulus eingenommen haben.

Allerdings lernen wir diese paulusfeindlichen Judaisten näher erst aus dem zweiten Briefe kennen; allein dass Paulus schon damals, als er den ersten Brief schrieb, von ihrem Auftreten wusste, erhellt unzweifelhaft daraus, dass er gerade am Schlusse des gegen das Parteitreiben gerichteten Abschnittes von solchen redet, welche sich aufblähen damit, dass er nicht mehr nach Corinth kommen werde, und verspricht, wenn er komme, nicht τὸν λόγον, sondern τὴν δύναμιν dieser πεφυσιωμένοι zu prüfen (1. Cor. 4, 18 ff.). Das können nur Lehrer sein, welche sich mehr dünkten, als er, und meinten, dass er, nachdem sie aufgetreten, es nicht mehr wagen werde, Auge in Auge ihnen gegenüberzutreten[2]). Ebenso zweifellos aber setzt die Stelle 9, 1—3 solche voraus, welche sein Apostolat anzweifelten und wenigstens seine apostolische Autorität für ihre Person entschieden ablehnten; aus 9, 12 aber erhellt ebenfalls, dass es Verkündiger des Evan-

[2]) Sehr gekünstelt hat freilich Hilgenfeld den grössten Theil des Abschnitts wider das Parteiwesen, der ausdrücklichen Aussage des Apostels (4, 6) entgegen, auf die Judaisten bezogen, wie so manches Andere im Briefe, das garnichts mit ihnen zu thun hat. Selbst die Stelle 3, 16 f. kann contextmäfsig nicht auf die Judaisten, sondern nur auf die Ruinirung der Gemeinde durch den Parteizwist bezogen werden. Ob die Stelle 3, 23 auf das Schibolet der Christusschüler anspielt, ist sehr zweifelhaft, da hier das ὑμεῖς Χριστοῦ jedenfalls in anderem Sinne genommen ist; fände aber eine solche Beziehung statt, so würde daraus erst recht folgen, dass die, welche dieses Χριστοῦ εἶναι beanspruchten, nicht zu der Gemeinde als solcher gehörten. Eher könnte das ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας 4, 3 im Gegensatz zu dem ὑφ' ὑμῶν ἀνακριθῶ auf sie bezogen werden, obwohl der Ausdruck es wenig wahrscheinlich macht. Ganz unnachweislich aber ist die Beziehung des Eingangsgrusses (1, 2) auf sie, die Holsten annimmt.

geliums waren, die für ihre Wirksamkeit die Verpflegung durch die Gemeinde in Anspruch nahmen. Offenbar waren sie bis dahin weder mit ihrer Gesetzeslehre direct hervorgetreten, da die Erfahrungen der Judaisten in Galatien sie bereits lehren konnten, dass sie mit jener nichts auszurichten vermochten, ehe nicht die Autorität des Apostels untergraben war. Dies aber durch eine schroffere Polemik gegen ihn zu versuchen, war offenbar nicht möglich, ehe sie nicht selbst in der Gemeinde festen Fuss gefasst hatten. Darauf also musste ihr erstes Streben gerichtet sein; und nur dies Bestreben, sich als die durch ihren persönlichen Verkehr mit Christo hochbevorzugten Apostel geltend zu machen, hat sie wohl dazu geführt, gelegentlich das Apostolat des Paulus, der dieses Vorzugs entbehre, anzuzweifeln und die Behauptung auszusprechen, nachdem solche Apostel, wie sie, erschienen, um sich dauernd der Gemeinde zu widmen, werde Paulus selbst darauf verzichten, wieder nach Corinth zu kommen. Aber nach Allem, was Paulus bis dahin gehört hatte, müssen die Judaisten anfänglich keinen grossen Eindruck auf die Gemeinde gemacht haben. Daraus erklärt sich ausreichend, weshalb er im ersten Briefe nicht weiter von ihnen redet; es wäre unklug genug gewesen, seinerseits eine Polemik zu eröffnen, so lange er noch nicht wusste, in welcher Form sie mit ihren letzten Zielen, die er allerdings ohne Frage durchschaute, hervortreten würden[3]).

7. Die ersten Nachrichten, welche Paulus über die unerfreulichen

---

[3]) Die Annahme Holsten's, dass Stephanas, Fortunatus und Achaicus die gegen ihn bereits aufgewiegelte Gemeinde wieder beruhigt oder doch ihn damit beruhigt hatten, dass die Judaisten auf die Gemeinde keinen Einfluss gewinnen würden und ihn dadurch bewogen hatten, eine unmittelbare Bekämpfung derselben zu unterlassen (vgl. auch Mangold), hat in 1. Cor. 16, 17 f. gar keinen Anhalt. Da übrigens auch 2. Cor. 12, 12 Paulus auf die *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* nur verweist im Zusammenhange einer Selbstvergleichung mit den in Corinth wirkenden Judaisten, so erhellt daraus, dass die Anzweiflung seines Apostolats 9, 1 durchaus nicht auf eine Vergleichung mit den Uraposteln abzielt. Da wir aber auch im Galaterbrief eine solche nicht fanden (§ 18, 4 not. 1. 2), so ist die gangbare Vorstellung, als habe sich der Streit zwischen den Judaisten und Paulus hauptsächlich um sein Apostelrecht gedreht, das man ihm zu Gunsten der Urapostel absprach, wie sie noch jüngst Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1879, 4) mit allem Nachdruck geltend macht, völlig haltlos. Die Thatsache, dass diese Christusschüler sich ebenfalls als Apostel aufspielten, und dass Paulus garnicht an sich die Möglichkeit, dass es ausser ihm und den Uraposteln noch Apostel geben könne (vgl. auch 1. Thess. 2, 7), bestreitet, sondern wegen der Art ihres Treibens sie für *ψευδαπόστολοι* erklärt (2. Cor. 11, 13), widerspricht dem von beiden Seiten. Auch 1. Cor. 9, 1 f. handelt es sich ihm doch wesentlich um seine apostolische Autorität den Corinthern gegenüber, und er berührt die ganze Frage überhaupt nur gelegentlich, da das Recht sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen, das er so nachdrücklich vertheidigt, von ihm garnicht als Apostelrecht beansprucht, sondern ausdrücklich allen Verkündigern des Evangeliums vindicirt wird (9, 14, vgl. V. 5 f.). Man überschätzt eben gemeinhin die Bedeutung, die in der apostolischen Zeit dem Apostelnamen als solchem beigelegt sein soll.

Zustände in Corinth empfangen hatte, rührten von den Leuten einer gewissen Chloë her und betrafen hauptsächlich die jüngst entstandenen Parteizwistigkeiten (1. Cor. 1, 11). Was er aber davon hörte, schien ihm schon bedenklich genug, um sofort den Timotheus nach Corinth zu schicken. Er hoffte sichtlich, dass das Erscheinen dieses seines geliebten geistlichen Kindes in Corinth genügen werde, um wieder der ganzen Gemeinde das Bild ihres geistlichen Vaters so lebhaft in die Erinnerung zu rufen, dass der Staub, welchen der Parteizwist um dasselbe aufgewirbelt hatte, verschwinden werde, und die Gemeinde sich bemühen, dem Vorbilde seines demüthigen, aufopfernden Christenlebens nachzueifern. Von Timotheus konnten sie dann hören, dass er von ihnen nichts Anderes verlange, als von all seinen Gemeinden (4, 14—17). Diese Sendung des Timotheus ist es, welche die Apostelgeschichte in das dritte Jahr des paulinischen Aufenthalts in Ephesus versetzt (19, 22). Er reiste damals mit einem gewissen Erast, vielleicht dem Stadtkämmerer aus Corinth, der zufällig in Ephesus gewesen war (Röm. 16, 23), über Macedonien, schlug also den Landweg nach Corinth ein. Nach 1. Cor. 16, 11 scheinen auch noch einige andere Epheser, welche in Corinth zu thun hatten, mitgereist zu sein. Am liebsten hätte Paulus es gehabt, wenn Apollos anstatt seiner gegangen wäre; aber derselbe wurde durch dringende Geschäfte abgehalten (16, 12)[1]). Der Apostel sollte aber bald erfahren, wie unzureichend diese Mafsregel war.

§ 20. Der erste Corintherbrief.

1. Nicht lange nachdem Timotheus abgereist, traf eine Gesandtschaft von Corinth in Ephesus ein. Stephanas und seine beiden Gefährten, Fortunatus und Achaicus, die irgend wie zum Hause desselben gehört zu haben scheinen, hatten sich wohl freiwillig erboten, zu dem Apostel nach Ephesus zu reisen, um durch ihre persönliche Anwesenheit das Band zwischen ihm und der Gemeinde zu erneuern, dessen Lockerung man also, in gewissen Kreisen wenigstens, selbst gefühlt hatte (1. Cor. 16, 17 f., vgl. v. 15), und einen Brief der Gemeinde zu überbringen, in welchem man die Ansicht des Apostels über mancherlei Fragen des christlichen Lebens, die in der Gemeinde controvers geworden waren, erbat, wohl besonders in Ehesachen (7, 1)[1]). Ohne Frage hatten diese Männer, welche die Gemeindeangele-

[1]) Gewöhnlich nimmt man an, dass Apollos wegen des Missbrauchs, der in Corinth mit seinem Namen getrieben wurde, die gewünschte Reise trotz dringender Bitten des Paulus abgelehnt habe; aber die Zusage, dass er kommen werde, sobald er Zeit habe, deutet doch zu bestimmt auf das oben genannte Motiv hin. Er fand wohl in Kleinasien reichlich Gelegenheit zu segensreicher Wirksamkeit.

[1]) Ob auch wegen des Opferfleischessens und wegen der Gnadengaben, ist

genheiten so warm auf dem Herzen trugen, noch eine umfassendere Absicht bei ihrer Reise. Sie wollten dem Apostel über die vielfach betrübenden Zustände in der Gemeinde eingehenderen Bericht erstatten, und durch sie erst erfuhr Paulus alles Einzelne, was wir über dieselben aus seinem Briefe erschliessen konnten, insbesondere auch über das Parteitreiben daselbst (§ 19), und wohl noch mancherlei Details, die er absichtlich nicht berührt. Paulus erkannte, dass es höchste Zeit war, etwas Energisches zur Regeneration der tiefgesunkenen Gemeinde zu thun, dass die Mission des Timotheus dazu lange nicht ausreichen werde. Am nächsten lag es, dass er selbst sofort hinging. Ohnehin hatte er der Gemeinde schon früher, wahrscheinlich in dem verloren gegangenen Briefe (vgl. 2. Cor. 1, 13 ff.), versprochen, eine Visitationsreise in die macedonischen Gemeinden, die er längst plante (Act. 19, 21), so einzurichten, dass er auf dem Seewege nach Corinth käme und von dort nach Macedonien ginge, um dann wieder nach Corinth zurückzukehren und von dort sich nach dem Orient einzuschiffen (2. Cor. 1, 15 f.). Aber tief empört, wie er über so manches war, was er aus Corinth gehört hatte, hätte er dort als strenger Strafprediger auftreten und die Gemeinde, wie sich selbst, statt dass sie beiderseits an seinem Besuche Freude haben sollten, tief betrüben müssen. Dazu konnte er sich nicht entschliessen (1, 23—2, 3). Er hätte vielleicht den Apollos noch einmal zur Reise nach Corinth zu bewegen versuchen können; aber da er von ihm nicht grüsst, muss derselbe gerade damals von Ephesus abwesend gewesen sein. So blieb dem Apostel nichts übrig, als den zurückkehrenden Gesandten einen Brief mitzugeben, in dem er durch eine möglichst energische Sprache die dortigen Uebelstände abzustellen suchte, um bei seinem nächsten Besuche sich des Wiedersehens mit der Gemeinde wieder ungetrübt erfreuen zu können (2, 3). Derselbe ist ihm schwer genug geworden. Beständig kämpfte seine Liebe zu der Gemeinde, die er nicht gern betrüben mochte, mit dem Eifer wider die Missstände in ihr, mit der Schärfe, ja Bitterkeit, welche der Unwillen über ihr Verhalten in ihm erregte; er schrieb in gedrückter Stimmung

---

aus 8, 1. 12, 1 nicht sicher zu entscheiden; die Art aber, wie Hofmann und Heinrici bis ins Einzelne zu bestimmen suchen, was über alle einzelnen Punkte in dem Briefe gestanden, oder wie Holtzmann die Disposition des Briefes nach den eigenen Erörterungen des Apostels und den Antworten auf das Gemeindeschreiben orientirt, geht weit über das hinaus, was sich aus dem Texte mit einiger Sicherheit entnehmen lässt. Ganz unwahrscheinlich ist die Vermuthung, dass der Brief, welcher übrigens ohne Frage von der Gemeinde im Ganzen und nicht von einer einzelnen Partei ausging, ein Antwortschreiben auf den verloren gegangenen Brief des Apostels war (§ 19, 1); gewiss falsch aber die Annahme, dass die Abgesandten, die ihn überbrachten, die 1, 11 erwähnten Leute der Chloë waren, da nach 16, 10 Timotheus, den er nach den von diesen erhaltenen Nachrichten abgeschickt hatte, sichtlich bereits abgereist war.

unter vielen Thränen (2, 4). Da die Boten ohne Frage auf dem kürzesten Wege zurückkehrten, mussten sie noch vor Timotheus in Corinth eintreffen, den er durch sie ankündigt und empfiehlt, und den er noch in Ephesus zurück erwarten wollte (1. Cor. 16, 10 f.). Es scheint um die Osterzeit gewesen zu sein, da 5, 6—8 offenbar die Festeindrücke ihn noch beschäftigen. Er wollte noch bis Pfingsten in Ephesus bleiben, um seine reich gesegnete Wirksamkeit daselbst fortzusetzen (16, 8 f.), dann aber über Macedonien nach Corinth gehen zu längerem Aufenthalte, wahrscheinlich daselbst überwintern (16, 5—7) und von dort die längst geplante Collectenreise nach Jerusalem antreten (16, 3 f., vgl. Act. 19, 21)[2]).

2. Ob der Sosthenes, der sich in den Eingangsgruss des Apostels mit einschliesst, der einst ihm so feindselige, aber nachmals bekehrte Synagogenvorsteher in Corinth (Act. 18, 17) war, wissen wir nicht; unmöglich ist es keineswegs. Uebrigens betont schon die Selbstbezeichnung in der Zuschrift die gottgewollte Autorität des Apostels, wie die Characteristik der Gemeinde daran erinnert, dass sie in der Lebensgemeinschaft mit Christo geheiligt und als Berufene mit den Christusverehrern an allen Orten verbunden seien, um ihnen die Verpflichtung zum Abthun alles unreinen Wesens und aller Zertrennung unter sich, wie aller Absonderung von der allgemeinen Christensitte durch willkürliche Neuerungen nahe zu legen (1. Cor. 1, 1 ff.). Ebenso erinnert die Danksagung an den Reichthum von Gnadengnaben, der ihnen geschenkt war, und spricht sein Vertrauen aus, dass Gott sie unsträflich bewahren werde auf den Tag Christi, an dem er ihnen durch ihre Berufung die Heilsvollendung in Aussicht gestellt hat (1, 4—9). Wir fühlen es, wie, im Gegensatze zu dem erregten Eingange des Galaterbriefes, der Apostel sich zwingt, mit Worten der Anerkennung und Hoffnung zu beginnen. Auch das Erste, was ihm am Herzen liegt, die Abstellung des Parteiwesens, beginnt er mit einer völlig ruhigen Ermahnung zur Einmüthigkeit und mit dem Hinweis darauf, dass er nichts gethan habe, um sie an seinen Namen und seine Person zu binden, statt an den Namen Christi, der ihr Einheitsband sein solle (1, 10—16). Er

---

[2]) Die geschichtliche Situation des Briefes ist hiernach durchaus klar; und es ist kaum der Erwähnung werth, dass Böttger denselben in Südachaja, Köhler auf Grund der alten Unterschrift, die auf einem Missverständniss von 16, 5 beruht, in Philippi abgefasst sein liess, und zwar nach der Befreiung aus der römischen Gefangenschaft. Die Apostelgeschichte lässt den Plan der Reise über Macedonien und Achaja nach Jerusalem nach den zwei Jahren der rein heidenchristlichen Wirksamkeit des Apostels in Ephesus gefasst sein, also in dem zweiten Drittheil seines dritten Jahres daselbst, dann aber den Apostel ausdrücklich noch einige Zeit daselbst verweilen (19, 21 f.). Jedenfalls fällt also der erste Corintherbrief mindestens in die Mitte dieses Jahres, also nach der gewöhnlichen Rechnung (vgl. § 18, 7 not. 2) etwa um Ostern 58.

fasst dann sofort den Punkt ins Auge, an welchem der Streit zwischen den Apollosschülern und seinen Anhängern begonnen hatte und in welchem es sich um die Vorzüge der Predigtweise des Apollos vor der seinigen handelte. In ganz theoretischer Exposition entwickelt er, wie das Evangelium, mit dem er betraut sei, nur Christum und sein Kreuz verkündige, und doch trotz seiner scheinbaren Thorheit und Ohnmacht alle menschliche Weisheit und Wirkungskraft zu Schanden mache, wie darum Gott auch gerade solche berufen habe, die aller Weisheit und anderer menschlichen Vorzüge bar seien, damit man sich allein Christi und des in ihm gegebenen Heils rühme (1, 17—31), um daraus zu erklären, warum er sich bei seiner grundlegenden Predigt unter ihnen aller menschlichen Weisheit und Redekunst (wie man sie an Apollos so rühmte) entschlagen habe (2, 1—4)[1]). Wohl enthalte das Evangelium auch Tiefen der Gottesweisheit, die seinen Verkündigern durch den Geist Gottes enthüllt und darzustellen gegeben würden, aber darum eben nur den Geistesmenschen verständlich seien (2, 5—16). Dass sie aber solche noch nicht seien und er ihnen daher dieselben noch nicht enthüllen gekonnt habe, zeige am besten ihr fleischliches Eifern und Streiten um Menschennamen (3, 1—4). Nun erst kommt er auf den wirklichen Unterschied zwischen sich und Apollos direct zu sprechen, der lediglich auf der jedem von Gott verliehenen besonderen Gabe beruhe, während er für die Anwendung derselben und ihren dadurch erzielten Erfolg Gott verantwortlich bleibe (3, 5—15). Sie aber blieben dafür verantwortlich, wenn sie (im Parteizwist) den Tempel Gottes, d. i. die Gemeinde, ruinirten durch ihre Bevorzugung menschlicher Weisheit, während doch die Vorzüge aller einzelnen Lehrer ihnen Allen angehörten (3, 16—23). Die Diener Christi aber seien durch ihre Verantwortlichkeit vor dem Herren über ihre Kritik (wie über ihre Bevorzugung) erhaben (4, 1—5). Absichtlich hat Paulus die ganze Frage über den Parteistreit um die Vorzüge der Lehrer nur an seinem Verhältniss zu Apollos demonstrirt, das gegen den Verdacht neidischer oder feindseliger Herabsetzung unbedingt gesichert war, nur einmal, wo es sich um die Vorzüge eines jeden handelte, hat er den Kephas genannt (3, 22); aber es lag in der Natur der Sache, dass alles Gesagte auf diesen wie auf

[1]) Wir sehen hier sofort, wie es dem Apostel Bedürfniss ist, die concreten Fragen, um die es sich handelt, unter die umfassendsten principiellen Gesichtspunkte zu stellen. Seine Ausführung, wie das Evangelium vom Gekreuzigten der Natur der Sache nach den weisheitsuchenden Hellenen eine Thorheit, den zeichenfordernden Juden ein Aergerniss sei und doch sich an den Berufenen unter beiden als Gotteskraft und Gottesweisheit bewähre (1, 22 ff.), hat mit den Differenzen der Parteien, auf die sie Holsten beziehen will, garnichts zu thun, sondern dient nur der Begründung dessen, was er über die rechte Art evangelischer Verkündigung sagen will.

die Christusschüler angewandt werden konnte und sollte, um dem gegenseitigen Prahlen ein Ziel zu setzen (4, 6). Schon in der scheinbar so ruhig und klar fortschreitenden Erörterung, waren doch 3, 1—4. 16—18 recht scharfe und drohende Worte über die Corinther und ihr Treiben gefallen, schon 4, 3 hört man den Ton des durch dies Taxiren und Kritisiren der Diener Christi tiefverletzten apostolischen Selbstgefühls; dennoch bricht nun fast erschreckend der tiefe Unwille des Apostels über den eitlen Hochmuth und die satte Selbstgenugsamkeit, die sich darin brüsten, hervor und macht sich in bittern Worten Luft, in denen er diesem Bilde das Bild des nur an Demüthigungen, Entbehrungen und Leiden reichen apostolischen Amtslebens gegenüberstellt (4, 7—13). Erst dann findet er wieder den Ton zärtlicher Liebe zu seinen geistlichen Kindern, denen er zu ihrer Besserung sein geliebtes Kind Timotheus geschickt hat, ohne damit auf sein persönliches Kommen zu verzichten, dessen Art und Weise von ihrem eigenen Verhalten abhängen werde (4, 14—21).

3. Mit schneidender Schärfe stellt er sodann ihrem aufgeblasenen Hochmuth gegenüber die Blösse, die sie sich selbst durch die Duldung des Blutschänders in ihrer Mitte gegeben haben, dem er sofort eine exemplarische Strafe durch seine Uebergabe an den Satan zugedacht hatte, falls die Gemeinde sich mit ihm eines Geistes gezeigt hätte, und motivirt nun wenigstens die kategorische Forderung seiner Excommunication (5, 1—13). Nicht weniger aber haben sie sich selbst entwürdigt, wenn sie vor heidnischen Tribunalen Recht suchten, als ob keiner unter ihnen weise genug sei, Bruderzwist um Mein und Dein zu schlichten, der freilich schon an sich entwürdigend genug sei, wenn sie bedächten, dass alle heidnischen Sünden der Fleischeslust und Habgier vom Gottesreich ausschliessen und sie als Christen von ihnen principiell geschieden seien (6, 1—11). Das führt ihn auf die Unzuchtsünden zurück, und in meisterhafter Weise entwickelt er nun gegenüber der heidnischen Anschauung, welche geneigt ist, diese Sünden für ein Adiaphoron zu halten, die christlichen Motive, aus denen die Unzucht als Sünde wider den eigenen Leib zu fliehen ist (6, 12—20). In diesem Zusammenhange kommt er auf die Anfragen ihres Briefes in Betreff der Ehe zu sprechen, indem er vor Allem feststellt, dass die Ehe, dann aber auch der Vollzug der Ehe, den er unter den sittlichen Gesichtspunkt gleichen Rechtes und gleicher Pflicht zwischen den Ehegatten stellt, dazu diene, vor der Verführung zur Unzucht zu bewahren, und dass keine prinzipielle Bevorzugung des enthaltsamen Lebens, wie er sie entschieden theilt, hindern dürfe, die Ehe vorzuziehen, wo nun einmal die Gabe der Enthaltsamkeit fehle (7, 1—9). In Betreff der Ehescheidung verweist er auf das bestimmte Herrenwort, welches dieselbe verbietet, und

rechtfertigt seine Anwendung auf gemischte Ehen dadurch, dass in dem gottgestifteten Ehebunde auch auf den heidnischen Theil die Gottgeweihtheit des christlichen übergehe, eine Befleckung durch seine natürliche Unreinheit also nicht zu befürchten sei, bevorwortet aber auch, dass der christliche Theil sich keine Gewissensskrupel machen dürfe, wenn sich der heidnische von ihm scheide (7, 10—16). Er sieht darin nur eine Anwendung des gemeinchristlichen Grundsatzes, wonach jeder in dem Stande zu verbleiben habe, in dem ihn die Berufung getroffen (7, 17—24)[1]), und zeigt, wie derselbe, auf die Jungfrauen angewandt, diesen zunächst das Heirathen versagen würde, womit sie übrigens nach seiner immerhin glaubwürdigen Ansicht in der gegenwärtigen Zeitlage nur schweren Nöthen enthoben und ihnen ihre religiöse Pflicht erleichtert würde (7, 25—34). Allein im einzelnen Falle hinge die Beantwortung der Frage, ob man eine Jungfrau verheirathen solle oder nicht, von dem Naturell derselben und von der gewissenhaften eigenen Ueberzeugung ab (7, 35—38). Ebenso habe die Wittwe das volle Recht eine zweite Ehe einzugehen, vorausgesetzt, dass es eine christliche sei, wenn es auch nach seiner vom Geist erleuchteten Einsicht für sie befriedigender wäre, wenn sie es nicht thue (7, 39 f.)[2]).

4. An die Controverse über die Ehefrage schliesst sich sehr natürlich die über das Essen des Götzenopferfleisches. Paulus erklärt sich rundweg für die Anschauung derer, welche, weil es göttliche Wesen, wie sie die Heiden unter ihren Idolen sich vorstellen, nicht giebt, in diesem Genuss keine götzendienerische Befleckung sehen (8, 1—6). Aber es giebt nun einmal solche, die diese Erkenntniss nicht haben und deren Gewissen durch diesen Genuss befleckt wird; darum müssen diejenigen, welchen der-

[1]) Die Art, wie Paulus das Verbot der Ehescheidung auf diesen Grundsatz zurückführt und denselben dann auf die grössten Differenzen der religiösen Lebensordnung und der sozialen Lebensstellung anwendet, um die es sich sicher in Corinth garnicht handelte, zeigt wieder das Bedürfniss des Apostels, selbst einem kategorischen Herrengebot gegenüber sich seiner tiefsten Begründung und aller Consequenzen desselben bewusst zu werden. Dieser Grundsatz, den er nach seiner Aussage in allen Gemeinden proklamirte, ist es gewesen, der das Christenthum vor revolutionären Abwegen bewahrt und zur Wiedergeburt der Ordnungen des natürlichen Lebens von innen heraus geführt hat. Aus der ersten Anwendung, die er davon macht (V. 18 f.), folgt übrigens aufs Klarste, dass trotz seiner Lehre von der principiellen Gesetzesfreiheit der Jude in seiner Lebensordnung Jude bleiben muss, so lange nicht ein mit seinem Christenberuf gegebener besonderer Befehl Gottes ihn davon entbindet, wie aus der zweiten, dass der christliche Sklave es vorziehen soll, in diesem Stande Gott zu dienen, und nicht eigenwillig seine Freilassung erstreben.

[2]) Es ist ganz vergeblich, im Einzelnen bestimmen zu wollen, welche dieser Ausführungen auf bestimmten Anfragen der Gemeinde beruhen oder gegen bestimmte Verirrungen gerichtet sind, da Paulus die ganze Frage immer in einer so umfassenden und lichtvoll gruppirten Weise beleuchtet hat, dass dafür doch nur seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit und nicht ein zufälliger Anlass mafsgebend gewesen sein kann.

selbe etwas Gleichgültiges ist, um diese Schwachen nicht zu gewissenswidrigem Handeln zu verleiten, ihre Freiheit darangeben (8, 7—12). Indem der Apostel dafür auf seine eigene Praxis verweist (8, 13), erläutert er dieselbe wieder aus den principiellen Grundsätzen seines Amtslebens. Er will nicht über sein Apostelrecht streiten (9, 1—3); aber das Recht, sich durch die Gemeinde verpflegen zu lassen, steht allen Verkündigern des Evangeliums zu. Dies bezeugt die Natur der Sache, das allegorisch und typisch gedeutete A. T. und der ausdrückliche Befehl des Herrn (9, 4—14); trotzdem hat er sich desselben um des Evangeliums willen begeben (9, 15—18). Er fühlt sich frei allen Menschen gegenüber und doch ist er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, den Schwachen ein Schwacher geworden um des Evangeliums willen (9, 19—23). Solche Selbstverleugnung um der Brüder willen kommt aber auch dem individuellen Christenleben selbst zu gut, sofern jede Uebung in der Enthaltsamkeit die Kraft zum Widerstande in der Versuchung stählt (9, 24—27); und wie nöthig das ist, zeigt die vorbildliche Geschichte Israels, das trotz seiner grossen Gnadenerfahrungen doch den Versuchungen während des Wüstenzuges erlag (10, 1—13). Darum muss die Theilnahme am Götzenopfermahl unbedingt gemieden werden wegen der dabei unausbleiblichen Versuchungen (10, 14—22)[1]), aber auch bei dem an sich Erlaubten stets die Rücksicht auf die Anderen mafsgebend sein nach seinem Vorbilde (10, 23—11, 1).

5. Paulus geht sodann zu den in den Gemeindeversammlungen eingerissenen Unordnungen über. Zuerst rügt er die Entschleierung der Frauen in den Erbauungsstunden, die er ebenso für eine Verleugnung der dem Weibe unbeschadet ihrer religiösen Gleichstellung nach der Schöpfungsordnung zukommenden Unterordnung unter den Mann erklärt, der allein unbedeckten Hauptes vor Gott stehen darf, wie für eine Verletzung der Schamhaftigkeit, auf welche die Natur selbst das Weib durch den Schleier des langen Haupthaars hinweist (11, 3—15)[1]). Auch die Unordnungen

---

[1]) Schon 10, 1—4 hatte der Apostel angedeutet, dass die Gnadenerfahrungen, welche die Christen alle in der Taufe und im Abendmahle gemacht haben, ganz analog seien den Gnadenerfahrungen Israels in der Wüste; hier greift er wieder auf das Abendmahl zurück, um an der Realität der Gemeinschaft, in welche der gesegnete Kelch und das gebrochene Brod mit dem Leibe und Blute Christi versetzt, wie an der Analogie des jüdischen Opfermahls, das die Theilnahme an der göttlichen Gnadengegenwart am Altare vermittelt (11, 16—18), zu zeigen, dass das heidnische Opfermahl in eine reale Gemeinschaft mit den Dämonen bringt, denen dabei geopfert wird, wobei er natürlich an die verführerischen Einflüsse derselben denkt, die in den Reizungen dieser Mahle zu Ueppigkeit und Wollust wirksam sind.

[1]) Da er schliesslich doch jede weitere Discussion über diese Frage des Schicklichkeitsgefühls durch Berufung auf die gemeine christliche Sitte abschneidet (11, 16), wie er sie mit Verweisung auf seine Ueberlieferung begann (11, 2), wird

bei den Liebesmahlen, zu deren Rüge es doch nur weniger Worte bedurfte (11, 17—22, vgl. v. 33 f.), benutzt der Apostel, um durch ausführliche Mittheilung der ihm über Zweck und Bedeutung des Herrenmahles gewordenen Offenbarung die heilige Pflicht ernstester Vorbereitung auf dasselbe einzuschärfen (11, 23—33), andere Anordnungen auf seinen persönlichen Besuch vorbehaltend (11, 34). Vollends aber den Abschnitt über den Streit wegen der Geistesgaben leitet er mit einer ausführlichen Erörterung ein, wie dieselben trotz ihrer grossen Mannigfaltigkeit Wirkung des einen Geistes seien, der an dem Bekenntniss zu Christo sein untrügliches Merkmal habe, und durch dieselbe die Glieder der Gemeinde zur organischen Einheit eines Leibes verbinde (12, 1—14). An diesem Bilde entwickelt er nun in drastischer, halb parabolischer Weise, wie man weder die höheren Gaben überschätzen, noch die niederen unterschätzen dürfe, da jedes Glied dem Leibe in seiner Weise gleich nothwendig sei, weshalb Gott es durch das natürliche Scham- und Schönheitsgefühl so eingerichtet habe, dass den untergeordneten durch sorgsamere Verhüllung und Schmuck ersetzt werde, was ihnen an sich gebreche, und Leid wie Ehre alle anderen in Mitleidenschaft ziehe (12, 15—26). Nachdem er dann noch einmal das Bild auf den Leib Christi mit seinen verschieden begabten Gliedern angewandt (12, 27—30), verspricht er, ihnen den Weg zu zeigen, der zum Trachten nach den höheren Gaben führt (12, 31); und nun kommt der herrliche Lobgesang auf die Liebe, ohne die alle Gaben werthlos seien, die allein unvergänglich sei, während jene mit der Parusie aufhören, und grösser selbst als Glaube und Hoffnung, die nur für das individuelle Leben Bedeutung haben, während sie dem Gemeindeleben dient (13, 1—13). Aus diesem Gesichtspunkt bespricht er nun wieder ganz principiell den Unterschied der Prophetie, welche die specifische Gabe für die Gemeindeerbauung sei, von dem ekstatischen Zungenreden, von welchem wir hier ein so lebendiges Bild bekommen. Letzteres diene höchstens zur Selbsterbauung, sei aber für die Gemeinde ganz werthlos (14, 1—19) und könne, einseitig übertrieben, nicht einmal seine relative Bedeutung als Zeichen für die Ungläubigen gewinnen (14, 20—25). Dem entsprechend regelt er nun durch concrete Vorschriften das Auftreten der Zungenredner, die überhaupt nur sich hören lassen sollen, wenn einer da ist, der die Gabe der Zungenauslegung hat, wie das Auftreten der Propheten, die dem frischen Ausbruch der Begeisterung in dem Anderen Raum geben sollen und können (14, 26—33), und verbietet kategorisch mit Berufung auf die christliche Sitte das Auftreten der Frauen in den Gemeindeversammlungen

hier recht klar, wie es ihm Bedürfniss war, selbst solche Fragen auf ihre tiefsten Gründe hin anzusehen und aus ihnen zu beantworten.

(14, 34—36), noch einmal an die eigene Einsicht der Geistbegabten und die Nothwendigkeit fester Ordnungen für den Gemeindegottesdienst appellirend (14, 37—40).

6. Das 15. Kapitel bringt uns das Meisterstück einer paulinischen Lehrerörterung, gerichtet gegen die Zweifler an der Lehre von der Todtenauferstehung. Er geht von der Auferstehung Christi aus, die als ein Hauptstück der gemeinchristlichen Verkündigung durch soviel Zeugen seiner Erscheinungen bis auf ihn selbst herab verbürgt sei (15, 1—11). Er zeigt, wie damit die Behauptung, dass es eine Todtenauferstehung überhaupt nicht geben könne, widerlegt sei, wenn man nicht die Thatsache der Auferstehung Christi, welche das Fundament unseres Heilsglaubens und unserer Christenhoffnung sei, fallen lassen wolle (15, 12—19); wie vielmehr mit der Auferstehung Christi auch die seiner Gläubigen gegeben sei, wenn dieselbe auch erst bei seiner Parusie erfolgen könne, wo nach der Ueberwindung des Todes als des letzten Feindes das vollendete Gottesreich beginnt (15, 20—28). Er beruft sich auf die in der Gemeindesitte, wie in seiner Todesfreudigkeit liegende Voraussetzung dieser Gewissheit und schliesst mit einem scharfen Worte wider die Art, wie sie sich durch ihren heidnischen Umgang haben um alle christliche Nüchternheit bringen lassen (15, 29—34). Aber er geht auch auf die Frage ein, wie man sich die Leiblichkeit der Auferstehenden vorzustellen habe, und entwickelt an dem Bilde vom Samenkorn und unter Verweisung auf die grosse Verschiedenartigkeit von Leibern, die es im Himmel und auf Erden gebe (15, 35—41), wie die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes allerdings eine der des irdisch-menschlichen gerade entgegengesetzte sein werde, nemlich die pneumatische, die der zweite Adam in der Auferstehung zuerst empfangen habe, wie unsere irdisch-psychische vom ersten Adam stammt (15, 42—59). Dann aber erhebt er sich in prophetischem Schwunge zu einer Schilderung jener grossen Endkatastrophe, wo mit der Auferstehung der Todten und der Verwandlung der Ueberlebenden der Sieg über den Tod, dem die Sünde Macht über uns gab, durch Christum vollendet wird (15, 51—58). Damit ist der Gegenstand seines Briefes erschöpft. Er trifft nun noch einige Anordnungen hinsichtlich der offenbar schon früher bei ihnen angeregten Collecte für Jerusalem, wie er sie in Galatien auch getroffen, und stellt den von ihnen zu wählenden Ueberbringern derselben in Aussicht, mit ihm zu reisen, wenn die Collecte reichlich ausfiele, worauf er seinen Besuch für den Winter verspricht (16, 1—9). Inzwischen war ihm sichtlich bedenklich geworden, ob Timotheus unter den corinthischen Verhältnissen, wie sie sich ihm nach den letzten Nachrichten darstellten, auch die gewünschte Aufnahme finden werde und, da die direct

zurückkehrenden Boten früher eintreffen mussten, als der durch Macedonien reisende Timotheus, so mahnt er dringend, ihn nicht einzuschüchtern oder gering zu achten, wenn er komme, indem er zugleich erklärt, warum er nicht lieber den Apollos gesandt habe, und schliesst mit einem umfassenden Mahnwort (16, 10—14). Als Nachschrift folgt dann noch eine warme Empfehlung der zurückkehrenden Boten nebst den Grüssen von den Gemeinden Asiens, von seinen Gastfreunden und der ganzen ephesinischen Gemeinde (16, 15—20). Den eigenhändigen Gruss aber begleitet er mit einer furchtbar ernsten Mahnung derer, die den Herrn nicht lieben, an seine Wiederkunft und im Blick auf die harten Worte, die er an Viele hat richten müssen, mit einer Versicherung seiner Liebe an Alle (16, 21—24).

7. In die letzte Zeit seines ephesinischen Aufenthaltes fällt die Bedrohung des Apostels durch den Aufstand, welchen der Silberarbeiter Demetrius unter den Arbeitern seiner Zunft erregte, weil sein Gewerbe und damit angeblich die Verehrung der grossen Diana von Ephesus bereits beträchtlichen Abbruch durch das Christenthum zu leiden begann. Man schleppte zwei macedonische Begleiter des Paulus, Cajus und Aristarch, ins Theater; es gelang aber den Bemühungen der Freunde und der Asiarchen, den Apostel zu verhindern, dass er sich ebenfalls dorthin begab. Die immer wachsende Menge, die ohnehin nicht recht wusste, um was es sich handle, wurde noch mehr fanatisirt, als ein gewisser Alexander, den die Juden vorschoben, weil sie fürchteten, dass es über sie hergehen werde, eine Schutzrede auf sein Volk begann, bis endlich der Stadtsekretair sich einmischte, den Demetrius und seine Genossen an die ordentlichen Gerichte verwies und mit der Strafe des Aufruhrs drohte. So kam es, dass der Sturm gefahrlos vorüber ging (Act. 19, 23—41); aber dennoch fühlte sich der Apostel bewogen, in Folge desselben die Stadt zu verlassen (20, 1). Wir wissen nicht, ob und wie weit durch diesen Zwischenfall der intendirte Aufenthalt des Apostels abgekürzt wurde, auch nicht, ob es der durch ihn entflammte Fanatismus war, der ihn auch noch auf seiner Weiterreise durch Kleinasien und, wie es scheint (2. Cor. 7, 5), sogar bis Macedonien verfolgte; aber gewiss ist, dass er dort in eine Bedrängniss gerieth, die ihn gänzlich am Leben verzagen liess und aus der er nur wie durch ein Wunder gerettet wurde (1, 8—10). Noch mehr aber fast als diese äussere Bedrängniss quälte den Apostel die Sorge um den Eindruck, den sein Brief in Corinth gemacht haben werde, und um den Erfolg desselben. Als er nach Troas kam und dort die gehoffte Nachricht nicht fand, wurde seine Unruhe so gross, dass er die daselbst sich ihm bietende schöne Gelegenheit zu evangelischer Wirksamkeit nicht benutzen konnte und sofort nach Macedonien weiterreiste (2, 12 f.). Es fällt aber auf, dass

er diese Nachricht durch Titus erwartete und nicht durch Timotheus, der doch nach seinen früheren Intentionen nach Ankunft seines Briefes dort eintreffen musste, und der nun in Macedonien wieder bei ihm ist (1, 1), ohne dass irgend etwas von Nachrichten verlautet, die er durch ihn bekommen[1]). Daraus folgt unzweifelhaft, dass Timotheus nicht nach Corinth gekommen war, wie auch die Apostelgeschichte nur von einer Reise desselben nach Macedonien weiss (19, 22) und Paulus die Anwesenheit des Timotheus 2. Cor. 12, 18 unmöglich unerwähnt lassen konnte, wenn er dort gewesen war. Sicher aber kann nicht etwa nur zufällige Verzögerung der Grund davon gewesen sein, wie gemeinhin angenommen wird. Offenbar war es dem Apostel bald nach dem Abgange des Briefes, in dem er übrigens das Kommen des Timotheus bereits als hypothetisch darstellt (1. Cor. 16, 10: ἐὰν ἔλθῃ), klar geworden, dass, nachdem er auf Grund neuerer Nachrichten selbst über das Parteiwesen nach Corinth geschrieben, die dem Timotheus unter anderen Voraussetzungen gegebenen Aufträge ihren Zweck nicht erreichen konnten. Darum hatte er denselben aus Macedonien zu sich zurückgerufen und an seiner Statt den Titus mit neuen Aufträgen nach Corinth geschickt, hauptsächlich aber, um ihm Nachricht über den Eindruck und Erfolg seines Briefes zu bringen. Titus sollte ihm auf dem Wege, den er selbst durch Macedonien zu reisen beabsichtigte, entgegenkommen, und so kam es, dass er denselben schon in Troas erwartete und in Macedonien wirklich traf (2. Cor. 7, 5 f.).

Anders gestaltet sich freilich die ganze Sachlage, wenn man annimmt, dass zwischen unseren beiden Briefen ein Brief des Apostels an die Corinther verloren gegangen ist, wie Bleek (Stud. u. Krit. 1830, 3, vgl. dagegen Müller a. a. O. u. Wurm, Tüb. Theol. Zeitschr. 1838, 1) annahm, dem bald Credner,

---

[1]) Man hat dies wohl daraus erklären wollen, dass Paulus eben durch die ersten Nachrichten, die Timotheus brachte, in so grosse Unruhe versetzt war und darum erst den Titus hinschickte, dass er aber, da Timotheus beim zweiten Briefe Mitbriefsteller war, die durch ihn gebrachten Nachrichten nicht erwähnen konnte. Allein die ganze Vorstellung von einer Mitbriefstellerschaft des Timotheus ist eine unrichtige (§ 16, 4, not. 2), und sie würde immer nicht ausschliessen, dass Paulus die Nachrichten über den Eindruck seines Briefes, die er durch ihn empfing, als die Ursache seiner Unruhe bezeichnete, während es sichtlich noch dieselbe Unruhe ist, die ihn in Troas quälte und schon bei der Abfassung des Briefes selbst gequält hatte (2, 4). Ganz vergeblich wollte Wieseler die durch Timotheus gebrachten Nachrichten in der ersten, früher geschriebenen Briefhälfte wiederfinden (vgl. § 21, 4 not. 1). Dass aber Timotheus bereits abgereist war, ehe der erste Brief ankam und daher keine Nachricht bringen konnte, wie Hofmann will, ist ebenso undenkbar, wie, dass er erst nach dem ihm nachgesandten Titus dort eintraf und etwa erst spätere Nachrichten brachte, als dieser, da von solchen doch auch nicht die Rede ist. Davon aber, dass Titus schon vor unserem ersten Briefe, etwa mit dem verloren gegangenen nach Corinth gesandt war, wie Schrader, J. G. Müller (de tribus Pli. itin. Basel 1831) u. A. wollten, kann vollends keine Rede sein.

Neander, Reuss u. A. beitraten. Dann wäre Timotheus allerdings nach Corinth gekommen, dort aber ungünstig aufgenommen, und namentlich der Blutschänder hätte sich in frechem Trotze den Anordnungen des Apostels widersetzt. Ewald, Weizsäcker, Mangold, die sogar inzwischen den Apostel noch einmal hingereist sein lassen (vgl. § 19, 1. not. 1), sowie Hilgenfeld nehmen sogar nach 7, 12 an, dass es zu einer groben Beleidigung des Apostels oder, wie Beyschlag es auffasste (Stud. u. Krit. 1865, 2), seines Abgesandten gekommen sei, welche Wendung der Hypothese freilich ihr neuester Vertheidiger (Klöpper, Untersuchungen etc. Gött. 1869. Kommentar, Berl. 1874) entschieden ablehnt. Auf Grund dieser traurigen Nachrichten habe dann Paulus den Titus mit einem ungleich schärferen Briefe nach Corinth gesandt, den Hausrath (der Vierkapitelbrief des Paulus an die Corinther. Heidelberg 1870) sogar in Cap. 10 bis 13 unseres Briefes gefunden haben, und Hagge (Jahrb. f. protest. Theol. 1876, 3) durch einige Abschnitte unseres ersten Briefes vervollständigen wollte. Es bezieht sich dann also 2. Cor. 2, 1—4 auf diesen verloren gegangenen Brief, 2, 5—11 (vgl. 7, 12) auf die Vorgänge bei Anwesenheit des Timotheus und 7, 5—11 auf die Nachrichten, die Titus über den Erfolg jenes scharfen Briefes gebracht hatte. Was dafür zu sprechen scheint, ist ausschliesslich die Art, wie Paulus die Stimmung, in der er diesen Brief geschrieben (2, 4) und seine Unruhe über den Erfolg desselben (2, 13. 7, 5) schildert[2]). Wie man sich aber auch jene Aeusserungen des so lebhaft empfindenden Mannes zurechtlege, die Hypothese scheitert unrettbar daran, dass unser zweiter Brief erst es rechtfertigt, dass Paulus, statt über Corinth nach Macedonien zu reisen, zuerst hierher gegangen sei (1, 15 f. 23. vgl. 2, 12, 14), während doch schon der erste Brief diese Absicht kundgegeben hatte (16, 5 f.)[3]). Nicht nur hätte ja, wenn Titus inzwischen mit einem neuen Briefe nach Corinth gegangen war, die Gemeinde bereits durch ihn erfahren, warum er nicht gekommen, sondern der Brief, den er nach 2, 1—4 schrieb, anstatt selbst zu kommen, kann nur unser erster gewesen sein, in welchem er ihnen mittheilt, dass er erst über Macedonien nach Corinth kommen werde. Dann aber kann auch 2, 5—11 nur auf eine in diesem Briefe (vgl. 5, 9) verhandelte Angelegenheit und also nur auf die Sache des Blutschänders gehen, wie sie nach dem ersten Briefe lag, worauf auch der gewählte Ausdruck (5, 6 f.: τῷ τοιούτῳ, vgl. 1. Cor. 5, 5) hindeutet, und was

---

[2]) Ganz grundlos dagegen vermisste man in unserem ersten Briefe den Anlass zu der Beschuldigung, dass Paulus sich selbst empfehle und rühme, da Stellen, wie 4, 3 f. 11 f. 9, 1 ff. 14, 18. 15, 10 und die wiederholten Berufungen auf sein Beispiel 4, 16 f. 9, 15—23. 26 f. 10, 33. 11, 1 dazu ausreichenden Anlass gaben und 2. Cor. 1, 12 geradezu auf 1. Cor. 2, 4 f. zurückzuweisen scheint. Allein überhaupt darf man über den so ruhig gehaltenen lehrhaften Erörterungen des langen Briefes, auf die sich das oben Gesagte natürlich nicht bezieht, die tieferregte Stimmung und die schneidende Schärfe, ja Bitterkeit nicht übersehen, in der alle polemischen Partieen des Briefes geschrieben sind (6, 5 ff. 11, 17. 22. 14, 36 ff. 15, 34), insbesondere aber 3, 1—4. 4, 6—13 und 5, 1 ff., woran Paulus nach dem Zusammenhange mit 2. Cor. 2, 5 ff. offenbar speciell denkt; auch darf man nicht vergessen, dass gerade die kühle Objectivität, mit der er so viele Dinge behandelt, den Ton väterlicher Liebe vermissen lässt, den die Gemeinde wohl erwarten durfte und den er auch wohl lieber angeschlagen hätte.

[3]) Die Aenderung des Reiseplanes mit Mangold nur darin zu finden, dass er, statt von Corinth aus gleich nach Macedonien zu gehen, nach Ephesus zurückkehrte, ist ganz unmöglich, da dies für die Korinther durchaus gleichgültig war.

selbst der gewandteste Vertreter der Hypothese, Klöpper, zugestehen muss. Wenn später Cap. 7 an die erneute Mahnung anknüpft, sich nicht durch die Gemeinschaft mit heidnischem Wesen zu verunreinigen (6, 14—18), so können die Nachrichten des Titus, die in diesem Zusammenhange erwähnt werden, sich nur auf die bereits theilweise eingetretene Besserung d. h. auf den Erfolg des ersten Briefes, in dem so ernst vor heidnischen Sünden gewarnt wird, beziehen und darum auch 7, 12 nur auf den in ihm besprochenen Spezialfall und nicht auf eine neuerdings vorgekommene persönliche Beleidigung, auf die im ganzen Contexte nichts führt. Es muss also dabei bleiben, dass Titus, der übrigens bei seiner zweiten Sendung nach Korinth auch die Collectensache daselbst betreiben sollte (8, 6), was sicher nicht auf eine durch einen ganz neuen Zwischenfall gesteigerte Spannung deutet, zuerst Nachrichten über den Erfolg des ersten Briefes und die durch ihn hervorgerufenen Zustände in Corinth gebracht hatte, woran die neuesten Erklärer des Briefes (Hofmann, Heinrici) mit Recht festhalten. Dass er aber einen Brief der Gemeinde mitgebracht, wie Bleek und Hofmann wollen, ist eine ganz haltlose Vermuthung. Vgl. über die das Verhältniss beider Briefe betreffenden Controversen noch Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1879.

§ 21. Der zweite Corintherbrief.

1. Die Nachrichten, welche Titus gebracht, lauteten von der einen Seite nicht ungünstig; der Apostel hatte das Gefühl, als habe Gott wieder einmal über ihn triumphirt, indem er alle seine Sorgen zu Schanden gemacht hatte (2. Cor. 2, 14, vgl. 7, 5 f.). Es that ihm nicht mehr leid, die Gemeinde durch seinen Brief betrübt zu haben; denn derselbe hatte bewirkt, dass man ernstlich in sich gegangen war und einen regen Eifer gezeigt hatte, Alles wieder gut zu machen (7, 7—11). Selbst der Blutschänder, über den die Gemeinde wenigstens mit Majorität die von ihm verlangte Excommunication ausgesprochen, hatte ernstlich Busse gethan, so dass Paulus dem Wunsch der Gemeinde, ihm nunmehr Verzeihung angedeihen zu lassen, ohne weiteres beistimmen konnte (2, 5—11, vgl. 7, 12). Persönlich hatte Titus die liebenswürdigste Aufnahme gefunden (7, 13 ff.). Freilich liessen sich so tiefgewurzelte Missstände, wie sie die corinthische Gemeinde zeigte, nicht mit einem Schlage beseitigen; Paulus fürchtet, selbst bei seiner doch noch keineswegs so unmittelbar nahen Ankunft die Nachwehen der alten Parteiwirren zu finden (12, 20), er warnt immer noch vor dem engen Verkehr mit den heidnischen Volksgenossen und den dabei unausbleiblichen Befleckungen (6, 14—7, 1), er fürchtet immer noch alte Sünder zu finden, die nicht Busse gethan haben und seine apostolische Strafgewalt herausfordern werden (12, 21—13, 3). Auch des Fortganges des Collectenwerks war er noch keineswegs ganz sicher, wie die steigende Dringlichkeit seiner Empfehlungen desselben zeigt. Freilich hatte dasselbe in seinen lieben macedonischen Gemeinden einen so unerwartet glän-

zenden Erfolg gehabt (8, 1—5), dass es vielleicht für Corinth nicht ganz leicht war, damit zu wetteifern und die sich steigernden Ansprüche des Apostels zu befriedigen. Gewiss ist, dass er den Titus noch einmal mit zwei anderen Brüdern voraufsandte (8, 16—24), damit, wenn er mit den ihm das Geleit gebenden Macedoniern komme, er die Gelder zur Ablieferung bereit finde (9, 3—5). Aber zur Gemeinde im Ganzen hatte er doch wieder ein gutes Zutrauen gefasst (7, 16).

2. Nur Eines beunruhigte den Apostel in hohem Grade, das war das Treiben der judenchristlichen Agitatoren in Corinth. Zwar waren dieselben auch jetzt noch nicht mit ihrer Gesetzeslehre offen hervorgetreten, wie noch Klöpper behauptet; aber Paulus kannte sie genau (2, 17) und war über das letzte Ziel ihrer Machinationen keinen Augenblick im Zweifel. Wenn sie die Autorität des Apostels zu untergraben, seine Person zu verdächtigen und ihre Autorität an seine Stelle zu setzen suchten, so galt es doch nur den Boden zu bereiten, auf dem sie einst mit Erfolg ihre Saat ausstreuen konnten; und in dem Mafse, in welchem dadurch der Kampf um die Sache zunächst zu einem Kampf um die Person geworden war, hatte derselbe an persönlicher Gehässigkeit in ungeahntem Grade zugenommen. Nach dieser Seite hin hatte auch sein erster Brief keineswegs günstig gewirkt. Man hatte ihm Recht geben müssen, man hatte eine heilsame Erschütterung erfahren; aber die Herzen hatte ihm der Brief nicht gewonnen, es war eine fühlbare Erkaltung gegen ihn eingetreten (6, 11 ff., vgl. 12, 15). Diesen Eindruck des Briefes hatten die Gegner benutzt, um ihm die Herzen noch mehr zu entfremden, und den ganzen Inhalt desselben gegen den Apostel aufs Raffinirteste auszubeuten gewusst. Man hatte die Strenge desselben als kaltherzigen und verletzenden Hochmuth dargestellt und ihr gegenüber sein schonendes Auftreten bei seinem letzten Besuche als persönliche Feigheit gedeutet (10, 1. 10), wie seinen heiligen Eifer als Ueberspanntheit (5, 13); man hatte den wiederholten Hinweis auf sein Verhalten als eitle Ruhmredigkeit dargestellt, als einen Versuch sich selbst zu empfehlen, da er ja keinen Anderen habe, der ihn empfehle (3, 1. 5, 12); man hatte in der Aenderung seines Reiseplanes einen Beweis der Unlauterkeit und Leichtfertigkeit in seinen Versprechungen sehen wollen (1, 12. 17). Aber man war weiter gegangen. Man hatte ihm seinen Mangel an Rednergabe vorgeworfen (11, 6) und die Unverständlichkeit seiner Lehrweise (4, 3), man hatte auf die Opposition, auf die er so vielfach stiess, auf seine Verfolgungen, ja selbst auf seine Leibesschwachheit als Zeichen seiner Gottverlassenheit hingewiesen (4, 7 ff., 6, 4 ff., 12, 7 ff.). Dass er sich nicht von der Gemeinde habe verpflegen lassen, hatte man ihm als Lieblosigkeit und Zurücksetzung derselben hinter

andere Gemeinden ausgelegt (11, 49—12, 15), ja sogar, vielleicht mit boshafter Verleumdung seines Eifers in der Collectensache (vgl. 8, 20 f.), angedeutet, er werde wohl auf anderem Wege seine Vortheile von ihnen zu ziehen gewusst haben (12, 16 ff.)[1]). Diesem Treiben musste ein Ende gemacht werden, wenn der drohenden Gefahr einer Verführung, wie der der galatischen Gemeinden, vorgebeugt, wenn die begonnene sittliche Regeneration der Gemeinde vollendet werden sollte, wozu es der vollen Herstellung seiner erschütterten Autorität bedurfte. Dazu schrieb Paulus den zweiten Corintherbrief. Die Verleumdungen der Gegner hatten ihn tief verletzt, zumal sie Punkte getroffen hatten, an denen sie sein bestes Wollen in das Gegentheil verkehrten. Er schrieb noch in hochgradiger Erregung, die man überall in dem Briefe pulsiren fühlt; es fehlt nicht an bitterer Ironie, nicht an scharfen Worten, aber auch nicht an dem Vollgefühl seines herrlichen Berufes und an dem freien Erguss der Begeisterung für das, was er der Gemeinde zu bieten hat. Dadurch ist eine gewisse Ungleichheit in den Ton des Briefes gekommen, keiner seiner Briefe zeigt so auffallende Verschiedenheiten der Schreibweise in sich selbst, so viel Eigenartiges im Vergleich mit allen anderen. Die Gedankenentwicklung ist nicht überall so geordnet wie sonst, sie hat etwas Sprunghaftes, und der Apostel wiederholt sich; aber im Ganzen ist doch die Anlage dieser grossartigen Selbstapologie hinlänglich klar und durchsichtig.

3. Der Brief adressirt sich von vorn herein nicht bloss an die corinthische Gemeinde, sondern an alle Christen Achaja's, da Paulus ja nicht wissen konnte, ob nicht die Judaisten, wenn sie in der Hauptstadt den Boden verloren, ihn in der Provinz zu gewinnen versuchten, um von da aus ihre Machinationen immer aufs Neue zu beginnen (2. Cor. 1, 1 f.). Er beginnt, wie gewöhnlich, mit einer Danksagung, aber nicht für das, was Gott an der Gemeinde gethan, sondern für die ihm widerfahrene Tröstung, als ihn Gott aus der schweren Bedrängniss in Kleinasien errettete (1, 3 bis 11). Sofort beginnt dann seine Selbstapologie, aber sie richtet sich zunächst auf einen Punkt, der unmittelbar an seinen letzten Brief anknüpft, sofern er geschrieben, statt, wie er früher versprochen hatte, zu

[1]) Dass man ihm principiell das Apostelrecht abgestritten habe, und zwar im Vergleich mit den Uraposteln, davon ist in unserem Briefe nirgends eine Spur; nicht die jerusalemischen Apostel, sondern ihre Personen sind es, für welche die Gegner zu gewinnen suchten, was sie ihm an Autorität raubten. Ueberall, auch 12, 11 f., sind es die in Corinth wirkenden Christusschüler, mit denen er sich vergleicht, denen gegenüber er die Lauterkeit und Opferfreudigkeit seines Wirkens, seine Begabung und seine Erfolge als die Zeichen göttlichen Berufes und göttlichen Segens hervorheben muss, weil sie durch ihr mafsloses Rühmen (10, 12 ff.) und die Dreistigkeit ihrer Ansprüche (11, 19 ff.) der Gemeinde imponirten und dadurch nur zu sichtlich täglich an Boden gewannen.

ihnen zu kommen. Er hatte dieses Versprechen einst (schriftlich) gegeben (§ 20, 1), in dem guten Vertrauen, dass man es verstehen werde, wie es nur sein inständiger Wunsch sei, ihnen so viel wie möglich zu dienen, und nicht irgend welche Vorbehalte zwischen den Zeilen lesen, welche ihm gestatteten, leichtfertig seine Entschlüsse zu wechseln (1, 12—22). Der wahre Grund, weshalb er nicht gekommen, war einfach, dass er es nicht vermochte, als strenger Strafprediger in Corinth aufzutreten, und darum lieber schrieb, wie schwer es ihm auch wurde, da er wusste, dass sein Brief sie betrüben müsse, so wenig dies auch seine Absicht war (1, 23—2, 4). Nur um das zu bestätigen, gedenkt er hier der Sache des Blutschänders, in der sichtlich seine Strenge verletzt hatte, und zeigt durch seine Geneigtheit, dem Reumüthigen auf den Wunsch der Gemeinde zu verzeihen, wie fern es ihm liege, sie durch eigenwillige Hartnäckigkeit zu betrüben (2, 5—11)[1]). Wenn er dann aber von seiner Unruhe erzählt, die ihn von Troas nach Macedonien trieb, weil er den Titus nicht fand, der ihm Nachrichten aus Corinth bringen sollte (2, 12 f.), so erhellt vollends, wie er nur in schwerer Sorge um die Corinther geschrieben. Indem er endlich Gott dafür dankt, dass er ihn von solcher Sorge befreit, was nur dadurch geschehen sein kann, dass er seinem Worte in den Herzen der Corinther die gehoffte Wirkung gegeben (2, 14 ff.), so schliesst dieser danksagende Eingang des Briefes doch, wie er sonst zu beginnen pflegt, mit dem Blick auf das, was Gott an der Gemeinde gethan hat. Er hat in demselben nicht nur an den ersten Brief angeknüpft und den Sinn, in welchem er ihn geschrieben, bei Gelegenheit seiner Vertheidigung wegen des geänderten Reiseplans klargestellt, sondern die Corinther einen Blick thun lassen in die äusseren und inneren Kämpfe, die er seit demselben durchgemacht. Die Erwähnung aber der Wirkung, die Gott seinem Worte verliehen, bringt ihn von selbst darauf, dass dies nur möglich war, weil er das Wort Gottes rein und unverfälscht und weil er es in gewissenhafter Weise verkündete (2, 17).

4. Damit ist thatsächlich seine Selbstapologie in grossem Stile be-

---

[1]) Wenn Baur mit einigen Exegeten behauptet, dass Paulus, der seine Strafsentenz nicht durchzusetzen vermocht habe, der Sache nur klüglich diese Wendung gebe, um den offenen Bruch mit der Gemeinde zu vermeiden und wenigstens formell seine Autorität zu wahren, so ist das eine ganz wortwidrige Unterstellung. Wenn er selbst die Gemeinde ermahnt, wieder durch förmlichen Beschluss dem tief Gefallenen die Bruderliebe zu gewähren (2, 8), so war derselbe eben wirklich von dieser ausgeschlossen d. h. excommunicirt worden (2, 6), was Paulus allein verlangt hatte (1. Cor. 5, 13), da er von der Uebergabe an den Satan nur als von der von ihm in erster Linie gewünschten, aber nur im Einklang mit der Gemeinde vollziehbaren Strafe spricht (5, 3 ff.); und die Wiederaufhebung der Excommunication war noch nicht vollzogen, sondern nur in der Gemeinde gewünscht worden.

gonnen. Nicht gegen irgend welche Einzelvorwürfe will er sich vertheidigen, sondern durch eine Darstellung von dem Wesen seines Amtes und der Art, wie er es führt, will er beweisen, dass er ist, was er ihnen zu sein beansprucht. Er bedarf keiner Empfehlungsbriefe, wie die Gegner; denn die corinthische Gemeinde selbst, die er begründet, ist sein Empfehlungsbrief. Er hat sie aber nicht begründet aus eigener Kraft, sondern kraft der ihm verliehenen Befähigung zum Dienste eines neuen Bundes, zum Dienste des Geistes (3, 1—6). Die Herrlichkeit dieses Dienstes beruht darauf, dass er nicht, wie der des Gesetzes, der doch auch Herrlichkeit hatte, Verdammniss und Tod über den Menschen bringt, sondern Rechtfertigung und Leben, dass er nicht wie jener ein transitorischer ist, sondern ein bleibender (3, 6—11). Darauf beruht die rückhaltlose Offenheit und Freimüthigkeit, mit der er seinen Dienst ausrichtet, während Moses, wie der Apostel aus einer allegorischen Deutung der Erzählung von der Decke Mosis erschliesst, den Kindern Israel den transitorischen Character seines Dienstes verhüllen musste, weshalb noch heute den (verstockten) Juden derselbe unerkennbar ist, bis sie durch die Bekehrung zu Christo mit allen Gläubigen in seine Geistesherrlichkeit verwandelt werden, mit der die Freiheit vom Gesetz gegeben ist (3, 12—18). In solchem Dienste kann er nie muthlos werden, da er gerade durch die lautere und unverfälschte Offenbarung der Wahrheit sich vor jedem Menschengewissen empfiehlt, und da sein Evangelium nur denen ein unverstandenes bleibt, die der Teufel verblendet, während Gott selbst in dem erhöhten Christus, den er verkündigt, sie das Licht seiner Herrlichkeit schauen lässt (4, 1—6)[1]). Auch die Leiden, die sein Dienst mit sich bringt, können ihn nicht muthlos machen, da sie durch die Durchhülfen, die er erfährt, nur immer aufs Neue zur Verherrlichung seines Dienstes gereichen (4, 7—15) und ihm den Blick auf eine ewige Herrlichkeit eröffnen, die dem treuen Diener Christi nicht entgehen kann, mag nun sein Wunsch, ohne den Tod der himmlischen Leiblichkeit theilhaftig zu werden, sich erfüllen oder nicht (4, 16—5, 10). Hat er am Schlusse dieses ersten Abschnittes angedeutet, dass er im Blick auf das Gericht Christi nur das eine Streben hat, ihm wohlzugefallen, so ist damit bereits übergeleitet auf die Besprechung der Art, wie er sein Amt führt im Dienste Gottes und der Gemeinde. Es soll das wieder keine Selbstempfehlung sein, sondern ihnen nur die Mittel

[1]) Indem Paulus gerade in der Vergleichung mit dem Gesetzesdienste die Herrlichkeit seines Dienstes entwickelt, zeigt er indirect, dass nicht er, sondern die, welche das Gesetz wieder aufrichten, das Evangelium verfälschen (4, 2 vgl. 2, 17); und dass, wenn sie sein Evangelium als ein unverständliches ausgeben, sie sich damit nur den verstockten Ungläubigen gleichstellen, denen das Wesen des Gesetzes ebenso verhüllt ist (4, 3, vgl. 3, 14).

geben, seinen Gegnern gegenüber ihn vertheidigen zu können; und er darf sich seiner Amtsführung rühmen, weil dieselbe nicht sein Werk, sondern die Folge der Neuschöpfung ist, welche er erfahren, nachdem er durch den Liebesbeweis Christi in seinem Tode mit Gott versöhnt ist (5, 11—19). Und nun ergiesst sich in ungehemmter Fülle die herrliche Schilderung seiner Amtsführung, in der er diese Versöhnung allen anbietet, die sie noch nicht empfangen haben, und alle, die sie empfangen haben, mahnt, sie nicht vergeblich empfangen zu haben (5, 20—6, 10)[2]).

5. Mit einer tief ergreifenden Appellation an ihre Gegenliebe, die er erwarten darf und doch jetzt bei ihnen vermisst (6, 11—13), wendet sich der Apostel von dem apologetischen Theil seines Briefes zu dem ermahnenden, in dem er noch einmal aufs Ernstlichste vor aller Vermischung mit heidnischem Wesen warnt (6, 14—7, 1). Aber er will das nicht aufs Neue missverstanden wissen, als richte er sie durch ungerechte Verkennung und übertriebene Ansprüche zu Grunde; darum kommt er nun erst ausführlich auf die guten Nachrichten zu sprechen, die Titus gebracht hat und die ihm neues, freudiges Zutrauen zu ihnen gegeben haben (7, 2—16)[1]). Hauptsächlich aber verweilt er in diesem Theile bei der Collectenangelegenheit. Er rühmt die grossartige Liberalität, welche die macedonischen Gemeinden in dieser Sache gezeigt haben (8, 1—6), und ermahnt aufs Dringlichste, das so bereitwillig begonnene Werk nun auch zu einem dem entsprechenden Abschlusse zu führen (8, 7—15). Deshalb sendet

---

[2]) Natürlich ist es höchst absichtsvoll, dass Paulus in diesem zweiten Abschnitte seiner Selbstapologie darauf kommt, wie die im Evangelium verkündete Versöhnung durch den Tod Christi von selbst eine neue Lebensgestalt schafft und also die Gesetzeslehre ebenso entbehrlich macht, wie der Dienst des Geistes den des Gesetzesbuchstabens ausschliesst. Aber ganz mit Unrecht sucht man in 5, 16 eine Polemik gegen die judaistische Auffassung der Person Christi oder Bezugnahme auf ein persönliches Verhältniss zu ihm, da es sich dort nur darum handelt, dass, wie Paulus Jesum selbst nicht mehr als das erkennt, was er nach seiner irdisch-menschlichen Erscheinung früher ihm war, er so auch keinen, und auch sich selbst nicht, nach dem beurtheilt, was er nach seinem irdisch-menschlichen Wesen ist, sondern nach dem, was er in Christo und durch ihn geworden. Auch der Seitenblick auf den ihm vorgeworfenen excentrischen Fanatismus (5, 13), der mit der ihm gewordenen Christuserscheinung oder dem darauf gegründeten Anspruch auf das Apostolat natürlich garnichts zu thun hat, ist ein ebenso gelegentlicher wie der auf die Unverständlichkeit seines Evangeliums (4, 3), da er hier noch geflissentlich jede Detailpolemik wider die Judaisten vermeidet.

[1]) Es erhellt hieraus, dass die Behauptung, 6, 14—7, 1 durchbreche den Zusammenhang, durchaus unrichtig ist. Man hat dieses Stück entweder geradezu für unpaulinisch erklärt, wie Schrader und Holsten, oder doch für eine Interpolation aus einem anderen Sendschreiben wie Ewald, insbesondere aus dem verloren gegangenen ersten Corintherbriefe, wie Hilgenfeld und Franke (vgl. § 19, 1 not. 2). Auch die Meinung Wieselers, dass die zweite Hälfte des Briefes von 7, 2 ab später als die erste, nach der Ankunft des Titus geschrieben sei (§ 20, 7 not. 1), scheitert an 2, 14, wo der Apostel jedenfalls schon die besseren Nachrichten empfangen hat.

er nun nochmals (mit diesem Briefe) den Titus zu ihnen in Begleitung zweier Brüder, die von ihren Gemeinden zur Ueberbringung der Liebesgabe deputirt sind, damit sie dafür sorgen, dass die Corinther ihm, wenn er selbst mit den macedonischen Brüdern kommt, keine Schande machen vor denen, gegen die er sich ihrer Bereitwilligkeit gerühmt hat (8, 16 bis 9, 5). Noch einmal ermahnt er dann dringend, dass die Collecte doch auch recht reichlich ausfallen möge, indem er namentlich auf den Eindruck hinweist, den dieselbe auf die Empfänger machen werde (9, 6—15)[2]).

6. In ganz anderem Tone hebt dann der dritte Theil an. Er für seine Person ermahnt gern in Sanftmuth und Milde; aber die ihm das als Feigheit auslegen und ihn fleischlichen Wandels beschuldigen, die nöthigen ihn zu beweisen, dass er auch andere Waffen führen kann (10, 1—6). Es sind jene Christusschüler, denen gegenüber er sich wohl seiner apostolischen Vollmacht rühmen könnte, wenn er sich nicht dem Vorwurf aussetzen wollte, dass er nur in Worten kühn sein könne (10, 7—10). Gerade im Gegensatz zu ihnen sucht er sich nicht durch maſsloses Rühmen in fremdes Arbeitsgebiet einzudrängen, sondern rühmt sich nur der wirklich vom Herrn ihm geschenkten Erfolge, durch die dieser ihn selbst empfiehlt (10, 11—18). Nur im heiligen Eifer, um die Gemeinde vor der Verführung zu schützen, der gegenüber sie sich nur zu nachgiebig erwiesen habe, will er die Thorheit begehen und sich mit diesen übergrossen Aposteln vergleichen, denen er vielleicht in der Redefertigkeit, aber sicher nicht in der Erkenntniss nachsteht (11, 1—6). Zuvor aber sollen sie ihm sagen, inwiefern er gegen sie gefehlt habe, wenn er ihnen unentgeltlich das Evangelium verkündigt habe (11, 7—11), womit er auch fortfahren werde, um zu sehen, ob die Gegner ihn auch in der Uneigennützigkeit werden übertreffen wollen, während ihr bisheriges Treiben sie nur als Pseudapostel und Satansdiener characterisirt (11, 12—15). In einer neuen ironischen Entschuldigung wegen der Thorheit solchen Selbstruhms bricht nun die ganze Bitterkeit seiner Stimmung über die Art, wie die Gemeinde sich von ihnen hatte imponiren und ausbeuten lassen, hervor (11, 16—21); und nun zählt er in der Vergleichung mit ihnen die endlose Reihe von Verfolgungen, Nöthen, Mühen und Entbehrungen auf, die er im Dienste des Herrn ge-

[2]) Schon vielfach ist darauf aufmerksam gemacht, wie undenkbar es ist, dass Paulus mit solchem Eifer für die Collecte thätig sein und so zuversichtlich über ihren Eindruck auf die Empfänger sprechen sollte, wenn er gleichzeitig mit den legitimen Abgesandten der Urgemeinde und ihrer Autoritäten einen so erbitterten, wohl gar im Grunde hauptsächlich den letzteren geltenden Kampf führte. Man hat seit Semler's Paraphrase von 1776 zuweilen bezweifelt, ob Cap. 8 und 9, in denen sich so manches wiederholt und Cap. 9 neu anzuheben scheint, ursprünglich zusammengehört haben; allein dem Abschnitt 8, 16—24 fehlt jede Beziehung auf die vorliegende Sache, wenn nicht 9, 1—5 dazu gehört.

tragen hat (11, 22—33). Auch von den hohen Gnadenerfahrungen, deren er gewürdigt, könnte er reden; aber er will sich lieber seiner Krankheitsheimsuchungen und Schwachheiten rühmen, weil in ihnen die Kraft Christi an ihm aufs Herrlichste offenbar wird (12, 1—10). Mit einem neuen Hinweis darauf, dass sie ihn selber zu der Thorheit solcher Vergleichung mit den überhohen Aposteln gezwungen haben, kommt er noch einmal auf seine so arg verlästerte Uneigennützigkeit zurück, von der er nicht lassen werde und die seine Sendboten bewiesen haben, wie er selbst (12, 11—18). Es ist nur die Form der Selbstapologie, in welcher dieser Abschnitt in Wahrheit die schärfste Polemik gegen die Verstörer seiner Gemeinde führt[1]). Erst nachdem er so die Gegner vernichtet, die seinen vollen Einfluss auf die Gemeinde hemmen, wendet er sich nun mit einer ernsten Warnung an die noch unbussfertig Gebliebenen und droht, bei seiner Ankunft seine volle apostolische Strafgewalt sie fühlen zu lassen, obwohl er Gott bittet, er möge durch ihre Besserung ihm jede Gelegenheit nehmen zu bewähren, dass es ihm an Macht dazu nicht fehlt (12, 19—13, 10). Dann schliesst er mit einem umfassenden Mahnwort, mit Grüssen und mit dem Segenswunsch (13, 11—13).

7. Als Paulus diesen Brief schrieb, weilte er in Gemeinschaft mit Timotheus (1, 1) in Macedonien (7, 5), die alten Unterschriften nennen ohne ersichtlichen Grund Philippi. Dagegen ist die gangbare Zeitbestimmung des Briefes eine sehr unsichere[1]). Dass Titus, der ohne Frage bald nach dem Abgange unseres ersten Briefes nach Corinth geschickt wurde,

---

[1]) Daraus erklärt sich so ausreichend der plötzlich geänderte Ton, die Gereiztheit und Bitterkeit der Polemik, dass gar kein Grund war, Cap. 10—13 von dem übrigen Briefe loszutrennen, wie nach Semler besonders Weber (de numero epp. P. ad Cor. Witeb. 1798) that, oder gar mit Hausrath in ihnen den zwischen dem ersten und zweiten angeblich verloren gegangenen Brief zu sehen (§ 20, 7), wie gegen ihn Klöpper, Weizsäcker, Holtzmann, Hilgenfeld, Heinrici ausgeführt haben.

[1]) Wenn Paulus die Zeit, wo die achajischen Gemeinden ihre Bereitwilligkeit erklärten, auch bei sich die Collecte für Jerusalem zu sammeln, wiederholt als die vorjährige bezeichnet (ἀπὸ πέρυσι: 8, 10. 9, 2), so kennen wir eben jene Zeit nicht. Wir wissen nur, dass, als Paulus 1. Cor. 16, 1 f. die näheren Anordnungen über die Art der Einsammlung traf, die Gemeinde sich im Prinzip mit der Sammlung der Collecte bereits einverstanden erklärt haben muss. Ob dies aber erst in dem Gemeindeschreiben, das Stephanas überbrachte, oder schon früher (etwa bei seinem zweiten Besuche) geschehen war, das wissen wir eben nicht. Ebenso wenig sicher ist, von wo an Paulus den Jahresanfang rechnet, bis zu dem das vorige Jahr reichte, ob nach der kultischen Sitte der Juden vom Monat Nisan, wie Hofmann will, oder nach der späteren bürgerlichen vom Monat Tisri an, wie Meyer, Klöpper u. A. annehmen, ob nach macedonischer von der Herbstnachtgleiche an, wie Wieseler will (als ob Paulus 9, 2 die Worte buchstäblich wiederholen wolle, die er zu den Macedoniern gesprochen), oder, was doch in einem Briefe an die Corinther das einzig Natürliche scheint, nach attisch-olympischer von der Sommersonnenwende an, wie Credner annahm.

erst im Spätherbst bei dem Apostel angelangt sein soll, ist überaus unwahrscheinlich. Der Brief ist vielmehr wahrscheinlich noch im Hochsommer des Jahres, in dessen Frühjahr der erste geschrieben wurde, abgegangen. Dass er seinen Zweck, ebenso wie der Galaterbrief, vollständig erreicht hat, darf als gewiss angenommen werden, da wir von einer weiteren Correspondenz des Paulus mit den Corinthern nichts wissen und da Paulus schwerlich nach Corinth gegangen sein wird, ohne Nachricht von dem Erfolge dieses Briefes erhalten zu haben. Dann bleibt auch ausreichende Zeit für die Ausdehnung seiner Wirksamkeit bis Illyrien hin, die er schon 2. Cor. 10, 15 f. in Aussicht nahm und die er Röm. 15, 19 ausdrücklich erwähnt. Sicher ist, dass er zuletzt mit Timotheus (Röm. 16, 21) nach Corinth kam und dort die drei Wintermonate zubrachte, wie er sich 1. Cor. 16, 6 vorgenommen hatte. Keine Spur weist im Römerbriefe darauf hin, dass er dort erst die Kämpfe mit den judaistischen Gegnern zum Abschluss gebracht; dieselben hatten wohl nach der Niederlage, die ihnen unser zweiter Corintherbrief beigebracht hatte, das Feld geräumt. Er wohnte bei Cajus, dessen Haus den Mittelpunkt des corinthischen Gemeindelebens gebildet zu haben scheint, und stand mit dem Stadtkämmerer Erast und Quartus, die sicher zu den Häuptern der Gemeinde gehörten, im besten Einvernehmen (Röm. 16, 23). Mit dem kommenden Frühjahr wollte er sich nach dem Orient hin einschiffen, um die reichlich ausgefallene Collecte, wie er es für diesen Fall in Aussicht gestellt hatte (1. Cor. 16, 3 f.), mit den Deputirten der Gemeinde nach Jerusalem zu überbringen, ehe er für immer aus seinem orientalischen Wirkungskreise schied (Röm. 15, 25—28).

§ 22. Die Gemeinde zu Rom.

1. Schon gegen Ende seines ephesinischen Aufenthaltes hatte Paulus den Plan gefasst, nach der jerusalemischen Collectenreise Rom zu besuchen (Act. 19, 21); ja, es scheint, als habe der Wunsch, es zu thun, ihn schon früher bewegt und als hätten nur die dringlicheren Aufgaben seiner Wirksamkeit im Orient ihn bisher an der Ausführung verhindert (Röm. 1, 13). Ohne Frage war die Bedeutung, welche die Gemeinde in der Welthauptstadt für die Entwicklung des Christenthums gewinnen musste und welche sich dem christlichen Bewusstsein überall aufdrängte (1, 8), ihm von vorn herein klar, und daher der Wunsch sehr naheliegend, mit ihr in persönliche Beziehung zu treten und einen Einfluss auf sie zu gewinnen (1, 11. 15, 29). Endlich schien der Erfüllung dieses Wunsches nichts mehr im Wege zu stehen. Paulus konnte seine Wirksamkeit in

seinem bisherigen Missionsgebiete als abgeschlossen ansehen. Von Jerusalem bis Illyrien hatte er das Evangelium verkündigt (15, 19), überall waren an den Brennpunkten des geistigen Lebens von ihm Gemeinden gegründet, von denen aus sich das Christenthum leicht selbstständig weiter verbreiten konnte. Da er es für seine specielle Aufgabe hielt, überall den ersten Grund zu legen, so konnte er meinen, im Orient keinen Platz mehr für seine eigenthümliche Wirksamkeit zu finden, und richtete seinen Blick nach dem fernen Westen, wo er in Spanien auf noch unberührtem Boden seine Missionsarbeit neu beginnen wollte (15, 20—24). Es kam hinzu, dass er hoffen durfte, durch die siegreichen Kämpfe in Galatien und Corinth seinen judaistischen Gegnern für immer den Versuch verleidet zu haben, verstörend in seine heidenchristlichen Gemeinden einzudringen, und so sein Werk auf dem bisherigen Missionsgebiet wohlbefestigt zurücklassen konnte. Dazu war er im Begriff, durch die grosse Collecte, welche er nach Jerusalem brachte, ein Liebesband zwischen den gesetzesfreien Heidengemeinden und der gesetzestreuen Urgemeinde zu knüpfen, das, falls dieselbe gut aufgenommen ward (15, 31), zu halten versprach, wenn judenchristliche Fanatiker etwa diese gegen jene aufzuwiegeln versuchen sollten (15, 25 ff.). Auf der Reise nach Spanien aber machte es sich wie von selbst, dass er über Rom ging und dort auf der Durchreise sein lange gehegtes Verlangen zu befriedigen suchte (15, 24. 28. 32). Dieser Besuch ist es nun, den Paulus in seinem Römerbriefe der Gemeinde ankündigt, und derselbe ist also unmittelbar vor dem Aufbruch zur Reise nach Jerusalem geschrieben (15, 25).

Die geschichtliche Situation des Römerbriefs ist hiernach so vollkommen klar, dass wohl nur Dr. Paulus, der ihn wegen 15, 19 in einer Stadt Illyriens verfasst sein lässt, dieselbe verkannt hat (de orig. ep. Pauli ad Rom. Jena 1801). Zweifelhaft kann höchstens sein, ob der Brief noch in Corinth, wie gewöhnlich angenommen wird, oder bereits in der Hafenstadt Kenchreä, deren Diakonissin wohl seine Ueberbringerin war (16, 1), geschrieben ist, während er dort auf Schiffsgelegenheit in den Orient wartete und also schon thatsächlich auf der Reise war (15, 25). Die Befürchtungen, welche er 15, 30 f. andeutet, sprechen doch sehr dafür, dass er bereits Kunde hatte von den Nachstellungen, die ihn nachher bewogen, die directe Seereise nach Syrien aufzugeben und den Landweg durch Macedonien einzuschlagen (Act. 20, 3); und die Grüsse, die er aus Corinth bestellt (Röm. 16, 21—23), konnten ihm schon dort aufgetragen sein, wenn diese Brüder ihm nicht das Geleit bis an den Hafen gegeben hatten. Dass es nicht mehr sind und namentlich die Gemeinde als solche nicht grüsst, spricht sehr dafür. Jedenfalls ist der Brief bald nach Eröffnung der Schifffahrt geschrieben, und zwar, wenn die Corintherbriefe ins Jahr 58 fallen (§ 20, 1. not. 2), im Frühjahr 59.

2. Ueber den Ursprung der römischen Gemeinde ist uns nichts Sicheres bekannt. Wir wissen nur, dass es, besonders seit Pompejus Zeit, in Rom eine grosse, zu Freiheit und Wohlstand gediehene, Judenschaft gab, welche in engem Verkehr mit der gesammten jüdischen Diaspora, wie mit der palästinensischen Heimath stand. Es müsste seltsam zugegangen sein, wenn nicht, seit es hier wie dort messiasgläubige Judengemeinschaften gab, die brennende Frage, ob der erwartete Messias gekommen oder nicht, auch in den Schooss der römischen Judenschaft getragen sein sollte. Ob man dafür auf die beim ersten christlichen Pfingstfest anwesenden römischen Festpilger (Act. 2, 10) oder auf die durch die erste Christenverfolgung Zerstreuten (8, 1. 11, 19) reflectirt, bleibt sich ganz gleich; die Wege, welche römische Juden nach Jerusalem oder an andere Stätten judenchristlicher Gemeindebildungen und welche gläubig gewordene Juden nach Rom führten, waren zu mannigfach, als dass das sonderlich in Betracht käme. Die Vorstellung aber, dass ohne eigentlich apostolische Wirksamkeit eine Gemeinde Messiasgläubiger nicht entstehen konnte, ist eine ganz ungeschichtliche.

Es ist doch nur die am Ende des zweiten Jahrhunderts in Umlauf gekommene Vorstellung von den apostolischen Gemeinden (vgl. § 8, 2), welche der Römergemeinde den Petrus und Paulus, zuletzt den Petrus allein als eigentlichen Begründer gab, der schon im zweiten Jahre des Kaiser Claudius (42 n. Chr.) nach Rom gekommen und dort 25 Jahre Bischof gewesen sein sollte (vgl. Hieron. de vir. ill. 1 nach Euseb. Chronic. und Näheres darüber § 39, 4). Allein im Jahre 44 (Act. 12, 4) und 52 (Act. 15, 7. Gal. 2, 9) war ja Petrus nachweislich noch in Jerusalem, der Römerbrief weiss nichts von einer Anwesenheit des Petrus in Rom, da er weder erwähnt noch gegrüsst wird, ebenso wenig die Apostelgeschichte (28, 15) und der Philipperbrief in den sechziger Jahren. Bei Iren. adv. haer. III, 3, 3 und Euseb. selbst (h. e. 3, 2. 4) erscheint vielmehr Linus als der erste römische Bischof, der nach den apostolischen Constitutionen (VII, 46, 1) sogar von Paulus eingesetzt ist. So haben denn diese katholisch-kirchliche Ueberlieferung, die selbst von Protestanten, wie Bertholdt und Thiersch, vertheidigt wurde, auch unbefangene katholische Theologen, wie Hug und Feilmoser, aufgegeben; und man kann höchstens sagen, dass die älteste römische Gemeinde insofern indirect eine petrinische Gründung gewesen ist, als das dortige Judenchristenthum immer irgendwie mittelbar oder unmittelbar auf Jerusalem und auf Petrus als das Haupt der dortigen Gemeinde zurückgehen wird.

Die erste geschichtliche Spur des Christenthums in Rom finden wir in der Nachricht des Sueton, wonach Kaiser Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (Claud. 25, vgl. Act. 18, 2 u. dazu § 15, 6)[1]. Mag auch das Claudianische Edict nur unvollkommen

[1]) Davon kann ja keine Rede sein, dass es sich hier, wie noch Wieseler,

durchgeführt oder bald wieder zurückgenommen sein (vgl. Dio Cassius hist. 60, 6), immer muss diese Krisis von entscheidender Bedeutung geworden sein für die römische Christengemeinde, indem dieselbe, als sie sich allmählig dort wieder sammelte, allen Anlass hatte, sich nunmehr gänzlich von der Synagoge zu scheiden, um nicht aufs Neue in die Schicksale derselben verwickelt zu werden[2]). Nun fällt aber in die Zeit nach jenem Edict die grossartige Missionswirksamkeit des Paulus in Macedonien, Griechenland und Kleinasien. Viele der Emigrirten, welche sich dorthin begeben hatten, werden dort von Paulus bekehrt und als paulinische Christen zurückgekehrt sein; viele von Paulus bekehrte Heiden werden nach Rom gekommen und der sich von der Synagoge getrennt haltenden Christengemeinde beigetreten sein. Ihr gesetzesfreies Christenthum aber wird dort, wo die Volksreligion längst bei Gebildeten und Ungebildeten in Verachtung gerathen und die Geneigtheit zum Monotheismus weit verbreitet war, eine erfolgreiche Propaganda gemacht haben, so dass die Gemeinde immer mehr eine überwiegend heidenchristliche wurde, wenn sie auch sicher einen nicht unerheblichen Bestandtheil gläubiger Juden enthielt[3]). Es lässt sich aber ohnehin mit den Grundsätzen des Paulus (vgl. 2. Cor. 10, 13 ff. Röm. 15, 20) nicht vereinbaren, dass er sich mit einem Briefe wie dem unseren an eine Gemeinde gewandt haben soll, die nicht

---

Meyer, Hofmann u. A. annehmen, um einen jüdischen Aufwiegler Namens Chrestus handelt. Vielmehr werden es die durch den Streit um den sogenannten Christus (oder nach volksmässiger römischer Aussprache Chrestus) erregten immerwährenden Unruhen im Schoosse der Judenschaft gewesen sein, an welche Sueton als Ursache der schliesslichen Austreibung der Juden denkt. Dabei versteht es sich von selbst, dass die messiasgläubigen Juden von dieser Maſsregel ebenso betroffen wurden, wie die ungläubigen, die Nationaljuden wie die Proselyten, da letztere sich sicher nicht weniger an den religiösen Streitigkeiten betheiligten und sie ihr römisches Bürgerrecht um so weniger davor schützen konnte, wie Beyschlag meint, als ja seit Augustus auch viele Nationaljuden dasselbe besassen.

[2]) Eine Reminiscenz daran hat sich noch in der Angabe Act. 28, 22 erhalten, wonach, als Paulus gefangen nach Rom kommt und sich mit den Vorstehern der dortigen Judenschaft verständigen will, diese die römische Christengemeinde gar nicht erwähnen und von der Christensecte überhaupt nur eine ganz oberflächliche Kenntnissnahme verrathen. So wenig dies mit Neander aus dem grossstädtischen Wesen Roms oder einer irgendwie tendenziösen Zurückhaltung erklärt werden kann, so willkürlich ist es, ihre natürlich von dem Verfasser formulirte Aussage für eine Erdichtung zu halten, der nichts Geschichtliches zu Grunde liegt.

[3]) Gar kein Grund liegt vor, die Gemeinde für eine ausschliesslich, wenn auch indirect paulinische Stiftung zu halten, sei es durch Titus (vgl. Kneucker, die Anfänge des römischen Christenthums. Karlsruhe 1881), sei es durch Heidenchristen von Antiochien aus, wie Godet in s. Kommentar annimmt, und ihre judenchristlichen Anfänge ganz zu leugnen. Wie dieselbe organisirt gewesen, darüber ersehen wir aus Röm. 12, 8 durchaus nichts; aber dass sie überhaupt noch garnicht organisirt war, folgt weder aus dem Fehlen der Bezeichnung ἐκκλησία in Röm. 1, 7 (vgl. § 16, 4. not. 2), noch daraus, dass die Gemeinde von keinem Apostel gegründet war.

ihrem gegenwärtigen Character nach wesentlich aus seinen unmittelbaren oder mittelbaren Schülern bestand.

3. Auch im Römerbriefe erscheint die Gemeinde als eine wesentlich heidenchristliche. Durch die ihm verliehene *ἀποστολὴ ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (*ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) motivirt Paulus, weshalb er sich an die Gläubigen in Rom wendet (1, 5 ff.). Er will auch unter ihnen eine Frucht haben, wie unter den übrigen *ἔθνη*. Weil er sich Hellenen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten verpflichtet fühlt, ist er bereit, *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι*; denn er schämt sich des Evangeliums nicht (1, 12—16)[1]. In seiner Argumentation geht Paulus 3, 27—30 von Voraussetzungen aus, die nur für das Bewusstsein paulinischer Heidenchristen unanfechtbar waren; er bezeichnet 4, 16 den Abraham als *πατὴρ πάντων ἡμῶν* in einem Zusammenhange, in welchem er die Leser mit sich und den Judenchristen, also als Heidenchristen zusammenschliesst; er characterisirt ihre Vergangenheit als eine Knechtschaft der *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* (6, 19). Unmöglich konnte er dafür, dass nicht das Volk Israel als solches verworfen sei, sich ausschliesslich auf seine Person berufen (11, 1), wenn er an eine ganze judenchristliche Gemeinde schrieb, und so nachdrücklich die Juden im Gegensatz zu den Lesern als sein Fleisch bezeichnen (11, 14). Ausdrücklich redet er sie als Heiden an (11, 13: *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν*), und die ohnehin durch den sprachlichen Ausdruck ausgeschlossene Annahme, dass er nur den heidenchristlichen Theil meine, widerlegt sich schon dadurch, dass nach dem zweifellos der Gemeinde im Ganzen geltenden *ἀδελφοί* (11, 25) doch wieder ein *ὑμεῖς* folgt, das die Angeredeten deutlich als ehemalige Heiden characterisirt (11, 28. 30). Die Art aber, wie die Ermahnung an die Majorität der Gemeinde, die Schwachen zu tragen (15, 1 ff.), durch einen Blick auf das Verhältniss der Juden und Heiden zum Heil begründet wird (15, 8 f.), zeigt zweifellos, dass jene eben wesentlich aus Heiden bestand. Endlich aber rechtfertigt er sein Schreiben an sie am Schlusse nochmals mit Verweisung auf sein Heidenapostolat (15, 15 f.)[2]. Damit stimmt aber Alles,

[1]) Vergeblich hat man versucht, dem zweifellosen paulinischen Sprachgebrauch entgegen unter *τὰ ἔθνη* die Juden mit einzuschliessen und dem Apostel ein Universalapostolat zu vindiciren im offenbaren Widerspruch mit Gal. 2, 8 f.; oder, indem man den Theilungsvertrag mit den Uraposteln geographisch fasste, die Adresse dahin zu erklären, dass er an sie schreibe, weil sie im Bereich der Völkerwelt leben, und 1, 13 dahin, dass er in ihrer Mitte Heidenmission treiben wolle, obwohl doch 1, 16 ausdrücklich von einer Verkündigung an sie selbst die Rede ist, deren er sich nicht schämt, obwohl sie zu den Gebildeten gehören.

[2]) Aeusserst künstlich hat Mangold diese entscheidende Stelle dadurch zu beseitigen gesucht, dass er in ihr nur eine Entschuldigung für gewisse Stellen des Briefes findet, in welchen Paulus im Interesse der ihm übertragenen Heidenmission die judenchristlichen Prätensionen, die auch die Leser noch theilen,

was wir aus der späteren Geschichte der römischen Gemeinde wissen. Die Thatsache, dass sich die neronische Christenverfolgung gegen die Christiani als solche richtete im Unterschiede von den unter Nero eher begünstigten Juden, beweist nicht etwa nur für die Trennung der (judenchristlichen) Gemeinde von der Synagoge, sondern für den wesentlich heidenchristlichen Character der Gemeinde; und unmöglich kann der zweijährige Aufenthalt des gefangenen Paulus in Rom eine völlige Verrückung des Schwerpunktes in derselben von der judenchristlichen auf die heidenchristliche Seite herbeigeführt haben. Auch der sogen. erste Brief des Clemens an die Corinther zeigt, dass die römische Gemeinde jener Zeit eine wesentlich heidenchristlich-paulinische war. Was Mangold aber weiter über die Geschichte der Gemeinde im zweiten Jahrhundert erschliessen will, kann, auch wenn es gesicherter wäre als es ist, für die paulinische Zeit selbstverständlich gar nichts beweisen, da darüber kein Streit ist, dass jedenfalls noch in dieser Zeit das Heidenchristenthum in ihr die Oberhand gewonnen hat.

Erst seitdem Baur (nach dem Vorgange von Koppe's Nov. Test. 3. Aufl. Gött. 1824) in d. Tübinger Zeitschrift (1836, 3) in Folge seiner Auffassung von Zweck und Veranlassung des Römerbriefes die Gemeinde für eine wesentlich judenchristliche erklärte, ist die Frage nach dem Bestande der Römergemeinde zu einer wissenschaftlichen Controverse geworden. Nicht nur seine eigentlichen Schüler, wie Schwegler, Volkmar, Holsten und Hilgenfeld, traten ihm sofort bei, sondern auch Kommentatoren, wie Krehl, Baumgarten-Crusius, v. Stengel, und Kritiker, wie Reuss, Hausrath, Krenkel, Renan, Lipsius (in d. Protestantenbibel), Mangold (der Römerbrief. Marb. 1866), Seyerlen (Entst. u. erste Schicksale der Christengem. in Rom. Tüb. 1874), Schenkel (Bibellex. V. 1875), selbst Thiersch und Sabatier. Er fand zwar auch Widerspruch (vgl. Kling in d. Stud. u. Krit. 1837, 2, Delitzsch und Riggenbach in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1849, 4. 1868, 1. Th. Schott, der Römerbrief. Erl. 1858), und namentlich die meisten Kommentatoren blieben bei der hergebrachten Ansicht stehen. Beyschlag versuchte eine vermittelnde Hypothese, indem er die Gemeinde aus lauter Proselyten bestehen liess (Stud. u. Krit. 1864, 4, vgl. auch W. Schultz, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, 1); aber in den Jahrb. für protest. Theol. von 1876, 2 konnte Holtzmann mit einem gewissen Schein behaupten, die ältere Ansicht sei durch die Forschung der Gegenwart beseitigt. Seitdem ist besonders durch Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, 2) eine rückläufige Bewegung eingetreten; nicht nur Wieseler (zur Gesch. der NTlichen Schrift. Leipz. 1880), Weiss (6. Aufl. v. Meyer's Komm. 1881), Grafe (über Veranlassung und Zweck des Römerbriefs. Tübingen 1881), Pfleiderer (Jahrb. f. protest. Theol. 1882, 4), Bleibtreu (die 3 ersten Kapp. des Römerbriefs. Gött. 1884) haben den wesentlich heidenchristlichen Character der Gemeinde anerkannt, sondern auch Schürer, Harnack u. A. sich gelegentlich

---

energisch bekämpft habe, wie Cap. 2. 9. 10, und hat 15, 1 ff. auf den Gegensatz einer judenchristlichen Majorität und Minorität bezogen, wodurch dann jedes Motiv für die Erwähnung der Juden und Heiden in 15, 8 f. fortfällt.

für diese Ansicht und selbst Holtzmann (Jahrb. f. protest. Th. 1886, 1) nicht mehr ganz entschieden dagegen ausgesprochen, während Mangold (der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen. Marb. 1884) aufs Neue die Tübinger Auffassung zu vertheidigen sucht, und jetzt auch die Hofmannsche Schule (K. Schmidt, die Anfänge des Christenthums in Rom 1879, Th. Zahn, d. Hebräerbrief, in Herz.'s R.-Enc. V. 1879) sich damit zu befreunden scheint. Da die Bezeichnung Abrahams als προπάτωρ ἡμῶν 4, 1 nach 1. Cor. 10, 1 nicht für den judenchristlichen Character der Gemeinde verwerthet werden kann, so bleibt 7, 1—6 die einzige Stelle, auf die sich Beyschlag und Mangold mit einigem Schein und doch vergeblich immer wieder berufen[3]). Wenn man aber behauptet, dass die Ermahnungen Cap. 13, 1 ff. judenchristliche Opposition gegen die Römerherrschaft voraussetzen (obwohl die neuere Kritik 1. Petr. 2, 13 ff. doch durchweg an Heidenchristen gerichtet sein lässt), so übersieht man, dass die Juden wohl in Palästina dieselbe aus theokratischen Gründen verwerfen konnten, nicht aber im Heidenlande, womit auch alle Folgerungen, die Mangold aus dem römischen Gemeindegebet im Clemensbrief (Cap. 61) für den Fortbestand eines judenchristlichen Elements in der Gemeinde zieht, hinfällig werden.

4. Der Streit um den nationalen Character der römischen Gemeinde hat sein Hauptinteresse darin, dass man von der hergebrachten Annahme ihres heidenchristlichen Characters aus keinen geschichtlichen Anlass finden zu können glaubte, welcher die umfassenden lehrhaften Erörterungen des Römerbriefes mit ihren apologetischen und polemischen Beziehungen ausreichend motivirte. Die namentlich in den Kommentaren herrschende Auffassung, als handle es sich dem Apostel wesentlich um eine Darstellung seines Lehrsystems (vgl. noch Huther, Zweck und Inhalt der 11 ersten Kap. des Römerbriefs. 1846), scheiterte schon daran, dass doch wichtige Punkte desselben kaum berührt werden und dass von diesem Gesichtspunkte aus der Abschnitt Cap. 9—11 völlig unerklärt blieb. Daher suchte Baur, an den Commentar des Ambrosiaster anknüpfend, auch unseren Brief den grossen paulinischen Streitschriften gegen das Judenchristenthum, die

---

[3]) Als Gesetzeskenner könnte Paulus 7, 1 die römischen Heidenchristen bezeichnen, auch wenn dort wirklich vom mosaischen Gesetz die Rede wäre, da dasselbe ohne Frage in den gottesdienstlichen Versammlungen gelesen wurde (Gal. 4, 21, vgl. § 15, 2. not. 2); es ist aber wahrscheinlich von ihnen als Rechtskundigen die Rede, da die Ordnung, um die es sich dort handelt, durchaus keine dem mosaischen Gesetz eigenthümliche ist. Der Nachweis der principiellen Freiheit des Christen vom Gesetz hat für die Heidenchristen genau dieselbe Bedeutung, wie für die Judenchristen, da auch jene, sobald sie sich zu dem Gott Israels bekehrten, demselben verpflichtet waren, wenn diese Verpflichtung überall noch fortbestand, weshalb derselbe genau so nachdrücklich im Galaterbriefe geführt wird (§ 18, 5. not. 2). Die Stelle 7, 5 f. aber sagt nicht, dass die Leser mit ihm unter dem Gesetz gestanden haben, sondern dass sie durch ihre gemeinsame Befreiung vom Gesetz vor dem alten sündhaften Zustande geschützt seien, den der Gesetzesbuchstabe nur gepflegt und gesteigert habe und immer wieder hervorrufen und steigern würde.

er allein als echt anerkannte, einzureihen[1]), und Schwegler sah in ihm eine systematische Apologie des Paulinismus wider das Judenchristenthum. Allein schon Mangold sah sich genöthigt, jeden antipaulinischen Character des römischen Judenchristenthums zu leugnen und den Zweck des Briefes darauf zu beschränken, dass Paulus durch die Darlegung seiner Heilslehre und die Rechtfertigung seiner Missionspraxis die römische Gemeinde zum Aufgeben ihrer Bedenken gegen seine Lehre und gegen die Heidenmission bewegen wolle; und Beyschlag fand im schroffen Gegensatz gegen Baur in der aus ehemaligen Proselyten bestehenden Gemeinde vielmehr eine paulusfreundliche petrinische Richtung, die nur noch zur vollen Höhe paulinischer Erkenntniss von dem evangelischen Heilswege und dem weltgeschichtlichen Heilsrath Gottes erhoben werden musste[2]). Allein wie man auch den Gegensatz der Anschauungen, der dem Apostel angeblich in der Gemeinde gegenübersteht, abschwäche, unbestreitbar ist, dass er nirgends direct gegen einen solchen polemisirt. Vielmehr stimmt er unumwunden in das allgemeine Lob des Glaubens der Gemeinde ein, indem er Gott dafür dankt (1, 8), und deutet unmissverständlich an, dass der τύπος διδαχῆς, dem sie sich unterworfen hätten, eben seine gesetzesfreie Lehre sei (6, 17), wie er sich denn auch vor ihnen auf sein Evangelium beruft (2, 16). Aufs Bestimmteste setzt er voraus, dass sie seine Lehre kennen und theilen (15, 24 f.); und namentlich 1, 12 würde zu einer unwahren Captatio benevolentiae, wenn Paulus die Gemeinde auf einem noch irgendwie seinen Anschauungen widerstrebenden Standpunkt stehend oder noch nicht zu ihnen durchgedrungen dächte. Die wirklich polemischen Partieen des Briefes aber lassen sich durch keinerlei Voraussetzung einer judenchristlichen Richtung erklären. Denn dass das Gesetz nichts hilft, wenn es nicht gehalten wird, die Beschneidung nicht, wenn ihr nicht Gesetzeserfüllung folgt (Cap. 2), dass auch die Bewährung der Treue Gottes durch die Untreue der Juden dieselbe nicht straffrei machen könne und

---

[1]) Baur fand daher in der Römergemeinde eine besondere Form des (ebjonitischen) Antipaulinismus vertreten, welche zwar die Forderung der Beschneidung und Gesetzeserfüllung Seitens der Heidenchristen sowie ihre Opposition gegen das Apostolat des Paulus aufgegeben hatte, aber in seiner Heidenmission eine Verkürzung der theokratischen Prärogative Israels erblickte und in der Verwerfung weltlicher Obrigkeit, wie des Fleisch- und Weingenusses eine Verwandtschaft mit der Richtung der clementinischen Homilien zeigte. Wenn bisher der Abschnitt Cap. 9—11 nicht zu seinem Rechte gekommen und mehr nur als ein Corollarium betrachtet war, so sah er in ihm den eigentlichen Kern des Briefes, wenn er auch später seine Auffassung etwas gemildert und den Brief mehr als Ganzes zu begreifen gesucht hat.

[2]) Diese Gesichtspunkte konnten sich nicht nur Sabatier und Thiersch, welche die Gemeinde für judenchristlich hielten, sondern selbst Riggenbach (a. a. O.) aneignen, der sie als eine wesentlich heidenchristliche betrachtete, indem er den Apostel die Bedenken der judenchristlichen Minorität berücksichtigen liess.

dass das Gesetz auch die Juden als Sünder verurtheile (3, 1—20), dass die gnädige Erwählung Gottes, wie sie sich an Isaak und Jakob erwiesen, und die Verstockung Pharao's keine Ungerechtigkeit bei Gott und kein Bruch seiner Verheissungen sei (9, 6—21), dass die Verwerfung des ungläubig gebliebenen Israel eine selbstverschuldete sei (9, 30—10, 21), das alles sind Dinge, die kein Judenchrist je bestritten hat und die nicht in polemischer Absicht wider sie ausgeführt sein können[3]).

5. Da die römische Gemeinde jedenfalls auch einen judenchristlichen Bestandtheil enthielt, so konnte man den geschichtlichen Anlass des Briefes auch darin suchen, dass man ihm eine conciliatorische Tendenz unterlegte. Dies hatten schon Hug und Bertholdt, Delitzsch und Bleek gethan, und auf diesem Wege suchte Hilgenfeld die Baursche Auffassung zu modificiren, indem er nicht nur die römischen Judenchristen von den Fanatikern Jerusalems unterschied, sondern auch den heidenchristlichen Theil höher veranschlagte und die inneren Reibungen beider Theile für den eigentlichen Anlass des Briefes erklärte. Aehnlich liess Volkmar (Paulus Römerbrief. Zürich 1875) den Apostel in seinem Streit- und Friedensschreiben eine noch judaistisch beschränkte Minderheit mit seiner gesetzesfreien Heilsbotschaft und ihren Erfolgen in der Heidenwelt aussöhnen und zur Verhütung eines Zerfalls der Gemeinde den Frieden mit einer kleinen, aber übereifrigen paulinischen Minderheit herstellen, womit er trotzdem die ältere Auffassung des Briefes als eines ruhig doctrinären, bis ins Einzelste scharf disponirten Lehrgebäudes des reinen Christenthums in zugespitzter Form zu verbinden wusste. Auch Holsten fasst den Brief wesentlich als eine conciliatorische Schrift, in welcher Paulus, um das Heidenchristenthum mit dem Judenchristenthum zu versöhnen, sich bis an die Grenze des Möglichen zum Judenchristenthum herablässt (Jahrb. f. protest. Theol. 1879), und Pfleiderer (a. a. O.) ist nicht nur zum überwiegend heidenchristlichen Character der Gemeinde zurückgekehrt, sondern lässt auch den Apostel, um die judenchristliche Minorität von der Wahrheit seines Evangeliums zu überzeugen und mit der Thatsache des siegreichen Heidenchristenthums zu versöhnen, vor Allem den zucht- und lieblosen Heidenchristen die praktischen Consequenzen seines Evangeliums erschliessen und paränetisch ans Herz legen, womit auch er eine im weiteren Sinn dogmatische Exposition in Cap. 1—8 wohl vereinbar findet. Aber je mehr

[3]) Insofern sahen schon die patristischen Ausleger richtiger, dass dies Polemik gegen jüdische Anmafsung sei, die sich auch nach Eichhorn, Schmidt, Schott u. A. besonders gegen die Berufung der Heiden erhob; und noch Bleibtreu (a. a. O.) sucht in der lehrhaften Erörterung überall die raffinirteste antijüdische Polemik, von der aber auch er nicht zu erklären vermag, was sie einer heidenchristlichen Gemeinde gegenüber für einen Zweck hat.

sich die wirklich in der Gemeinde vorhandene Controverse auf die Cap. 14 verhandelte beschränkt und diese 15, 8 f. allerdings auf den Gegensatz des Judenchristenthums und Heidenchristenthums zurückgeführt wird, um so mehr fehlt es der Annahme weitergehender Differenzen zwischen beiden Theilen, die unser Brief zu heben versuchen soll, an jedem geschichtlichen Anhalt.

6. Schon die Auffassung unseres Briefes als eines reinen Lehrschreibens hatte vielfach wenigstens den prophylaktischen Zweck mit ins Auge gefasst, die Leser gegen künftige Anfechtungen ihres Glaubensstandes im Voraus zu festigen, wofür 16, 17—20 einen gewissen Anhalt darzubieten schien. Ungleich näher lag es dann aber, geradezu die Gefährdung der heidenchristlichen Gemeinde Roms, wie der Gemeinden in Corinth und Galatien, durch judaistische Agitatoren als den eigentlichen Anlass des Briefes anzusehen. Auffallender Weise ist diese jedenfalls zunächst liegende Vorstellung, obwohl sie schon Grau angedeutet, erst von Weizsäcker aufgestellt und von Grafe durchzuführen versucht worden, obwohl doch 3, 8 sofort, ganz wie in den früheren Streitbriefen, τινές genannt werden, die den Apostel verlästern, indem sie ihm unsittliche Grundsätze offenbar als angebliche Consequenzen seiner Lehren unterschieben. Allein einen weiteren Anhalt für diese Voraussetzung bietet der Brief nicht[1]). Vielmehr fehlt gerade da, wo man sie am ehesten erwartet, in der Darstellung des neuen Heilsweges (3, 22—30), wie in der Nachweisung seiner Alttestamentlichen Vorausdarstellung (Cap. 4) und seines Zieles in der Heilsvollendung (Cap. 5), jede directe Bezugnahme auf die durch die judaistische Opposition angeregte Frage, ob diese nicht durch die Annahme des Gesetzes und der Beschneidung erst gesichert werden müsse. Eher liesse sich der Abschnitt Cap. 6—8 als Antithese gegen den Vorwurf begreifen, dass Paulus durch seine Gnadenlehre zum Sündigen verleite und gegen die göttliche Institution des Gesetzes frevle; aber derselbe geht so unbefangen, ja in so paradoxer Weise von dem scheinbar anstössigsten Ausspruch über das Gesetz aus (5, 20 f.), entwickelt sich so ganz doctrinär nach einem rein ideellen Schema und geht namentlich in Cap. 8 so weit

[1]) Dass die dialektischen Fragen, durch welche Paulus selbst seine Entwicklungen fortzuführen sucht (6, 1. 15. 7, 7. 11, 1. 11), ihm untergeschobene Sätze enthalten, lässt sich doch so wenig nachweisen, wie, dass andere wirklich ihm gemachte Einwendungen enthalten (vgl. 3, 31. 4, 1. 9, 14. 19 ff. 10, 14 ff. 10, 18 ff.), da der rein rhetorische Character unzähliger derartiger Fragen auf der Hand liegt (2, 3 f. 21 ff. 3, 3. 5 ff. 27. 4, 3. 9 f. 6, 2 f. 16. 7, 1. 8, 31 ff. 9, 30. 33. 11, 2. 4. 7. 15). Damit wird aber jede sichere Nachweisung jener Voraussetzung unmöglich, zumal auch die nun ganz isolirt stehen bleibende Beziehung auf Judaisten in 3, 8 in einem Abschnitt vorkommt, der eine ganz andere Frontstellung zeigt (Nr. 4).

über jenen angeblichen Angriffspunkt hinaus, dass der Abschnitt aus jenem Gesichtspunkt sicher nicht zu erklären ist. Vollends aber die Behauptung, dass der Abschnitt Cap. 9—11 eine Rechtfertigung seiner Heidenmission gegen die Einwürfe und Angriffe der Judaisten enthalte, bewährt sich durchaus nicht[2]). Erweist sich somit auch diese Annahme als undurchführbar, so muss eben der Versuch, den geschichtlichen Anlass der lehrhaften Erörterungen unseres Briefes in den Zuständen und Bedürfnissen der Römergemeinde zu suchen, aufgegeben werden. Es ist aber ein durchaus irriges Vorurtheil, dass damit jede geschichtliche Erklärung des Römerbriefes überhaupt unmöglich gemacht wird.

7. Th. Schott war es, der zuerst den Brief aus der persönlichen Stimmung und den Intentionen des Apostels in dem Zeitpunkt seiner Abfassung zu erklären versuchte; aber, indem er ausschliesslich seine Absicht betonte, an der römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt für die neue Phase seiner Missionswirksamkeit zu gewinnen und darum dieselbe über die Bedeutung und Berechtigung des Schrittes, den er damit thun wollte, sowie über die Natur und die Grundsätze seines Wirkens zu unterrichten, beging er denselben Fehler, wie Baur, indem er Cap. 9—11 zum eigentlichen Mittelpunkt des Briefes machte[1]). Es wird vielmehr davon ausgegangen werden müssen, dass die lehrhaften Erörterungen unseres Briefes in dem Mafse, in welchem sie sich jeder Erklärung aus polemischen oder apologetischen Zwecken entziehen, nur aus dem persönlichen, in seiner Eigenthümlichkeit (vgl. § 16, 5) liegenden Bedürfnisse erklärt werden

---

[2]) Die theilweise Verwerfung Israels, um die es sich hier handelt, erscheint zunächst keineswegs durch seine Heidenmission herbeigeführt, sondern durch die Freiheit der göttlichen Erwählung und Verstockung (Cap. 9) und durch die unentschuldbare Widerspenstigkeit Israels (Cap. 10). Wo Paulus aber wirklich auf die Bedeutung seiner Heidenmission für die Herbeiführung der letzten Ziele des göttlichen Heilsrathschlusses zu reden kommt, da gewinnt seine Ausführung ihre praktische Spitze in der Abwehr aller Selbstüberhebung des Heidenchristenthums (11, 17—24). Damit verliert aber die Ansicht, dass 9, 1—6 und 10, 1 f. als Apologie gegen den Vorwurf einer Verleugnung der Liebe zu seinem Volke gemeint sei, jeden Anhalt.

[1]) Da er ausserdem die Leser des Briefes für Heidenchristen hielt, so musste er, um die Erörterung seines Schrittes vor ihnen begreiflich zu machen, bis zu der ungeheuerlichen Behauptung fortgehen, dass die orientalische Mission des Apostels noch wesentlich Judenmission gewesen sei und er seine eigentliche Heidenmission erst im fernen Westen beginnen wolle. Eher schienen Mangold und Sabatier, Riggenbach und Beyschlag den von ihm angedeuteten Gesichtspunkt mit ihren Voraussetzungen vereinigen zu können; aber die ganze Vorstellung von dem Stützpunkt, den Paulus in Rom für seine spanische Mission gewinnen wollte, ist doch zuletzt unfassbar und wird selbst in 15, 24 rein eingetragen. Die Art, wie Hofmann den Brief aus rein persönlichen Beziehungen zur Gemeinde erklären will, ermangelt jedes geschichtlichen Sinnes, wie es seiner Exegese auch allein gelungen ist, das ganze so durchsichtige Gedankengefüge unseres Briefes gründlich zu zerstören und zu verwirren.

können, gleichsam den geistigen Ertrag der letzten Jahre sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und in schriftstellerischer Darstellung zu fixiren. Diese Jahre des Kampfes mit dem Judaismus hatten ihn aber nicht nur genöthigt, seine gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch zu entwickeln, sich ihrer letzten Gründe und Consequenzen, wie ihres inneren Zusammenhanges bewusst zu werden, sondern auch das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anzuerkennen und in seine Anschauung mit aufzunehmen[2]). So ist ihm eine Darstellung seiner neuen Heilslehre Bedürfniss geworden, welche dieselbe allseitig begründete und mit der Gottesoffenbarung des Alten Testaments, wie mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinandersetzte. Dass dieselbe vielfach eine bald polemisch bald apologetisch klingende Form annahm, ergab sich von selbst daraus, dass er seine Anschauungen vielfach im Kampfe mit dem Judenchristenthum und dem ungläubigen Judenthum errungen hatte. Dass er diese Darstellung nicht in einem Buche niederlegte, sondern in einem Briefe, lag an der Art seiner Schriftstellerei, die ihm nun einmal die Verhältnisse geläufig gemacht hatten. Trotzdem ist es natürlich keineswegs zufällig, dass er diesen Brief an die Römergemeinde richtete. Abgesehen von dem äusseren Anlass, der ihn gerade jetzt trieb, dieser Gemeinde seinen Besuch anzukündigen, hatte er ja längst erkannt, von welcher Bedeutung die Gemeinde der Welthauptstadt einst als der Mittelpunkt der grossen Heidenkirche werden müsse, wie Jerusalem der Mittelpunkt des Judenchristenthums war und blieb. Während er im Begriff war, nach Jerusalem zu gehen, um durch das grosse Liebeswerk der Collecte ein festes Band swischen den Heidengemeinden und der judenchristlichen Muttergemeinde zu knüpfen, schrieb er an die heidenchristliche Gemeinde Roms diesen Brief, dessen Darstellung des neuen und doch alten Heilsweges, welcher an seinem Ende Israel mit den Völkern zum Ziele des göttlichen Heilsrathschlusses führt, für immer allem Streit zwischen Heidenchristenthum und Judenchristenthum ein Ende machen musste. Nicht weil diese Gemeinde von judaistischen Irrungen bedroht oder in ihrer Heilserkenntniss getrübt war, sondern weil es ihm vom höchsten Inter-

---

[2]) Vergleicht man den Römerbrief mit den Thessalonicherbriefen, welche die stärkste Spannung des Apostels mit dem Judenthum repräsentiren, so wird man die irenische Wendung, welche schon Hilgenfeld, Holsten und besonders Pfleiderer an dem ersteren wahrgenommen haben, namentlich an der Umwandlung seiner apokalyptischen Perspective (vgl. § 17, 7. not. 3), doppelt anerkennen müssen. Schon sein hochsinniger Patriotismus musste ihn treiben, eine Vereinbarung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels mit seinem heidenapostolischen Universalismus zu suchen, und seine Anerkennung der Alttestamentlichen Offenbarung forderte unabweisbar, seine neue Heilslehre als allseitig begründet in der Geschichte und Lehre des A. T.'s nachzuweisen.

esse war, dass gerade sie die Trägerin und Vertreterin seiner Auffassung des Christenthums werde, welche dasselbe erst ganz zur Weltreligion erhob, und von der er wohl am besten wusste, wie wenig seine Schüler oder gar deren Schüler sich dieselbe mit vollem umfassendem Verständniss anzueignen fähig waren. Dabei liegt die Vermuthung gewiss nicht fern, dass die Befürchtungen, die er damals hegte (15, 31), ihm den Gedanken weckten, es könne dieser Brief vielleicht sein Testament an die Gemeinde und in ihr an die Christenheit überhaupt sein[3]).

§ 23. Der Römerbrief.

1. Die Zuschrift des Römerbriefes erscheint dadurch so erheblich erweitert, dass Paulus nicht nur sagt, wer er sei und wer die seien, an die er sich wendet, sondern dass er zugleich durch seine und ihre Charakteristik motivirt, was ihm das Recht giebt, sich an solche zu wenden, zu denen er noch keine persönlichen Beziehungen gehabt hat (1, 1—7). Als der Heidenapostel wendet er sich an die Christen in Rom, weil sie auch als Berufene Jesu Christi zu den Heiden gehören, an die ihn sein gottgegebener Beruf weist. Indem er aber diesen Beruf dahin bestimmt, dass er eine Gottesbotschaft zu verkündigen hat, welche im A. T. bereits voraus verkündigt ist, sofern sein Evangelium von Jesu Christo, unserem erhöhten Herrn, als dem Sohne Gottes handelt, dessen Herkunft aus dem Samen Davids wie seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit von den Propheten verheissen war, spricht er bereits den Grundgedanken seines ganzen Briefes aus, wonach er das Israel verheissene Heil als ein universalistisches darstellen will[1]). Er beginnt mit der gewöhnlichen Danksagung für den Glauben der Leser und mit dem Ausdruck seines lange gehegten Wunsches, in eine persönliche, für beide Theile fruchtbare Beziehung zu ihnen zu treten, an dessen Ausführung er nur bisher immer

---

[3]) Es ist ganz vergeblich, gegen diese Auffassung des Briefes einzuwenden, dass er dadurch einzigartig unter den anderen Briefen des Apostels dasteht; denn das ist und bleibt er bei jeder Auffassung. Dass hier nicht die Erörterung in freier Gedankenbewegung, wie sie dem Briefstil eigenthümlich ist, von Einem zum Anderen übergeht, sondern die einzelnen Hauptgesichtspunkte, sichtlich prämeditirt, in planmässiger Ordnung durchgesprochen werden, daran kann keine polemische, conciliatorische oder apologetische Auffassung des Briefes etwas ändern. Dass trotzdem hie und da die Gedankenentwicklung von der lebendigen Appellation des Briefschreibers an die Leser, wie von dem Bedürfniss der Application unterbrochen wird, ist damit keineswegs ausgeschlossen.

[1]) So wenig er erst seine Berufung zum Heidenapostel irgendwie rechtfertigt oder gegen Bestreitungen vertheidigt, da er vielmehr von ihr als Voraussetzung aus sein Schreiben rechtfertigen will, so wenig enthält die Darstellung seiner Heilsbotschaft als der von den Propheten verheissenen irgend eine Beziehung auf die zwischen ihm und den Judenchristen streitigen Fragen.

verhindert sei (1, 8—13), motivirt aber aus seiner Verpflichtung, die er für alle Heiden fühlt, weshalb er bereit sei, auch ihnen jetzt schriftlich das Evangelium zu verkündigen, ohne sich desselben vor ihnen ihrer Bildung wegen zu schämen (1, 14 f.). Indem er dies aber aus dem Wesen des Evangeliums begründet, kommt er zu jenem Ausspruche über den Inhalt desselben, in welchem man mit Recht das eigentliche Thema des Briefes gesehen hat. Ist dasselbe eine Gotteskraft, welche jedem Gläubigen, dem hochgebildeten Hellenen wie dem Juden, Errettung vermittelt, so darf es sich vor keiner menschlichen Weisheit und Bildung schämen, die ja, wie hoch sie auch sei, dieses nie zu wirken vermag. Das Evangelium vermag es aber, weil es eine Gottesgerechtigkeit für den Gläubigen offenbart, welcher schon das alte Schriftwort das Leben und damit die Errettung vom Verderben verheisst (1, 16 f.)[2]).

2. In lebensvoller Weise setzt der erste Haupttheil lediglich als eine Begründung davon ein, dass Paulus sich des Evangeliums nicht schämen darf, wenn es mittelst Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit eine Gotteskraft zur Errettung sei, da es ja ausserhalb desselben nur eine Offenbarung göttlichen Zornes giebt, er also etwas schlechthin Neues und Unentbehrliches zu bringen habe (1, 18). Und zwar wird dies zunächst am Heidenthum nachgewiesen, welches, durch die göttliche Naturoffenbarung unentschuldbar gemacht, sich thatsächlich von dem ihm wohl erkennbaren Gott abgewandt habe (1, 19 ff.) und darüber auf Grund eines göttlichen Zorngerichts in die Thorheit des Götzendienstes (1, 22 f.), von da in die unnatürlichen Wollustlaster (1, 24—27), endlich in eine völlige sittliche Apathie versunken sei (1, 28—32)[1]). Aber auch die, welche so gern Andere richten und dadurch erst recht zeigen, dass sie unentschuldbar sind, verfallen, wenn sie doch dasselbe thun wie jene, dem göttlichen Gericht, das nicht nach irgend welchen Vorzügen, sondern nach

[2]) Also nicht um ein christliches Lehrgebäude handelt es sich in unserem Briefe, sondern ausschliesslich um die Darlegung des im Evangelium offenbarten Heilsweges; und wieder fasst sich der Grundgedanke des Briefes darin zusammen, dass dieser Heilsweg schon im A. T. beschrieben und dass er Israel zuerst bestimmt, aber jedem gläubigen Heiden geöffnet sei. Nicht um das ἐκ πίστεως im Gegensatz zu dem ἐξ ἔργων handelt es sich, nicht um eine Rechtfertigung des Ἕλληνι im Gegensatz zu dem Ἰουδαίῳ, sondern darum, dass das von der Schrift geweissagte und darum zunächst den Juden bestimmte Heil, weil es lediglich vom Glauben abhängig, jedem, auch den Gebildetsten der Welt, ebenso zugänglich als unentbehrlich ist.

[1]) Nicht also um die Sündhaftigkeit des Heidenthums handelt es sich, sondern um seine Zornverfallenheit, die ein Mittel zur Errettung für dasselbe unentbehrlich macht. Aber auch der Nachweis davon lässt sich aus keinem der Gesichtspunkte für den Zweck des Briefes, welche den Bedürfnissen der Römergemeinde entnommen sind, als irgend nothwendig darthun; er erklärt sich nur, wenn die Erörterung ganz principiell das Bedürfniss eines neuen Heilsweges als ein allgemein menschliches darthun will.

dem Thun fragt und am Tage des Zorns den Juden zuerst trifft und dann den Hellenen (2, 1—10). Dagegen kann die Juden der Besitz eines Gesetzes nicht schützen, zumal ja die Heiden im Grunde auch eines haben, weil sie durch Uebertretung desselben Gott verunehren (2, 11—24). Dagegen kann sie auch die Beschneidung nicht schützen, die im Gericht jedenfalls werthlos ist, wenn ihr nicht die Herzensbeschneidung folgt (2, 25—29). Freilich hat dieselbe auch ihre bleibende Bedeutung, die durch die Treue Gottes unverlierbar gemacht wird; aber darum darf der Jude doch nicht glauben, dem Gerichte zu entgehen, wenn er durch seine Untreue nur der Treue Gottes zur herrlichsten Bewährung verhilft (3, 1 bis 8)[2]). War aber bisher nur als Grund der allgemeinen Zornverfallenheit vorausgesetzt, dass Juden und Hellenen gleichmäfsig Sünder seien und der Gerechtigkeit entbehren, so wird dies jetzt ausdrücklich noch aus der Schrift erwiesen (3, 9—18) und dabei bevorwortet, dass die Schriftaussage über die allgemein menschliche Sündhaftigkeit auch den Juden gilt, da das Gesetz recht eigentlich dazu diene, den Menschen seiner Unfähigkeit zur Erlangung der Gerechtigkeit zu überführen (3, 19 f.).

3. Aufs Neue knüpft nun der zweite Haupttheil an das 1, 16 f. gestellte Thema an, indem er ausführt, wie jetzt ohne jede Vermittlung eines Gesetzes eine schon im A. T. bezeugte Gottesgerechtigkeit thatsächlich zur Erscheinung gekommen sei für alle Gläubigen ohne Unterschied, sofern Sünder, welche der Ehre vor Gott gerecht zu sein gänzlich entbehren, von Gott aus Gnaden für gerecht erklärt werden. Gott habe nemlich in dem Blute Christi ein Sühnmittel proponirt, das lediglich durch den Glauben seine sühnende Kraft empfange, um nicht länger die Sünde scheinbar gleichgültig hingehen lassen zu dürfen, um sich aber auch zugleich die Möglichkeit zu schaffen, auf Grund des Glaubens an Jesum gerecht spre-

---

[2]) Gerade dieser den Ton der lebhaftesten Polemik tragende Abschnitt entzieht sich jeder Beziehung auf innerchristliche Streitfragen, da die Richtung, welche Gesetz und Beschneidung forderte, doch eben die Erfüllung des Gesetzes verlangte, während nur der ungläubige Jude als Jude (im Besitz von Gesetz und Beschneidung) des Heils gewiss zu sein wähnte, Paulus also nur ihn sich in seiner Polemik vergegenwärtigen kann. Selbst die Frage, ob er damit nicht jeden Vorzug des Judenthums aufhebe (3, 1), die ihm gewiss manchmal in den Kämpfen mit dem Judaismus gestellt war, wird ja hier nicht zur Sprache gebracht, um sie apologetisch zu erledigen, sondern lediglich, um gleich an dem ersten Vorzuge, den er nennt, zu zeigen, wie auch dieser in keiner Weise dazu dienen kann, den Juden straffrei zu machen. Auch die Art, wie er das an seiner Person exemplificirt, die doch keiner für straflos hält, wenn er durch seine Lüge nur die Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes befördert (3, 7), gilt ja sichtlich der Beurtheilung derselben durch das ungläubige Judenthum; und erst bei der Erwähnung der unsittlichen Consequenz, zu der das Gegentheil führen würde, gedenkt er dessen, dass ihm eine solche freilich hie und da von seinen Gegnern untergeschoben wurde, aber nur um sie mit Entrüstung abzuweisen (3, 8).

chen zu können (3, 21—26). Erst durch diese neue Ordnung der Rechtfertigung werde dem religiösen Bedürfniss ganz genügt, sofern dieselbe allen Selbstruhm ausschliesst und, wie es der Einheit Gottes allein entspricht, Beschnittenen und Unbeschnittenen gleich zugänglich ist (3, 27 bis 30). Aber trotzdem werde durch sie nicht eine alte Gottesordnung aufgehoben, sondern vielmehr in Kraft erhalten (3, 31)[1]), wie nun dadurch erwiesen wird, dass schon in der Geschichte Abrahams diese Rechtfertigungsordnung vorbildlich festgestellt ist. Paulus zeigt nemlich an dieser Geschichte zuerst, wie die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit, die in der Rechtfertigung Abrahams statt hat, ein reiner Gnadenact ist, der jedes menschliche Verdienst und damit allen Selbstruhm ausschliesst (4, 1—8), sodann aber, wie dieselbe durch die Geschichte Abrahams als eine universalistische, d. h. für Heiden wie Juden bestimmte, bezeugt wird. Da aber als Characteristicum der letzteren schon Cap. 2 das Gesetz und die Beschneidung bezeichnet war, so wird hier zuerst gezeigt, dass schon durch den Zeitpunkt, in welchem Abraham die Rechtfertigung empfing, angedeutet sei, wie nur seine ihm im Glauben ähnlichen geistlichen Kinder, mögen sie beschnitten sein oder nicht, die Rechtfertigung empfangen (4, 9—12), und sodann, dass auch das höchste Erbgut Abrahams, die Heilsverheissung, nicht durch das Gesetz, sondern nur durch die Glaubensgerechtigkeit vermittelt sein könne und darum dem ganzen Samen Abrahams gehöre, auch dem, dessen Vater er im geistlichen Sinne sei (4, 13—17). Denn derselbe unwandelbare Glaube an die göttliche Verheissung, der dem Abraham die Rechtfertigung verschaffte, solle nach der vorbildlichen Darstellung der Schrift auch ihnen zur Gerechtigkeit angerechnet werden (4, 18—25). Darum kann der Apostel nun folgern, dass mit der Rechtfertigung aus dem Glauben die volle Gewissheit der Heilsvollendung gegeben sei, weil die in ihr bereits erfahrene Liebe Gottes uns die höchste und letzte Erfahrung derselben in der definitiven Errettung vom göttlichen

---

[1]) Die Voraussetzungen, von welchen aus Paulus beweist, dass allein die Rechtfertigung aus dem Glauben dem im ersten Theile festgestellten Heilsbedürfniss der Menschheit genüge, wären gänzlich erschlichen, wenn Paulus sich irgendwie im Streite mit den Judenchristen dächte, da diese es weder für nothwendig hielten, allen Selbstruhm auszuschliessen, noch in dem hier vorausgesetzten Sinne Gott in gleicher Weise für den Gott der Juden und der Heiden hielten, und da sie ja auf dem von ihnen verlangten Wege auch eine gleichartige Rechtfertigungsordnung für Heiden wie für Juden erzielten. Aber auch 3, 31 kann nicht auf den Vorwurf gehen, dass er das Gesetz aufhebe, da hier vom Gesetz nach dem Zusammenhange mit Cap. 4 garnicht die Rede sein kann, und da das artikellose *νόμον* selbst die Beziehung auf die Thora als die Quelle der göttlichen Offenbarungsgeschichte schlechthin ausschliesst. Es handelt sich vielmehr ausschliesslich darum, wie schon 3, 21 angedeutet, durchzuführen, dass die neue Heilsordnung doch zugleich die vom A. T. bezeugte sei.

Zorngericht verbürgt (5, 1—11)[2]), und aus der geschichtlichen Parallele zwischen Adam und Christus darthun, dass, so gewiss mit jenem Sünde und Tod über die ganze Menschheit gekommen ist, auch in diesem Gerechtigkeit und Leben für Alle da ist (5, 12—19).

4. Mit dem Gedanken, dass das Gesetz die mit Adam begonnene sündhafte Entwicklung nur gefördert habe, um der Wirksamkeit der Gnade den umfassendsten Spielraum zu gewähren (5, 20 f.), leitet nun der Apostel im dritten Theile zu dem Nachweis über, wie durch sie erst die thatsächliche Gerechtigkeit bewirkt wird, welche das Gesetz weder bewirken konnte, noch sollte. Er geht von der Erfahrung jedes Christen aus, wonach derselbe durch die Taufe in eine Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt ist, in welcher er der Sünde abgestorben und zu einem neuen Leben erweckt ist, in dem er Gott allein dient (6, 1—11). Damit sei er aber nicht in einen Zustand der Ungebundenheit versetzt, in welchem er im Vertrauen auf die Gnade ruhig fortsündigen könne (6, 12—17), er habe nur die falsche Freiheit mit der wahren Freiheit, oder, was dasselbe sei, die Knechtschaft der Sünde mit der Knechtschaft der Gerechtigkeit vertauscht, die sich als die wahre dadurch beweise, dass sie zum Leben führe, wie jene zum Tode (6, 18—23)[1]). Zu dieser Verwirklichung der Gerechtigkeit kommt es aber in dem Menschen nicht obwohl, sondern gerade weil er nicht mehr unter dem Gesetze steht. Der Apostel weist nach, dass derselbe Tod, durch den er in der Gemeinschaft mit Christo der Sünde abgestorben, auch das Band der Verpflichtung gelöst hat, welche sein altes natürliches Leben an das Gesetz knüpfte (7, 1—6).

---

[2]) Hier ist der Apostel an dem Punkt angelangt, an dem die eigentliche Controverse zwischen ihm und den Judaisten lag, die ja die Beseligung durch Christum, die mit ihrem Messiasglauben an sich gegeben war, in irgend einem Sinne auch annahmen, aber die Theilnahme an der vollen Heilsvollendung von dem Uebertritt zum Judenthum durch die Annahme der Beschneidung und des Gesetzes abhängig machten. Dass aber die rein thetische Ausführung auch nicht die leiseste Beziehung auf diese Controverse zeigt, beweist unwiderleglich, dass im Römerbrief kein judenchristlicher Gegensatz bekämpft, sondern dass der Grundgedanke seines Evangeliums (1, 16 f.) im zweiten Theile an der vollen Befriedigung des im ersten nachgewiesenen Heilsbedürfnisses bewährt wird.

[1]) Dass die Tendenz des Abschnittes nicht ist, sich gegen den judaistischen Vorwurf zu verwahren, als lehre er eine Freiheit zum Sündigen in dem gesetzesfreien Gnadenstande (6, 15) und fordere wohl gar dazu auf, um die Gnade sich herrlicher erweisen zu lassen (6, 1), erhellt daraus, dass die praktische Zuspitzung seiner theoretischen Ausführung vielmehr in der Ermahnung liegt, die principielle Befreiung von der Sünde auch im Leben zu bewähren (6, 12 f.), und in der Erinnerung der Leser daran, dass sie mit der Untergebung unter sein (gesetzesfreies) Evangelium sich im Princip für die ὑπακοή entschieden hätten (6, 16 f.), die zur Knechtschaft der Gerechtigkeit und der wahren Gottesknechtschaft führt. Das schliesst keineswegs aus, dass es Vorwürfe waren, wie sie ihm im Streit mit den Judaisten begegnet, an welche der Apostel anknüpft, um in der Antithese gegen sie die Consequenzen seiner Gnadenlehre dialektisch zu entwickeln.

Das war aber nothwendig, weil das Gesetz, weit entfernt zum Leben zu führen, nur die im Menschen schlummernde Sünde zum Widerstande aufregte und ihn in den Tod brachte, so dass nun erst die Sünde durch die Art, wie sie dies Gut dem Menschen in ein Uebel verwandelte, in ihrer ganzen Sündigkeit und Verderblichkeit offenbar wurde (7, 7—13). Das lag freilich nicht an dem pneumatischen Gottesgesetz, sondern an der Beschaffenheit des natürlichen Menschen, welcher es wohl zu einem theoretischen Wohlgefallen an demselben bringen konnte, aber durch die Macht der im Fleische wohnenden Sünde immer wieder in die Sündenknechtschaft verstrickt wurde, wie der Apostel an einer erschütternden Schilderung seiner eigenen Erfahrungen unter dem Gesetz darthut (7, 14—25). Nicht irgend eine polemische oder apologetische Tendenz, sondern der Grundgedanke seines Briefes machte es nothwendig, so ausführlich nachzuweisen, wie das Gesetz nicht vermocht habe, die Befreiung von der Sünde und die Erfüllung des göttlichen Willens zu bewirken, was aber auch weder seine Schuld, noch seine Aufgabe gewesen sei. Das erhellt aber vollends, wenn nun zwar mit principiellster Klarheit und Bestimmtheit darauf hingewiesen wird, wie der in der Lebensgemeinschaft mit Christo mitgetheilte Geist auf Grund der Verurtheilung der Sünde in dem sündlosen Leben Christi in den Christen wirke, was das Gesetz nicht vermocht habe (8, 1—4); aber der eigentliche Nachweis dafür, auf den doch Alles ankam, wenn sein gesetzesfreies Evangelium vertheidigt werden sollte, garnicht gegeben wird. Vielmehr wird gleich dazu übergegangen, wieder in rein praktisch-paränetischer Tendenz zu zeigen, wie das freilich nur bei denen geschehe, die nicht mehr fleischesgemäfs, sondern geistesgemäfs wandeln (8, 5—13), und wie derselbe Geist, der uns dazu treibt, und der von vorn herein als Geist des Lebens angekündigt (8, 2) und characterisirt war (9, 6. 10 f. 13), die Heilsvollendung auch unter allen Leiden der Gegenwart verbürgt (8, 14—27). Es handelt sich also auch bei der Darstellung des neuen Geisteslebens der Christen zuletzt doch immer wieder um das nach dem Grundthema des Briefes (1, 16 f.) im Evangelium gebotene volle Heil, und daher endet dieser Theil, wie gemeinhin übersehen wird, in den zweiten zurückgreifend, mit einer Darstellung davon, wie dieses Heil in der göttlichen Erwählung begründet sei, und mit dem Triumphgesang, welcher die unentreissbare Gewissheit dieses Heils in ergreifender Weise zum Ausdruck bringt (8, 28—39).

5. Mit der Hinweisung auf die göttliche Erwählung hat der Apostel den Punkt berührt, der ihn auf den vierten Haupttheil seiner lehrhaften Erörterung überleitet. Denn diese göttliche Erwählung ist doch nach 1, 16 zunächst eine Erwählung Israels, und dem stand die damit scheinbar so

unvereinbare Thatsache gegenüber, dass Israel als Volk vielmehr verstockt und des Heils verlustig geworden war. Hier war der Punkt, wo ihm selbst eine Auseinandersetzung mit der Alttestamentlichen Verheissung und mit der heilsgeschichtlichen Prärogative seines Volkes ein unabweisliches Bedürfniss war; und nicht eine vorliegende oder befürchtete Anzweiflung seiner Liebe zu demselben, sondern die Absicht, sich und den Lesern die volle Grösse des Problems, um das es sich handelt, zu vergegenwärtigen, treibt ihn, seinen ganzen Jammer über jene Thatsache und seine volle Anerkennung der Vorzüge seines Volkes zu einem so lebhaften Ausdruck zu bringen (9, 1—5). Er geht aber davon aus, zu zeigen, wie die Alttestamentliche Urgeschichte an den Söhnen Abrahams und Isaaks selbst die göttliche Verheissung dahin verstehen lehre, dass Gott unter den leiblichen Nachkommen der Erzväter immer nach eigenem Ermessen und ohne Rücksicht auf irgend ein Werkverdienst sich diejenigen auswähle, an denen er seine Verheissung erfüllen wolle (9, 6—13). Darin liege keine Ungerechtigkeit, da Gott schon dem Moses wie dem Pharao gegenüber die Freiheit seines Erbarmens, wie seiner verstockenden Thätigkeit proklamirt habe (9, 14—18), und da das Geschöpf dem Schöpfer gegenüber überhaupt keinerlei Ansprüche zu erheben habe (9, 19—21)[1]). Nun hat aber Gott thatsächlich, statt sofort sein Gericht über die bereits seinem Zorn verfallenen Juden ergehen zu lassen, die zum Verderben reifen sogar mit grosser Langmuth getragen, um inzwischen sich an den Gefässen seiner Barmherzigkeit zu verherrlichen, die er sich aus Juden und Heiden berief, ganz wie es in der Weissagung vorgesehen, nach welcher Gott die nicht zu seinem Volke Gehörigen zu seinem Volke machen, dagegen von Israel nur einen Rest erretten wollte (9, 22—29). Wenn aber so Israel im Grossen und Ganzen das Heil nicht erlangt hat, so geschah es, weil es dasselbe auf dem Wege der eigenen Gerechtigkeit suchte (9, 30—10, 3). Nun ist aber mit Christo das Ende des Gesetzes gekommen, an welchem nur den Gläubigen Gerechtigkeit und Heil im Evangelium angeboten wird (10, 4—14); und es ist ihr völlig unentschuldbarer Ungehorsam, der übrigens schon in der Schrift vorgesehen, wenn sie demselben nicht geglaubt

---

[1]) Es ist durchaus irrig, wenn man in diesen Ausführungen eine Polemik gegen die fleischlichen Ansprüche der Juden sieht, durch die dann sogar nach der gewöhnlichen Auffassung Paulus zu einer einseitigen Durchführung seiner Erwählungslehre verleitet worden sein sollte. Auch kein Jude hat je in der Erwählung Isaaks vor Ismael oder Jacobs vor Esau Ungerechtigkeit gesehen oder in der Verstockung Pharao's eine Machtwirkung Gottes, die denselben entschuldigte. Aber auch die Judaisten behaupteten ja nicht, dass die Juden als solche wegen ihrer Abstammung und Gesetzeswerke erwählt seien, sondern nur dass letztere unentbehrlich zum Heil seien.

haben (10, 15—21)[2]). Freilich ist nicht das Volk als solches verstossen, da Gott durch gnadenweise Erwählung sich einen Rest, der das Heil erlangt, bewahrt hat; aber die übrigen sind verstockt worden (11, 1—10). Nun erst kommt Paulus darauf, dass nach Gottes Rath diese Verstockung dazu hat dienen müssen, den Heiden das Heil zuzuwenden, dass aber als letztes Ziel der Heidenmission die Wiedergewinnung Israels ins Auge gefasst sei, die immerhin als die Einpfropfung der natürlichen Zweige in den edlen Oelbaum der Theokratie leichter sei als die der Reiser aus dem wilden Oelbaum, die doch thatsächlich gelungen (11, 11—24). Prophetisch verkündet der Apostel, dass dieses Ziel einst ganz der Weissagung entsprechend werde erreicht werden, wenn auch (nicht vor, sondern erst) nach der Bekehrung der Heidenwelt; und wenn er dann in den Lobpreis der göttlichen Weisheit ausbricht, welche das Ziel der Erwählung Israels auf unerforschlichen Wegen so zu erreichen gewusst habe, dass dabei das Heil Allen, auch den Heiden, zugewandt sei (11, 25—36), so ist klar, dass nicht die Rechtfertigung seiner Heidenmission, sondern die Lösung des ihn selbst so tief beschäftigenden dunkelsten Problems der göttlichen Heilsgeschichte die Tendenz dieses Theiles ist.

6. Der paränetische Theil des Briefes beginnt mit einer grundlegenden Ermahnung zu dem gottwohlgefälligen Selbstopfer der Christen (12, 1 f.) und entwickelt zunächst, wie sich die christliche Bescheidenheit in der Verwendung der verschiedenen Gaben im Dienste des Ganzen zu beweisen habe (12, 3—8), kommt dann, obwohl in freiem, auch Heterogenes einmischendem Gedankenzuge auf die verschiedenen Erweisungen der Bruderliebe (12, 9—16) und endlich auf das rechte Verhalten gegen die Feinde (12, 17—21). Hat dieser erste Abschnitt mehr das Gemeinschaftsleben ins Auge gefasst, so geht Cap. 13 auf die Gestaltung des Einzellebens ein. Hier wird zuerst das Verhältniss des Einzelnen zur Obrigkeit behandelt (13, 1—6), dann die Betrachtung auf alle anderen Pflichtverhältnisse, in denen er steht, ausgedehnt (13, 7—10), und endlich die Reinigung und Bewahrung des persönlichen Lebens gefordert (13, 11—14).

---

[2]) Es ist eine ganz contextwidrige Missdeutung, in Cap. 10 überhaupt etwas von der Heidenmission zu finden. Denn 10, 14 ff. wird ja nur nachgewiesen, dass es zu der allein heilbringenden Anrufung des Namens Jesu nicht kommen könne ohne den Glauben an die Botschaft der Gottgesandten, welche die Juden aber nicht gläubig angenommen haben; und 10, 18 ff. wird die Unentschuldbarkeit ihres Unglaubens damit erwiesen, dass sie die in alle Welt ergangene Botschaft wohl gehört und dass sie die selbst von Heiden verstandene auch ausreichend verstanden haben müssen. Da nun auch 9, 24 f. nicht mit einem Worte angedeutet ist, dass die dort erwähnte Berufung der Heiden überhaupt durch eine, geschweige denn durch die paulinische Heidenmission vermittelt sei, so verliert damit die ganze Vorstellung von einer Rechtfertigung derselben allen Boden.

Da sich uns die gangbare Beziehung der Ermahnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit auf specielle Bedürfnisse der (angeblich judenchristlichen) Römergemeinde als unhaltbar erwiesen hat (§ 22, 3), so steht dieser Abschnitt, der die Regelung des christlichen Tugendlebens nach ganz theoretischen Gesichtspunkten und ohne jede Bezugnahme auf specielle Gemeindebedürfnisse ins Auge fasst, ebenso einzigartig in den Paulusbriefen da, wie die fast systematisch fortschreitenden Erörterungen des lehrhaften Theiles. Um so bedeutsamer wird die Thatsache, dass derselbe durchweg die auffallendsten Berührungen mit dem ersten Petrusbriefe zeigt, und zwar dergestalt, dass überall die paulinischen Ermahnungen als freie und reiche, überall seine Eigenthümlichkeit zur Geltung bringende Ausführungen der kurzen und kernigen Gnomen des Petrus erscheinen[1]). Nimmt man hinzu, dass die eigenthümliche Verknüpfung und Gestaltung zweier Schriftcitate Röm. 9, 33 sich nicht nur 1. Petr. 2, 6 f. ebenso, sondern dort allein durch den Zusammenhang motivirt zeigt, so ist die Vermuthung, dass Paulus den ersten Brief Petri gekannt hat und dass seine Kernworte ihm vielfach in diesem Abschnitt vorgeschwebt haben, fast unabweislich. Dass mit dieser Annahme irgendwie der Originalität paulinischen Geistes und paulinischer Schriftstellerei zu nahe getreten werde, ist ein reines Vorurtheil. Vgl. darüber Weiss, der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855 (V, 4) und Stud. u. Krit. 1865, 4 (gegen Möller, deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft etc. 1856, 39. 46 f.).

Ganz anders der Abschnitt 14, 1—15, 13, welcher den Fall behandelt, in welchem die Rücksicht auf das Gemeinschaftsleben mit den Ansprüchen der Individualität in Collision zu kommen scheint. Hier sehen wir uns sofort in die concreten Zustände der Römergemeinde versetzt. Es giebt daselbst Schwache im Glauben, welche den Genuss von Fleisch und Wein ängstlich meiden und gewisse Fasttage strenge einhalten; es giebt aber auch Starke, welche verächtlich auf jene Skrupel herabblicken, während die Schwachen wieder nur zu geneigt sind, diesen die rechte Gewissenhaftigkeit im christlichen Wandel abzusprechen (14, 1—5). Paulus erklärt das ganze Streitobject für ein Adiaphoron; es komme nur darauf an, dass jeder nach gewissenhafter Ueberzeugung mit seiner Weise dem

---

[1]) Schon die Ermahnung zum Selbstopfer 12, 1 f., die sonst bei Paulus so nicht vorkommt, erinnert an die mit den Ausführungen des Petrusbriefes aufs Engste verwobene Stelle 1. Petr. 2, 5 (vgl. die eigenthümlichen Ausdrücke λογικός und συσχηματίζεσθαι). Der Abschnitt 12, 3—8 erscheint wie die Ausführung von 1. Petr. 4, 10 (vgl. die eigenthümliche Stellung der διακονία neben der προφητεία), 12, 9—16 wie eine Variation über das Thema 1. Petr. 3, 8 bis auf die eigenthümliche Verbindung der eigentlich in den ersten Abschnitt gehörigen Ermahnung 12, 16 mit der zur Bruderliebe (vgl. noch 12, 9 f. mit 1. Petr. 1, 22. 2, 17; 12, 13 mit 1. Petr. 4, 9; 12, 14. 18 mit 1. Petr. 3, 9. 11); selbst die Schlussermahnung des Capitels (12, 20 f.) berührt sich sehr nahe mit einem der Lieblingsgedanken des Petrusbriefes (2, 12. 15. 3, 1 f. 16 f.). Noch enger schliesst sich, obwohl wieder in durchaus eigenthümlicher Ausführung, 13, 1—6 an 1. Petr. 2, 13 f. an (vgl. das ὑπερέχειν, das ἔπαινος ἀγαθοποιῶν und die ἐκδίκησις κακοποιῶν), aber auch 13, 7 f. klingt wieder wie eine Variation über 1. Petr. 2, 17, und noch 13, 13 f. erinnert auffallend an 1. Petr. 4, 3.

Herrn diene, dem er allein dafür verantwortlich sei, und dass keiner den Anderen richte oder verachte (14, 5—12). Dann aber führt er genau wie im ersten Corintherbrief aus, dass, wenn der Starke dem Schwachen Anstoss giebt und ihn zu gewissenswidrigem Handeln verleitet, die christliche Liebe verlangt, lieber auf einen erlaubten Genuss zu verzichten, als den Bruder an seinem Heil zu schädigen (14, 13—23). Darin bestehe die rechte Duldsamkeit nach dem Vorbilde Christi, der Schwereres getragen hat um der Anderen willen; und so allein werde die rechte Eintracht erhalten, zu der uns Gott selbst in der Schrift anleitet (15, 1—6). Da aber der Streit wesentlich hervorgerufen war durch den Gegensatz der heidenchristlichen Mehrheit der Gemeinde zu einer judenchristlichen Minderheit (§ 22, 3), so ermahnt Paulus schliesslich, zu den Ausführungen des letzten lehrhaften Haupttheils zurückgreifend, beide Theile zu gegenseitiger brüderlicher Gesinnung, weil Gott sich an beiden verherrlicht habe, an Israel durch die Treue in der Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissung, an den Heiden durch die Erweisung seiner Barmherzigkeit, wie sie die Schrift vorhergesagt, und schliesst mit einem Segenswunsch (15, 7—13).

Trotzdem handelt es sich bei den Differenzen in der Römergemeinde keineswegs um ein Festhalten an jüdischer Gesetzlichkeit, wie nach patristischen Auslegern noch einige neuere wollen, da Paulus nach allen lehrhaften Ausführungen des Briefes zu einem solchen Gegensatze sich ganz anders stellen würde. Auch verbietet das A. T. durchaus nicht allen Fleisch- und Weingenuss, und die Tage, um deren Halten es sich 14, 5 f. handelt, können nach dem Zusammenhange nicht die jüdischen Festtage, sondern nur Fasttage sein. Eben darum darf man auch nicht mit Neander nach anderen Vätern an Opferfleisch und Opferwein denken, sondern nur, wie heutzutage fast allgemein zugegeben wird, an eine Askese, welche jeden über das Nothwendige hinausgehenden Genuss für bedenklich hält und sich specielle Uebungen in der Enthaltsamkeit auferlegt. Seit Ritschl führt man diese Erscheinung gewöhnlich, und wohl mit Recht, auf das Eindringen essenischer Grundsätze in die Christengemeinde zurück. An sich ist durchaus nicht unmöglich, dass auch Heidenchristen durch das Eindringen neupythagoräischer Lehren und Riten zu gleicher Askese geführt werden konnten, wie Eichhorn wollte; aber nach 15, 7 ff. kann dies für die Römergemeinde nur in ganz vereinzelten Fällen in Betracht kommen. Gewiss ist aber, dass nach der Stellung, die Paulus zu der Frage einnimmt, von einer principiell dualistischen Grundlage dieser Askese, wie sie Baur bei den angeblich hier bekämpften Ebjoniten zu finden glaubte (§ 22, 4. not. 1), nicht die Rede sein kann.

7. Zum Schlusse rechtfertigt Paulus sein Schreiben an die Römergemeinde, von der er überzeugt ist, dass sie nur der Erinnerung an alles von ihm Ausgeführte bedarf, durch den Hinweis auf seinen heidenapostolischen Beruf, dessen eigenthümliche Aufgabe er in seinem bisherigen

Missionsgebiete als erfüllt ansieht (15, 14—21). Es wird gewöhnlich übersehen, dass er dann erst an den Eingang seines Briefes (1, 13) anknüpft, in dem er seinen Besuch noch nicht angekündigt, sondern nur sein Verlangen danach und seine seitherige Behinderung daran besprochen hat, um nun der Gemeinde mitzutheilen, wie er auf der jetzt projectirten Missionsreise nach Spanien, die er nach Vollendung der jerusalemischen Collectenreise antreten werde, sie nun endlich wirklich zu besuchen beabsichtige (15, 22—29). Mit dieser Hoffnung empfiehlt er sich Angesichts der ihm drohenden Gefahren ihrer Fürbitte und schliesst mit dem Segenswunsch (15, 30—33).

Nach dem Vorgange Marcions (vgl. Orig. ad Rom. 10, 43) hatte Baur, dem Zeller, Schwegler und Holsten folgten, die beiden Schlusscapitel des Römerbriefes für unecht erklärt (vgl. bes. Theol. Jahrb. 1849, 4); und er musste es, weil dieselben seiner Vorstellung von dem Antijudaismus des Apostels (15, 4. 8), von dem antipaulinischen Judaismus der Römergemeinde (15, 14 ff.) und von den heidenapostolischen Anfängen des Paulus (15, 19) zu schroff widersprachen. Es sollte hier der intendirte Besuch im Widerspruch mit Cap. 1 (wo derselbe aber noch gar nicht besprochen) auf die Durchreise nach Spanien verlegt und ungeschichtlicher Weise durch die Vollendung seiner orientalischen Mission motivirt sein; grundlose Wiederholungen und Entlehnungen aus den Corintherbriefen, sowie das Verzeichniss von Notabilitäten der Römergemeinde sollten den Abschnitt als das Werk eines Pauliners kennzeichnen, der im Geist des Verfassers der Acta dem schroffen Antijudaismus des Apostels in irenischem Interesse ein milderndes Gegengewicht geben wollte (vgl. dagegen schon Kling, Stud. u. Krit. 1837, 3). Diese Ansicht wurde von Lucht (über die beiden letzten Capp. des Römerbriefs. Berlin 1871) dahin modificirt, dass der ursprüngliche schroffe Schluss des Briefes frühe absichtlich weggelassen, in marcionitischen Kreisen durch die blosse Schlussdoxologie, in katholischen durch eine Ueberarbeitung desselben, in welcher noch viel Paulinisches erhalten, ersetzt sei (vgl. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 4); und Volkmar hat sogar in s. Römerbrief die an den echten Briefschluss (15, 33. 16, 1 f. 21—24) sich ansetzenden verschiedenen Zusätze nach Jahren zu bestimmen gesucht. Doch haben selbst Hilgenfeld, Schenkel, Pfleiderer stets an der Echtheit der beiden Capitel festgehalten und noch zuletzt Mangold sie glänzend vertheidigt. Dr. Paulus betrachtete (wegen der in einigen Codd. hinter 14, 23 sich findenden Schlussdoxologie und des Fehlens der Capp. bei Marcion) Cap. 15 u. 16 als zwei selbstständige Beilagen an die Vorsteher der Gemeinde (vgl. noch Schenkel in s. Bibellex. V), und Eichhorn hat nach dem Vorgange Griesbachs dieselben sogar noch in eine grössere Anzahl verschiedener selbstständiger Blättchen zerlegt. Aber dass Marcion die Capp. lediglich fortgelassen hat, weil sie seinem Antijudaismus nicht zusagten, kann bei seiner Behandlung der paulinischen Briefe nicht zweifelhaft sein (vgl. § 8, 6).

Es folgt nun eine Empfehlung der Phoebe (16, 1 f.), einer Diaconissin aus Kenchreae, und eine lange Reihe von Grüssen an verschiedene Personen, darunter Viele, von denen wir allen Anlass haben anzunehmen,

dass sie nicht in Rom wohnten (16, 3—15)[1]), und mit der Aufforderung zum Bruderkuss ein Gruss von allen christlichen Gemeinden (16, 16), obwohl 16, 21—23 noch eine Reihe Einzelgrüsse folgen. Ganz unbegreiflich aber erscheint die Warnung vor Irrlehrern (16, 17—20), von denen in dem grossen Lehrtheil des Briefes nirgend die Rede gewesen, zumal des Apostels Freude an dem Gehorsam der Adressaten (16, 19) zweifellos auf eine von ihm selbst gestiftete Gemeinde hinweist. So wird denn dies mit einem eigenen Segenswunsche (16, 20) abschliessende Stück ein besonderer Empfehlungsbrief an die Phoebe nach Ephesus gewesen sein, der, weil dieselbe, über Ephesus nach Rom reisend, unseren Brief dorthin brachte, in den Römerbrief hineingerathen ist[2]). Nun erst folgen die Grüsse von Timotheus und einigen Verwandten des Apostels, von seinem Amanuensis Tertius und von den corinthischen Freunden (16, 21—23), und endlich, da 16, 24 unecht ist und ein Schlusssegenswunsch schon 15, 33 dagewesen, statt eines solchen eine feierliche Doxologie, in welcher im Rückblick auf das in dem Briefe verkündigte Evangelium und im Anschluss an den Schluss des grossen Lehrtheils die Weisheit Gottes gepriesen und die Gemeinde ihm befohlen wird (16, 25—27)[3]).

---

[1]) Aquila und Priscilla (16, 3) wohnten nach 1. Cor. 16, 19 noch vor einem Jahre in Ephesus und sind auch später noch (2. Tim. 4, 19) dort wohnend gedacht; Epaenetus, den Erstling Asiens (16, 5), sucht man doch am ehesten in Ephesus, wo Paulus zuerst in Kleinasien gewirkt hatte; die Verwandten, die seine Gefangenschaft getheilt (16, 7 vgl. v. 11), den Urbanus, der sein Mitarbeiter gewesen (16, 9), die Mutter des Rufus, die ihm mütterliche Liebe erwiesen (16, 13), die Hausleute, die ohne ihre Hausherrschaft bekehrt scheinen (16, 10 f.), und eine Reihe von Personen, deren Verdienste um die Leser oder das Christenthum er aus eigener Anschauung zu kennen scheint (16, 6. 10. 12), sucht man doch am natürlichsten auf seinem bisherigen Missionsgebiet. Wenn auch an sich nicht unmöglich ist, dass Paulus eine Reihe von Gliedern der Gemeinde mittelbar oder unmittelbar kennen gelernt hatte und alle seine Anknüpfungspunkte in Rom zu Grüssen an sie benutzte, so erfordert es doch endlose Hilfshypothesen, um all diese Personen nach dem, was Paulus von ihnen aussagt, in Rom wohnhaft zu denken.

[2]) Diese Ansicht, schon von Keggermann (de duplice ep. ad Rom. appendice. Hal. 1767) und Semler in seiner Paraphrase des Römerbriefes (Halle 1769) angedeutet, ist von David Schulz (Stud. u. Krit. 1829, 4) begründet und von Schott, Reuss, Laurent, Sabatier u. A. im Wesentlichen adoptirt worden. Man darf nur nicht mit Hausrath 16, 17—20 oder mit Ritschl (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866), Ewald, Mangold 16, 1 f. davon abtrennen und dem Römerbrief belassen, geschweige denn mit den beiden letzteren den fraglichen Epheserbrief in der Zeit der römischen Gefangenschaft oder gar mit Ammon noch später ansetzen, weil man sich sonst jeder natürlichen Erklärung dafür beraubt, wie derselbe in unseren Römerbrief hineingekommen. Ganz willkürlich wollte H. Schultz (Jahrb. f. deutsche Th. 1876, 1) auch 12, 1—15, 7 in diesen gegen Ende seines Lebens geschriebenen Epheserbrief verpflanzen. Gegen die ganze Hypothese haben sich fortgesetzt Hilgenfeld und Meyer (vgl. auch Seyerlen) erklärt.

[3]) Die Echtheit dieser Doxologie ist zuerst von Reiche und Krehl in ihren Kommentaren (1833. 45) bestritten, selbst von Delitzsch bezweifelt worden. Viele von den Vertheidigern der beiden Schlusscapitel verwerfen wenigstens sie, wie

§ 24. Der Colosserbrief.

1. In Corinth hatten sich die Deputirten der Gemeinden um den Apostel versammelt, die ihn als Ueberbringer der Collecte nach Jerusalem begleiten sollten, darunter auch Lucas; und Paulus wollte sich mit ihnen nach Syrien einschiffen, als die Kunde von einer Nachstellung der Juden ihn zwang, mit ihnen den Landweg durch Macedonien einzuschlagen. Während die Deputirten von dort aus nach Troas voraufgingen, blieb der Apostel mit Lucas das Osterfest über in Philippi und ging ihnen dann nach Troas nach, wo man sieben Tage blieb (Act. 20, 3—6)[1]). Auch dort schifften sich zunächst nur seine Begleiter ein, da Paulus bis Assus zu Fusse ging; und in drei Tagen erreichte man Milet, wohin Paulus die ephesinischen Presbyter bestellt hatte, weil er gern noch zum Pfingstfest Jerusalem erreichen wollte (20, 7—16). Die trüben Ahnungen, mit denen er abgereist war, wurden dem Apostel immer aufs Neue durch Prophetenstimmen bestätigt, welche ihm Bande und Trübsal in Jerusalem verkündigten, und er nahm auf Nimmerwiedersehen Abschied (20, 22—25). Dann ging die Küstenfahrt weiter bis Patara in Lycien, wo man ein phönicisches Schiff bestieg, das nach Tyrus befrachtet war, und nun in die hohe See stach. Dort angelangt, verweilte man abermals sieben Tage, und aufs Neue wurde Paulus aufs Dringendste vor der Reise nach Jerusalem gewarnt, ja in Cäsarea weissagte ihm der Prophet Agabus ausdrücklich seine Gefangennehmung und Auslieferung an die Römer. Aber Paulus war

---

Hilgenfeld, Pfleiderer, Seyerlen, Mangold, der sie mit Volkmar c. 145 in antimarcionitischem Interesse entstanden sein lässt; Holtzmann schreibt sie geradezu dem Autor ad Ephes. zu (Krit. des Eph. und Col.-Brief. Leipzig 1872). Allein nur äusserst künstlich hat man Unpaulinisches in ihr nachzuweisen gesucht; und wenn sich auch die Erscheinung, dass die Doxologie in einigen Codd. nach 14, 23 (wohin sie nach älteren Auslegern und Kritikern Hofmann und Laurent versetzen), in anderen an beiden Orten steht oder ganz weggelassen wird, nicht mehr mit Sicherheit erklären lässt, so ist es doch sehr möglich, dass dieselbe irgendwie mit der Weglassung der Schlusscapitel bei Marcion zusammenhängt.

[1]) Obwohl die Apostelgesch. über die Bedeutung der 20, 4 aufgezählten Begleiter nichts sagt und wir nicht mehr angeben können, wie es kommt, dass Philippi, die galatischen und achajischen Gemeinden nicht vertreten scheinen, während Beröa und Thessalonich, die lycaonischen und kleinasiatischen Gemeinden so reichlich vertreten sind, so kann doch kaum ein Zweifel sein, dass es sich um die Deputirten handelt, die Paulus schon nach 1. Cor. 16, 3 f. mitnehmen wollte, wenn die Collecte reichlich ausfiel. Das ἄχρι τῆς Ἀσίας ist natürlich unecht, da ja Trophimus in Jerusalem (21, 29) und Aristarch noch in Caesarea bei dem Apostel war (27, 2). Lucas aber kann nicht erst in Philippi sich dem Apostel angeschlossen haben, geschweige denn die Anderen in Macedonien, da das συνείπετο (20, 4) deutlich zeigt, dass sie ihn bereits auf der Reise durch Macedonien begleiteten, ihn also erst an irgend einem Punkt der macedonischen Küste verliessen, und da das ἡμᾶς (v. 5) voraussetzt, dass sie mit dem Verf. der Acta vorher den Apostel begleitet hatten.

nicht zu bewegen, die Reise, die er als eine gottgewollte erkannte, aufzugeben. So erreichte man, von den Brüdern aus Cäsarea begleitet, Jerusalem, wo Paulus mit seinen Gefährten bei dem Cyprier Mnason Quartier nahm (21, 1—17). Ob der Apostel seinen Wunsch, zum Pfingstfest in Jerusalem zu sein, erreicht hatte, lässt sich aus den keineswegs überall genauen Angaben des Reiseberichts nicht mehr berechnen, und ist bei den unvermeidlichen Verzögerungen der Seereise und bei der Art, wie Paulus den letzten Theil der Reise sichtlich durchaus nicht mehr beschleunigte, sehr unwahrscheinlich. Als er sich dem Jacobus und den Aeltesten vorstellte, wurde ihm der Rath gegeben, die Missstimmung der gesetzeseifrigen Judenchristen gegen ihn, die von ihm gehört haben wollten, dass er die Diasporajuden zur Apostasie vom Gesetze veranlasse, dadurch zu beschwichtigen, dass er in das Nasiräatsgelübde etlicher frommen Juden eintrete und die Lösung desselben bezahle, wozu er sich auch gern entschloss (21, 18 bis 26)[2]). Ehe er aber noch die dazu nöthigen Ceremonien absolviren konnte, erregten asiatische Juden unter dem Vorwande, dass er den Epheser Trophimus, mit dem er Tags zuvor gesehen war, in den Tempel (d. h. den Vorhof der Juden) geführt und diesen dadurch entweiht habe, einen Volksauflauf wider ihn. Der Militairtribun Claudius Lysias schritt ein und liess den Paulus, nachdem derselbe vergeblich versucht hatte, durch die ihm gestattete Rede das Volk zu beruhigen, abführen. Nur die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht schützte ihn vor der Geisselung (20, 27—21, 29). Am anderen Tage liess der Tribun ihn vor das Synedrium führen; da aber Paulus die pharisäische Partei für sich zu interessiren wusste, gerieth dasselbe in Zwiespalt, und er wurde wieder auf die Burg Antonia zurückgeführt (21, 30—22, 11). Als nun der Tribun durch den Schwestersohn des Paulus von einer Verschwörung Kunde bekam, nach

---

[2]) Es muss aufs Bestimmteste festgehalten werden, dass Paulus nach 1. Cor. 7, 18 die Nachrede, als ob er geborene Juden zum Abfall von dem Gesetz verleite und sie insbesondere heisse, ihre Kinder nicht mehr zu beschneiden, als Verleumdung ablehnen konnte, da seine Lehre von der principiellen Gesetzesfreiheit auch der Juden durchaus nicht im Widerspruch damit stand, dass er die Beschnittenen hiess, in der Lebensordnung zu verbleiben, in der sie die Berufung getroffen hatte. Ebensowenig konnte er nach 1. Cor. 9, 20 irgend einen Anstoss daran nehmen, durch einen Act jüdischer Frömmigkeit, der weder für ihn noch für die Nasiräer, in deren Gemeinschaft er ihn beging, irgend etwas mit der Rechtfertigung vor Gott zu thun hatte, zu zeigen, dass er kein Feind des Gesetzes sei, wie selbst Pfleiderer (in s. Paulinismus) zugiebt. Das schliesst immerhin nicht aus, dass die Voraussetzung des Lucas, wonach die Häupter der jerusalemischen Gemeinde von vorn herein jenes Bedenken gegen Paulus nicht theilten, und die Art, wie er sie besonders 21, 24 die Tragweite jener Uebernahme des Nasiräats darstellen lässt, nicht mehr ganz correct ist, zumal er ja auch ihre Berufung auf die jerusalemischen Beschlüsse (21, 25) nicht mehr richtig gedeutet hat (vgl. § 14, 4. not. 3).

welcher er bei seiner nächsten Vorführung vor das Synedrium meuchlerisch ermordet werden sollte, liess derselbe den Gefangenen unter starker Militairescorte nach Cäsarea zum Prokurator schaffen, dem er über ihn Rapport abstattete; und Claudius Felix liess ihn in dem Prätorium, das, weil es ehemals ein Palast des Herodes gewesen war, dessen Namen führte, bewachen (23, 12—35). Nach fünf Tagen kam der Hohepriester Ananias mit einem griechischen Rhetor als Sachwalter nach Cäsarea und erhob wider ihn die förmliche Anklage auf Schisma und Tempelschändung. Paulus stellte den Thatbestand in Abrede und der Prokurator verschob den Urtheilspruch. Auch ein Verhör vor seiner jüdischen Gemahlin führte zu keinem Resultat, und als Felix nach zwei Jahren abberufen ward, hinterliess er aus Nachgiebigkeit gegen die Juden den Paulus gefangen seinem Nachfolger (Cap. 24).

2. Cäsarea am Mittelmeer, eine bedeutende Stadt mit gutem Hafen, war von Herodes dem Grossen an der Stelle des Straton-Thurmes erbaut und hatte dem Kaiser zu Ehren ihren Namen erhalten. Hier residirten die Prokuratoren von Judäa, und hier ist Paulus reichlich zwei Jahre in Untersuchungshaft gewesen. Seine Gefangenschaft war von Anfang an eine leichte, und er durfte mit den Seinigen ungehindert verkehren (Act. 24, 23), wenn er auch in Fesseln (24, 27. 26, 29, vgl. Col. 4, 3. 18. Philem. 9 f.) und unter militairischer Bewachung blieb. Da der Prokurator hoffte, man werde durch Bestechung seine Loslassung erkaufen, und, wie es scheint, sogar mehrfach mit ihm darüber verhandelte (24, 26), so sah Paulus wiederholt seiner Freilassung entgegen. Darum konnte es kommen, dass er während dieser Zeit bereits einmal derselben so sicher zu sein hoffte, dass er sich bei Philemon in Colossae Quartier bestellte (Philem. v. 22). Das setzt allerdings voraus, dass Paulus, der doch auf seiner Reise nach Jerusalem in Milet auf Nimmerwiedersehen Abschied genommen hatte (Act. 20, 25) und der so sehnlich begehrte, nach Rom zu kommen (Röm. 1,10), inzwischen dringende Veranlassung erhalten hatte, in seinen kleinasiatischen Wirkungskreis zurückzukehren, was natürlich den schliesslichen Antritt der Romreise von dort aus keineswegs ausschloss.

Es ist hier vorausgesetzt, dass der Brief an Philemon, sowie der an die Colosser, welchen derselbe begleitete, in Cäsarea geschrieben sei[1]). Nach der alten Unterschrift sind beide Briefe freilich aus Rom geschrieben, und an dieser Voraussetzung ist früher ganz allgemein, auch noch von Holtzmann (Kritik der Epheser- u. Kolosserbriefe, Leipz. 1872) und v. Soden (Jahrb. f.

[1]) Natürlich gilt dasselbe auch von dem sogen. Epheserbrief, aber da dieser einer gesonderten Betrachtung bedarf und für die hier erörterte Frage kaum etwas austrägt, so kann er einstweilen ganz bei Seite gelassen werden.

protest. Theol. 1885), sowie von Hofmann, Klöpper (der Brief an die Colosser. Berlin 1882), W. Schmidt und L. Schulze festgehalten. Erst David Schulz u. Wiggers (Stud. u. Krit. 1829. 1841) hatten sich für Cäsarea entschieden, und ihnen sind Schott, Boettger, Thiersch, Reuss, Schenkel, Hausrath, Laurent, Meyer u. A. gefolgt. Es ist viel Unhaltbares für die eine wie für die andere Annahme geltend gemacht worden[2]). Ganz entscheidend ist aber, dass Paulus von Rom aus im Falle seiner Befreiung nach Macedonien zu gehen beabsichtigte (Phil. 2, 24), während er Philem. v. 22 unmittelbar nach Phrygien gehen will, und die Art, wie er sich in Colossae bereits Quartier bestellt (natürlich nicht zu häuslicher Niederlassung, wie Klöpper meint, sondern für seinen dortigen Besuch), macht es ganz unwahrscheinlich, dass der Brief in Rom geschrieben, wo Paulus im Lauf eines geordneten Prozessverfahrens ohnehin nie mit solcher Bestimmtheit auf seine Freilassung rechnen konnte.

Diesen Anlass hatten offenbar Nachrichten gegeben, welche der Apostel aus dem südwestlichen Phrygien erhielt, aus einer Gegend, in welcher er noch nicht zu wirken Gelegenheit gehabt hatte (§ 18, 1. not. 1). Dort blühten in den drei an dem zum Mäander strömenden Flusse Lycus gelegenen Städten Laodicea, Hierapolis und Colossae bereits christliche Gemeinden. Ein gewisser Epaphras, der aus letzterer Stadt stammte, hatte an allen drei Orten, offenbar im paulinischen Sinne (vgl. Col. 1, 23), gewirkt (4, 12 f., vgl. 1, 7) und vielleicht die Gemeinden gegründet, die wohl, wie die zu Colossae (2, 11. 13, vgl. 1, 24. 27), wesentlich heidenchristliche waren. Wie lange das her war, wissen wir schlechterdings nicht, da aus 1, 2 keineswegs erhellt, dass die Gemeinde zu Colossae noch nicht förmlich constituirt war, wie Bleek meinte. Die Nachrichten von dort hatte jener Epaphras gebracht (1, 8), der dem Apostel sehr nahe gestanden zu haben scheint, da er ihm abwechselnd mit Aristarch im Gefängniss Ge-

---

[2]) Die Lage des Apostels war in der römischen Gefangenschaft eine wesentlich gleiche, wie in der unsrigen. War einmal der Zutritt zu ihm gestattet (Act. 24, 23), so konnte er in Cäsarea das Evangelium so gut denen, die ihn aufsuchten, verkündigen, wie in Rom (28, 31), da der wachhabende Centurio doch keinesfalls einen Mafsstab hatte, zu ermitteln, wer zu seinen ἴδιοι gehöre; und Col. 4, 3 deutet immerhin noch auf eine relative Beschränktheit seiner Wirksamkeit. Alle Reflexionen darüber, ob der entlaufene Sklave Onesimus leichter nach Rom oder nach Cäsarea sich wenden konnte, sind völlig werthlos, da wir die Verhältnisse seiner Flucht so wenig kennen, wie die Umstände, durch die er mit dem gefangenen Paulus in Berührung kam und von ihm bekehrt wurde (Philem. v. 10). Der Kreis der Freunde, der hier wie dort um ihn war, hat der Natur der Sache nach beständig gewechselt, so dass weder die Uebereinstimmung der hier und der im Philipper- oder gar im 2. Timotheusbriefe genannten, noch die Abweichungen irgend etwas beweisen können. An beiden Orten war Timotheus bei ihm; und sicher ist nur, dass die Anwesenheit des Tychicus, Aristarch und Lucas (Col. 4, 7. 10. 14) in Caesarea nach Act. 20, 4 f. sich eben so erklärt, wie, dass nach der Absendung des Colosserbriefs nur noch die beiden letzteren bei ihm sind (Act. 27, 2 f.). Dagegen hat die Combination, dass Tychicus nur von Rom aus über Ephesus nach Colossae gereist wäre und doch nach Eph. 6, 21 bereits in Colossae gewesen zu sein scheine, gar keinen Werth, da beides gleich unsicher ist.

sellschaft leistete (Philem. 23, vgl. Col. 4, 10), und daher wahrscheinlich sein Schüler war. Aber auch Philemon, der mit seiner Frau Appia sein Haus zu den Gemeindeversammlungen hergab, muss von dem Apostel während seiner kleinasiatischen Wirksamkeit bekehrt sein (Philem. v. 2. 19)[3]).

Nach Eusebius in s. Chronicon wurden die drei Städte im 10. Regierungsjahre Nero's (64 n. Chr.), nach Paulus Orosius im 14. (68 n. Chr.) von einem Erdbeben heimgesucht. War dies dasselbe, welches nach Tacitus (Ann. 14, 27) Laodicea verwüstete, so fällt es früher, nemlich in das 7. Jahr des Kaisers (61 n. Chr.); und dann ist es doppelt unwahrscheinlich, dass der Colosserbrief aus Rom geschrieben sein sollte, da man in einem so bald nach dieser Katastrophe geschriebenen Briefe doch wohl irgend eine Bezugnahme auf dieselbe erwartet. Rührt der Brief aber aus Cäsarea her, so kann er sehr wohl vor der Katastrophe geschrieben sein.

3. Die Nachrichten aus den phrygischen Gemeinden, welche den Apostel sichtlich in hohem Grade beunruhigten, erzählten von einer dort aufgetretenen judenchristlichen Richtung, die zwar durchaus nicht, wie die pharisäische, durch ihre Gesetzespredigt die Grundlagen seiner Gnadenlehre aufhob, aber von anderer Seite her die gesunde Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens schwer gefährdete. Es erhellt nicht, dass dieselbe irgendwie den auf die einfache apostolische Heilsverkündigung gegründeten Glauben bekämpfte; aber sie versprach über denselben hinaus zu einer höheren Vollkommenheit (vgl. Col. 1, 28), zur wahren Vollendung (*πλήρωσις*, vgl. 2, 10) christlicher Erkenntniss und christlichen Lebens zu führen. Ersteres sollte durch die Einführung in eine besondere theosophische Speculation geschehen, auf die man sich als auf eine höhere Weisheit oder Philosophie nicht wenig einbildete (2, 8. 18. 23), und die vor Allem den Einblick in den ganzen Umfang und die Fülle göttlichen Wesens (*πλήρωμα*, vgl. 1, 19. 2, 9) erschliessen sollte. Man leugnete sicher nicht, dass dasselbe sich in Christo offenbart habe; allein es sollte sich auch in den verschiedenen Ordnungen höherer Geister entfaltet haben (1, 16), in die man, wohl besonders durch Visionen (2, 18), tiefere Einblicke zu gewinnen hoffte. Grade auf der höchsten Stufe christlicher Erkenntniss sollte man sich viel zu unwürdig achten, der vollen Herrlichkeit

---

[3]) Irgendwie muss nach Philem. v. 2 auch Archippus zu der Familie gehört haben, der in Colossae ein Gemeindeamt bekleidete (Col. 4, 17), wenn er auch nicht gerade, wie Klöpper will, der Stellvertreter des Epaphras war, und der dort sichtlich im Sinne des Apostels gegen die neuen Irrthümer der Zeit wirkte, da ihn Paulus seinen *συστρατιώτης* nennt. Auch in Laodicea fehlte es dem Apostel an persönlichen Bekanntschaften nicht (Col. 4, 15), die er wohl während seiner ephesinischen Wirksamkeit gemacht hatte, aber die Gemeinden jener Gegend kannte er nach 2, 1 sicher von Angesicht nicht. Nur durch künstliche Umdeutung dieser Stelle ist dies von David Schulz und Wiggers (Stud. u. Krit. 1829. 1838) zu leugnen versucht worden.

Gottes, von der man einen so überwältigenden Eindruck bekommen hatte, zu nahen, und sich damit begnügen, dieselbe in den Engeln anzuschauen und durch sie mit der Gottheit in eine geheimnissvolle Berührung zu kommen, so dass diese selbst das Object einer Art göttlicher Verehrung wurden (2, 23, vgl. v. 18). Mit dieser Theosophie verband sich dann eine Askese, die von der spiritualistischen Ansicht ausging, dass man in dem Mafse mit der höheren himmlischen Welt in einen näheren Verkehr treten könne, in dem man sich von jeder Berührung mit der vergänglichen irdisch-sinnlichen Welt loslöse (2, 21 f.), weshalb man sich strenge Enthaltungen in Speise und Trank auferlegte (2, 16). So kam man, freilich auf anderem Wege als die pharisäische Gesetzeslehre, zu einem gesetzlichen Wesen zurück, in welchem Paulus nur einen Rückfall auf eine überwundene Religionsstufe sehen konnte (2, 20). Ja, man kam auf diesem Wege dahin, in den durch das mosaische Gesetz aufgestellten Lebensordnungen zwar nicht eine Bedingung der Heilserlangung, aber doch diejenige Lebensgestalt zu sehen, welche dem Standpunkt der christlichen Vollkommenheit am meisten entsprach. Daher wohl die Hochschätzung der Beschneidung (2, 11. 3, 11), durch welche das ganze leibliche Leben von vorn herein ein in engerem Sinne gottgeweihtes wurde, und der jüdischen Festfeiern (2, 16), durch welche das tägliche Leben eine höhere Weihe empfangen sollte, wenn diese nicht, wie in Galatien (§ 18, 1. not. 2), einfach dazu dienen sollten, das ganze System dem durch den nüchternen altchristlichen Cultus nicht befriedigten heidenchristlichen Bewusstsein zu empfehlen. Paulus durchschaute die ganze Gefahr dieser Richtung, in welcher die einzigartige Hoheit und Dignität Christi durch seine Eingliederung in das die gesammte himmlische Geisterwelt umfassende Pleroma, die volle Genüge seines Heilsmittlerthums durch die Engelverehrung und die gesunde Entwicklung christlichen Glaubens und Lebens durch ein neues Satzungswesen bedroht wurde. Er sah, wie die von jeher zu religiösem Enthusiasmus neigende Bevölkerung Phrygiens einer solchen theosophisch-asketischen Richtung nur zu viel Empfänglichkeit entgegenbrachte, wie mindestens durch dieselbe die Gemeinden immer wieder über die Frage beunruhigt werden mussten, ob sie auch in dem schlichten Christenglauben den rechten Weg des Heils und die Gewissheit der künftigen Seligkeit hätten (vgl. 1, 23. 2, 2. 18, vgl. 1, 5. 27).

Natürlich waren es weder Juden, von denen diese Beunruhigung der phrygischen Gemeinden ausging, wie Eichhorn u. Schneckenburger (Stud. u. Krit. 1832, 4) annehmen, noch heidnische Philosophen, an welche schon die Kirchenväter dachten, da Paulus ihre Lehren an dem Mafsstabe der christlichen Grundpflicht misst (2, 19), sondern Judenchristen, wie ihre Hochschätzung der

Beschneidung und der jüdischen Festordnung zeigt. Aber da sie sowohl ihre theosophischen Lehren, wie ihre asketischen Satzungen auf alte Ueberlieferungen zurückführten (2, 8. 22), so müssen sie mit dem Essenismus zusammengehangen haben, in dem allein auf dem Gebiete des Judenthums derartiges herkömmlich war und dessen Einflüssen wir schon in dem römischen Judenchristenthum begegneten (§ 23, 6). Diese, schon bei Chemnitz, Storr, Credner sich findende Auffassung ist auch in neuerer Zeit die ganz herrschende geworden, da Hofmann, der von jeder geschichtlichen Erklärung solcher Erscheinungen abzusehen und sie ganz willkürlich selbst zu construiren pflegt, nicht in Betracht kommt. Früher bezeichnete man die Richtung wohl als die kabbalistische (vgl. Osiander, Tüb. Zeitschrift 1834, 3 nach Herder); allein die Kabbala ist ja eine viel spätere Erscheinung, die in ihren tiefsten Wurzeln auch nur auf das theosophische Judenthum zurückgehen kann. Wenn man an Vorläufer der Gnostiker dachte, wie Neander, Schott, Grau (vgl. Clemens, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1871), so gehen ja auch die Anfänge des Gnosticismus immer irgendwie auf das theosophische Judenchristenthum zurück. Ganz zu verwerfen ist nur die Ansicht, dass es pharisäische Judenchristen waren, die in Colossae aufgetreten, wie Bleek will, oder dass solche neben den essenischen und gnostisirenden dort ihr Wesen trieben, wie Reuss annahm, da die bekämpfte Richtung nirgends auf das A. T. direct zurückgeht, sondern sich auf menschliche Ueberlieferungen gründet, und da Paulus nirgends auf das A. T. provocirt, wie im Galaterbrief, und seine Polemik überhaupt eine völlig andere ist, wie die gegen die gesetzlichen Judaisten.

4. Dieser ihm neu entgegentretenden Richtung gegenüber konnte sich Paulus doch nicht bloss abwehrend verhalten. Er sah, dass dieselbe einem tiefer liegenden Bedürfniss des christlichen Erkenntnissstrebens entgegenkam; und er war überzeugt, wie wir aus 1. Cor. 2 wissen, dass das Evangelium eine Gottesweisheit in sich berge, welche dasselbe vollauf zu befriedigen im Stande war. Die relative Gebundenheit in seiner Gefangenschaft gab ihm Zeit und Ruhe genug, sich in die Tiefen dieser Gottesweisheit zu versenken. Es kam nur darauf an, die Gedankenreihen, die ihn von der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Christus zu seinem vorzeitlichen Sein und Wirken geführt hatten (vgl. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. 4. Aufl. Berlin 1884. § 79), weiter zu verfolgen, um auch seinerseits darzuthun, wie die ganze Fülle der Gottheit in Christo Wohnung gemacht habe (Col. 1, 19. 2, 9), um an seinem Verhältniss zur gesammten Creatur, alle Ordnungen himmlischer Wesen mit eingeschlossen (1, 16 f. 2, 10), die centrale kosmische Bedeutung Christi klarzulegen. Auch das Heilswerk Christi, das er bisher nur vom Gesichtspunkt des menschlichen Heilsbedürfnisses aus betrachtet hatte, trat nun in eine neue Beleuchtung, sofern in ihm der Sieg über die gottfeindlichen Mächte errungen, die Königsherrschaft Christi an ihre Stelle getreten war (2, 15, vgl. 1, 13). So war der Weg gebahnt, den durch die Sünde in die göttliche Geisterschöpfung

eingetretenen Riss wieder aufzuheben durch die Hinführung zu ihm, der zu ihrem Haupte bestimmt war (1, 20, vgl. 1, 16. 2, 10), wie schon jetzt dadurch in gewissem Sinne der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben war (3, 1 ff.). In der Erkenntniss dieser Gottesweisheit konnte auch Paulus eine höhere Stufe christlicher Lebensentwickelung sehen, aber er musste um so nachdrücklicher hervorheben, wie alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss in dem Heilsgeheimniss verborgen seien, welches sein Evangelium verkündigte und dessen Offenbarung doch zuletzt nicht eine Befriedigung des Erkenntnissstrebens, sondern die Theilnahme an der Heilsvollendung vermitteln sollte (2, 2 f., vgl. 1, 5. 20 f.). In dem Mafse als der einreissende Hang zur Speculation die Gefahr einer Zerspaltung in Parteien und Schulen herbeiführte, musste er die organische Einheit der Kirche unter ihrem Haupte Christo hervorheben (1, 18, 24. 2, 19) und den ökumenischen Character des Evangeliums, das dieselbe begründet hatte (1, 6. 23). Gegenüber den Verirrungen einer falschen Askese, welche sich auf die falsche Theosophie stützte, musste er nicht nur überhaupt hervorheben, dass alles Wachsthum der Erkenntniss in der Erfüllung des göttlichen Willens Frucht bringen (1, 9 f.), der völligen Erneuerung des sittlichen Menschen dienen müsse (2, 9 ff.), sondern auch im Einzelnen nachweisen, wie die christliche Heiligung nicht in der Erfüllung willkürlicher Satzungen, sondern in einer Neugestaltung des häuslichen und geselligen Lebens sich bewähre. Daher geht jetzt Paulus ungleich mehr als in den älteren Briefen auf die Regelung des christlich-sittlichen Lebens durch Einzelvorschriften für alle diese Verhältnisse ein. Selbst einer neuen Würdigung des ATlichen Gesetzes konnte er sich erschliessen, sobald seine Erfüllung nicht mehr zur Heilsbedingung gemacht wurde, indem er den typischen Character desselben stärker betonte (2, 11. 17).

Mit dem principiellen Kampfe gegen den Judaismus musste auch die in demselben ausgebildete dogmatisch fixirte Lehrsprache zurücktreten, mussten auch die Schlagworte, welche die Thesen und Antithesen in derselben characterisirten, mehr und mehr verschwinden. Dagegen hatte jene theosophische Richtung eine Reihe von terminis technicis ausgebildet, welche der Apostel ihr keineswegs überlassen wollte, sondern von ihr adoptirte und in seinem Sinne umstempelte. Ohnehin lieh der Reichthum des paulinischen Geistes ihm auch für die neuen Gedanken, die ihn in dieser Zeit bewegten, neue Ausdrücke und gab ihm die Fähigkeit, alte Wahrheiten in neuer Form darzustellen. Es ist darum durchaus nicht auffallend, wenn wir manchen neuen Eigenthümlichkeiten der Lehrsprache in den Gefangenschaftsbriefen begegnen, und manche in den früheren hervortretende vermissen. Dazu kommt, dass die Richtung, welche dem Apostel gegenüberstand, seine Heilslehre nicht bekämpfte, also jedes Bedürfniss einer dialektischen Entwicklung derselben, einer sie begründenden oder ihre Antithese bestreitenden Argumentation fortfiel. Es handelte

sich vielmehr um eine rein thetische, die ganze Tiefe und Fülle der evangelischen Heilswahrheit entfaltende Darstellung. Das musste seiner Darstellungsweise nothwendig eine relativ andere Färbung geben. Noch stärker als sonst bewegt sich die Rede in langgesponnenen, nur lose durch Relativa oder Partizipialconstructionen verbundenen Sätzen, die durch die Fülle der ihm zuströmenden Gedanken und Beziehungen oft etwas Ueberladenes bekommen. Nur wo die kurz abweisende Polemik eintritt, spitzt sie sich zu scharfen, aber oft mehr andeutenden Antithesen zu.

5. Das Erste, was Paulus that, als er die ihn so beunruhigenden Nachrichten aus Phrygien empfing, war, dass er einen Brief nach Laodicea schrieb, wo die Verhältnisse wohl am besorgnisserregendsten sich gestaltet haben müssen. Der Brief ist uns leider verloren gegangen (§ 16, 2); aber dass er die Colosser anweist, den Brief zu lesen und den an sie geschriebenen nach Laodicea zu senden (Col. 4, 16), beweist, dass beide sich ergänzten und wesentlich gegen dieselben Gefahren gerichtet waren. Ohne Frage war es auch das Bedürfniss, denselben persönlich entgegenzuwirken, was ihn bewog, selbst die so ersehnte Romreise aufzuschieben und sofort nach seiner Befreiung einen Besuch in den phrygischen Gemeinden zu planen (Philem. v. 22). Aber da diese immerhin noch unsicher war, so entschloss er sich, auch an die Colosser noch ausführlich zu schreiben. Er stellt sich ihnen im Eingangsgruss als den kraft göttlichen Willens berufenen Apostel vor, da er als solcher zu ihnen zu reden hat (1, 1 f.). Er dankt Gott für die guten Nachrichten, die er über sie durch Epaphras erhalten hat, indem er hervorhebt, wie das Evangelium, das sie durch diesen empfangen und das mit seiner Heilsverheissung der Grund ihres Liebeslebens geworden, das in aller Welt fruchtbringende und wachsende sei (1, 3—8). Er wünscht ihnen ein Wachsthum in der Erkenntniss, die sie im werkthätigen Christenleben, wie in der Geduld fruchtbringen und wachsen lehrt aus Dankbarkeit gegen Gott, der sie zum Ziele der himmlischen Vollendung befähigt habe durch ihre Errettung aus Satans Macht und ihre Versetzung in das Reich seines Sohnes, der ihnen die Sündenvergebung erworben (1, 9—14). Sofort ergreift er nun die Gelegenheit, diesen Sohn zu preisen als den, der in seinem einzigartigen Verhältniss zu Gott, wie zur ersten und zweiten Schöpfung, die höchste Weltvollendung herbeizuführen bestimmt ist (1, 15—20), und erinnert sie daran, wie sie selbst bereits durch sein Heilswerk daran theilzunehmen begonnen haben und das Ziel erreichen werden, wenn sie an dem ökumenischen Evangelium festhalten (1, 21—23). Indem er sich als den Diener desselben bezeichnet, bahnt er sich den Weg, sich ihnen noch näher als den zu characterisiren, der durch sein Leiden und Wirken für das Evangelium seinen gottgegebenen Beruf erfülle und in der Erfüllung desselben sich auch an

sie wende (1, 24—2, 3). Damit kommt er auf die Gefahr, in der sie stehen, und warnt sie vor der trügerischen Menschenweisheit, die mit dem Christus, der ihnen im Evangelium verkündigt ist, nichts zu thun habe (2, 4—9). Dann hebt er nochmals hervor, was schon die Erörterungen 1, 15—23 vorbereiteten, dass sie in diesem Christus die ganze Fülle der Gottheit und die ganze Fülle des Heils haben, die wahre Beschneidung und das neue Leben im Gegensatz zu ihrem früheren Sündentode, nachdem er am Kreuz ihre Schuld getilgt und den Sieg über die satanischen Mächte errungen hat (2, 10—15). Nun erst warnt er vor dem Rückfall in das Satzungswesen, das trotz seiner Begründung auf die tiefste Demüthigung und Verehrung vor den himmlischen Mächten, nur zu fleischlichem Hochmuth führt und für die nicht mehr passt, die, mit Christo der Welt abgestorben und mit ihm auferstanden, ihr wahres Leben bereits im Himmel wissen (2, 16—3, 4). Das führt ihn auf das, was an ihnen noch der Erde angehört, die heidnischen Sünden des alten Menschen, welcher dem neuen Menschen Raum machen muss, in dem alle Unterschiede des vorchristlichen Lebens aufgehoben sind in Christo (3, 5—11), und schildert nun die Grundzüge dieses neuen Menschen, wie sie sich im Einzelleben und im Gemeinschaftsleben darstellen (3, 12—17). Dann folgt in kurzen scharfen Zügen die christliche Haustafel, welche die Pflichten der Ehegatten, der Kinder und Eltern, der Sklaven und Herren darstellt, nur bei den Sklaven ausführlicher verweilend, weil bei ihnen vor allem eine Neugestaltung ihres Standes in christlichem Geiste Noth that (3, 18—4, 1). Sodann befiehlt er sich ihrer Fürbitte, fügt noch ein Mahnwort für ihr Verhalten zu der sie umgebenden Heidenwelt hinzu (4, 2—6) und schliesst nach Erledigung der Personalien (4, 7—17) mit einem eigenhändigen Gruss, in dem er sie seiner Fesseln zu gedenken bittet (4, 18).

Aus den Personalien erfahren wir zunächst, dass Tychicus mit dem Briefe nach Colossae ging, der die Gemeinde vor Allem durch speciellere Nachrichten über sein Ergehen beruhigen sollte, und dass derselbe von dem bekehrten Sklaven Onesimus begleitet war (4, 7 ff.). Unter den Grüssen, die Paulus bestellt, gedenkt er zunächst dreier Judenchristen, die ihm umsomehr ein Trost geworden sind, als es seine einzigen Landsleute, die mit ihm hier für das Reich Gottes thätig waren. Es scheint also, dass die anderen aus Besorgniss, in seinen Prozess verwickelt zu werden, sich von ihm zurückhielten und sich um die Missionssache nicht kümmerten. Es waren der Jude Aristarch aus Thessalonich (Act. 19, 29. 20, 4), der frühere Reisebegleiter des Paulus und Barnabas, Johannes Marcus (vgl. § 13, 4. 15, 1), der ebenfalls im Begriff war, nach Kleinasien abzureisen und den er der Gemeinde empfiehlt, und ein gewisser Jesus Justus (4, 10 f.). Von seinen heidenchristlichen Gehilfen grüssen Epaphras, der trotz seines wärmsten Interesses für die phrygischen Gemeinden noch bei dem Apostel zu bleiben beabsichtigte, um sogar seine Gefangenschaft

zu theilen (Philem. v. 23), der Arzt Lucas, der uns hier zum ersten Male begegnet, und Demas (4, 12 ff.). Paulus bestellt Grüsse nach Laodicea, besonders an den Conventikel im Hause des Nymphas, und ordnet den Austausch der Briefe zwischen beiden Gemeinden an (4, 15 f.). Endlich lässt er dem Archippus ein freundliches Mahnwort zur Aufmunterung in dem übernommenen Amte sagen (4, 17).

6. Zuerst hat Mayerhoff (Der Brief an die Colosser. Berlin 1838) die Echtheit des Colosserbriefes bestritten, indem er in Sprache und Lehrweise manches Unpaulinische zu finden meinte, indem er eine Abhängigkeit des Briefes vom Epheserbriefe nachzuweisen versuchte und indem er die in ihm bekämpfte Irrlehre für die cerinthische hielt, deren Vorläufer schon Neander u. Fr. Nitzsch (in s. Anm. zu Bleek's Vorlesungen über die Briefe an die Kol., Philem., Eph. Berlin 1865) hier zu finden glaubten. Auch Ewald (Sendschreiben des Ap. Paulus. 1857, vgl. Renan) meinte den Unterschied von den älteren Paulinen nur dadurch erklären zu können, dass Timotheus nach vorläufiger Besprechung des Inhaltes mit dem Apostel den Brief concipirt und dieser erst gegen das Ende hin immer mehr dictirt habe, bis er den Schluss eigenhändig hinzugefügt. Viel durchgreifender war auch hier die Kritik Baur's. Von seiner Voraussetzung aus, dass die Lehrweise der vier grossen Briefe der einzige Mafsstab des Paulinismus sei, sah er (vgl. s. Paulus. 1845) in Allem, was über dieselbe hinausgeht, ein Zeichen, dass unser Brief bereits in einem von gnostischen Ideen erfüllten Kreise entstanden sei, indem er bei dem *πλήρωμα* an das gnostische Pleroma und bei den himmlischen Mächten an die gnostischen Aeonen dachte. Er sah in ihm den Ebionitismus bekämpft und in der Erwähnung des Petriners Marcus und des Pauliners Lucas die Unionstendenz unseres Briefes, die sich auch in der Betonung der Einheit der Kirche zeige. Noch näher suchte Schwegler in s. nachap. Zeitalter (1846) auszuführen, wie der Verfasser mit Hülfe der beginnenden gnostischen Richtung den essenischen Ebjonitismus zu verdrängen, und durch die *ἐπίγνωσις* und *ἀγάπη* den ursprünglichen Gegensatz des apostolischen Zeitalters zwischen *πίστις* und *ἔργα* aufzuheben versuche (Vgl. dagegen Klöpper, de origine epist. ad Eph. et Col. Gryph. 1852.). Dabei ist die Tübinger Schule in engerem Sinne stehen geblieben (vgl. Plank u. Köstlin in d. Theol. Jahrbüchern 1847. 50) bis auf Hilgenfeld, obwohl derselbe im Wesentlichen die Bestreitung des Briefes wieder auf Cerinth beziehen wollte und deshalb bis auf die Zeit Hadrians zurückging. Eine neue Phase der Kritik eröffnete Holtzmann in s. Krit. d. Eph.- u. Colosserbriefe (Leipzig 1872.). Er suchte nach dem Vorgange von Hitzig darzuthun, dass sich Merkmale der Echtheit und Unechtheit, wie der Originalität und Abhängigkeit gegenüber

dem Epheserbriefe in unserem Briefe durchkreuzten, und wollte daher einen echten Paulusbrief an die Colosser kritisch aus unserem Briefe herausschälen, den der autor ad Ephesios, nachdem er ihn in seinem Hauptbriefe nachgeahmt, nun seinerseits interpolirt habe (Vgl. auch Hönig in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 1). Sofort traten demselben Hausrath in s. NTl. Zeitgesch. (1874) und Immer in s. NTl. Theol. (1877) im Wesentlichen bei, während Pfleiderer in s. Paulin. (1873) nur die Herkunft der Interpolation von dem autor ad Ephesios ablehnte. Aber nicht nur Reuss und Schenkel in s. Christusbild d. Apostel (1879) blieben bei der Echtheit des ganzen Briefes stehen, sondern Klöpper gab in s. Kommentar (1882) aufs Neue eine eingehende Vertheidigung derselben und suchte die Unvorstellbarkeit des hypothetischen echten Paulusbriefes nachzuweisen (Vgl. auch Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1883, 2). Endlich hat v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1885), dem Mangold beizustimmen scheint, die Holtzmann'sche Hypothese noch einmal aufs Sorgfältigste geprüft und an dem Meisten, was derselbe ausscheidet, nachgewiesen, dass weder Unpaulinisches, noch Abhängigkeit vom Epheserbrief, noch sonst Anstössiges in ihm zu entdecken sei. Trotzdem will auch er noch 1, 15—20. 2, 10. 15 und 2, 18b ausscheiden, wodurch sich natürlich die Interpolationshypothese von selbst aufhebt, da, wenn es sich wirklich um die Bekämpfung eines fortgeschrittenen Gegensatzes im Namen des Apostels handelte, der Interpolator sich sicher nicht mit dieser indirecten und in ihrer aphoristischen Gestalt verlorenen Bezugnahme darauf begnügt hätte. Es liegt auch gar kein geschichtlicher Grund vor, die in diesen Stücken bekämpfte Engellehre nicht schon bei den judenchristlichen Theosophen der paulinischen Zeit zu finden, und, wenn man einmal eine Fortbildung des Paulinismus neuen ihm entgegentretenden Erscheinungen gegenüber zugiebt, dieselbe nicht bis zu den Aeusserungen jener Stellen fortschreiten zu lassen. Ein starkes Gewicht aber für die Echtheit legen auch die Personalien des Briefes in die Wagschale, die doch aus Philemon v. 23 f. nur sehr theilweise herausgesponnen sein könnten.

7. Der Sklave Onesimus, welcher den Tychicus nach Colossae begleitete (Col. 4, 9), hatte ein eigenhändiges Schreiben an seinen Herrn Philemon von dem Apostel mitbekommen (Philem. v. 19). Als Paulus denselben bekehrt hatte (v. 10), hatte er ihm zur Pflicht gemacht, sofort zu seinem Herrn, dem er einst entlaufen war, zurückzukehren. Nun beginnt er nach dem Eingangsgruss mit der üblichen Danksagung für alles Gute, das er von Philemon gehört hat (v. 1—7); und ob er ihm gleich befehlen könnte, so will er ihm doch nur ein Wort der Mahnung sagen, er, der alte Paulus in seinen Fesseln, mit Bezug auf sein geistliches Kind, das ihm

so ans Herz gewachsen ist und das nun erst seinem Namen Ehre machen wird, wie er mit leichtem Scherze hinzufügt (v. 8—12). Eigentlich hätte er dasselbe gern zu seinem Dienste bei sich behalten, aber er mochte dem Philemon dieses Geschenk an ihn nicht aufzwingen, und vielleicht sollte Onesimus seinem Herrn gerade zurückgegeben werden, damit er demselben fortan ein geliebter Bruder anstatt eines Sklaven werde (v. 13—16). Von Freilassung ist nicht die Rede, es bedurfte ihrer nicht, wenn Philemon ihn aufnahm, wie er den Apostel aufnehmen würde, der sich schliesslich in halb scherzender Weise durch Handschrift verpflichtet, Alles zu bezahlen, worum der Sklave ihn geschädigt, obwohl er zu bedenken giebt, dass er dem Philemon, der ihm sein Alles verdankt, leicht eine grössere Gegenrechnung machen könnte und verlangen, dass er ihm ein rechter Onesimus werde (v. 17—20). Erst zum Schlusse, wo er sein Vertrauen ausspricht, dass Philemon noch mehr thun werde, als er von ihm verlangt, deutet er vielleicht auf die Freilassung hin, wenn nicht auch hier der Wunsch, dies Kind seiner Kerkerhaft ganz zu seinem bleibenden Dienst zu erhalten, durchblickt. Er bestellt sich bereits in der Hoffnung auf seine nahe Befreiung Quartier bei ihm, grüsst von denselben Gehülfen wie im Colosserbrief mit Ausnahme des Jesus Justus und schliesst mit dem Segenswunsch (v. 21—25). Die enge Zusammengehörigkeit dieses zweifellos echten Denkmals der tactvollen Feinheit und geselligen Liebenswürdigkeit des Apostels mit dem Colosserbrief ist ein nicht unwichtiges Moment für die Echtheit des letzteren.

Wieseler (de epistola Laodicena. Gott. 1844) versetzte den Philemon nach Laodicea, worin ihm Thiersch u. Laurent folgten, angeblich weil der nach v. 2 eng mit ihm verbundene Archippus nach Col. 4, 17 ein Laodicener sein müsse, obwohl doch Onesimus nach Col. 4, 9 ein Colosser war und nach Colossae geschickt wurde. Gradezu sinnlos aber ist es, wenn er den Brief an Philemon für den Col. 4, 16 erwähnten hielt, den die Colosser aus Laodicea erhalten sollten. Holtzmann, auch hierin den Spuren Hitzigs folgend, versetzt den Philemon und sein Haus sogar nach Ephesus und findet auch in dem Brief an ihn, besonders v. 4—6, Zusätze des autor ad Ephesios (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 3), weil in der That der Brief auch durch seine Anklänge an den Colosserbrief beweist, dass er von derselben Hand herrührt, wie dieser, und zu gleicher Zeit geschrieben ist. Seine Unechtheit, die übrigens die natürliche Consequenz der Verwerfung des Colosserbriefes ist, hat wohl nur Baur auszusprechen gewagt; aber seine Behauptung, dass wir hier den Embryo eines christlichen Romans haben, wie er nachher in den Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungsscenen der pseudoclementinischen Homilien ausgesponnen ist, hat, freilich sehr inconsequenter Weise, selbst Hilgenfeld zurückgewiesen.

§ 25. Der Epheserbrief.

1. In engem Zusammenhange mit dem Colosserbrief steht jedenfalls der Brief des Paulus, welcher in all unseren Handschriften die Ueberschrift πρὸς Ἐφεσίους führt. Allein in der Zuschrift desselben bezeichnet Paulus die Leser nur als die Heiligen, die auch an Christum Jesum gläubig sind (1, 1), da das ἐν Ἐφέσῳ ohne Frage im ältesten Texte gefehlt hat. Marcion kann es nicht gelesen haben, da er den Brief als an die Laodicener gerichtet betrachtete, und Tertullian ebenso wenig, da er ihm zwar die Verfälschung des titulus (d. h. der Ueberschrift) vorwirft, aber nicht des Textes, und trotzdem sich nicht auf diesen gegen ihn beruft, sondern auf die veritas ecclesiae d. h. die nach seiner Ansicht allein richtige, schon in der Ueberschrift ausgedrückte Ueberlieferung. Noch Origenes fand die Worte in seinem Texte nicht (vgl. Cramer, catenae in epp. Pauli. Oxford 1842, p. 102), Basilius bezeugt ausdrücklich, dass sie in den alten Handschriften nicht ständen (contr. Eunom. 2, 19) und noch Hieronymus zu 1, 1 weiss der Auslegung der Adresse, welche das Fehlen des ἐν Ἐφέσῳ voraussetzt, nur die Meinung Andrer entgegenzustellen, dass diese Worte dort geschrieben ständen, wie sie denn auch in unseren beiden ältesten Codd. (Vatic. u. Sin.) fehlen[1]). Mit dieser allgemeinen Adresse stimmt aber der ganze Character des Briefes. Zwar sagt 1, 15 nicht, dass Paulus von dem Glauben der Leser nur gehört habe; aber die Art, wie er es nur als seine Voraussetzung ausspricht, dass sie von seinem Heidenapostolat gehört hätten (3, 2 ff.) und in der wahren Lehre von Christo unter-

---

[1]) Diesem textkritischen Resultate gegenüber darf man sich nicht darauf berufen, dass die Adresse ohne das ἐν Ἐφέσῳ unverständlich sei. Wenn schon Basilius dieselbe wunderlich genug daraus erklärt, dass die Christen wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Seienden im absoluten Sinne οἱ ὄντες genannt würden, so folgt daraus nur, dass die Worte ἐν Ἐφέσῳ nicht um dieser Deutung willen weggelassen sind, was doch Röm. 1, 7. Phil. 1, 1, wo derselbe Anlass sich darbot, nirgends geschehen. Dieselbe ist auch von den Neueren oft sehr künstlich erklärt worden; aber dass die Christen hier als die NTlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterschiede von den Heiligen des alten Bundes characterisirt werden, kann in einem Briefe nicht auffallen, der so nachdrücklich hervorhebt, dass die Heidenchristen eben durch ihre Bekehrung der wahren Theokratie zugeführt, Heilige und der Verheissungen derselben theilhaftig geworden seien (2, 12 f. 19, vgl. 1, 4. 13. 18). Ganz undenkbar ist dagegen die Annahme vieler Aelterer, die noch Bleek theilt, dass Paulus hinter τοῖς οὖσιν eine Lücke gelassen oder doch solche unausgefüllte Exemplare dem Ueberbringer mitgegeben habe. Wie fern es aber dem kirchlichen Alterthum lag, das ἐν Ἐφέσῳ zu entfernen, weil der allgemeine Inhalt des Briefes für die Gemeinde zu Ephesus nicht zu passen schien, zeigt die Art, wie die Synop. script. sacr. und die antiochenischen Exegeten dies Bedenken durch die leichtfertige Annahme heben, Paulus sei noch nicht in Ephesus gewesen, als er unseren Brief schrieb. Auch existirte die specielle Ueberschrift schon zu Tertullians Zeit, wo man das ἐν Ἐφέσῳ noch nicht las, und sie fehlt auch in den Codd. nicht, die es weglassen.

wiesen seien (4, 21), schliesst die Bestimmung des Briefes an eine von ihm gegründete Gemeinde aus. Insbesondere deutet kein Wort in demselben auf die besonderen Bedürfnisse oder das nahe Verhältniss des Apostels zu einer Gemeinde hin, in der er Jahre lang, wie in Ephesus, gewirkt hatte; der Brief enthält keine Grüsse an Einzelne in der Gemeinde und grüsst weder von Timotheus noch von Aristarch, die doch damals bei ihm und mit ihm in Ephesus gewesen waren (Col. 1, 1. 4, 10, vgl. Act. 19, 22. 29). Wiederholt werden die Leser als Heidenchristen angeredet (Eph. 2, 11 f. 19. 3, 1. 4, 17), während doch Paulus in Ephesus auch unter den Juden erfolgreich gewirkt hatte (Act. 19, 10. 20, 21) und daher die dortige Gemeinde ohne Zweifel eine gemischte war[2]). Da nun Tychicus, der mit dem Colosserbrief nach Kleinasien ging, genau mit denselben Aufträgen auch diesen Brief seinen Lesern überbrachte (Eph. 6, 21 f., vgl. Col. 4, 7 f.), so können wir nur annehmen, dass derselbe den weiteren Auftrag hatte, die kleinasiatischen Gemeinden zu bereisen, um ihnen allen diesen Brief vorzulesen und Nachrichten über das Ergehen des Apostels zu bringen, was durch so völlig allgemeine Andeutungen über die Zustände der Leser, wie 1, 15, natürlich nicht ausgeschlossen wird. Ob der Gemeindekreis, in dem er dies ausrichten sollte, ihm noch irgendwie durch mündliche Aufträge enger begrenzt oder über das ganze proconsularische Asien ausgedehnt war, können wir freilich nicht wissen. Gewiss ist nur, dass Paulus denselben als wesentlich heidenchristlich und nicht von ihm direct gestiftet denkt; dass es aber wesentlich der kleinasiatische war, folgt eben daraus, dass man später, als die paulinischen Briefe behufs der kirchlichen Vorlesung gesammelt wurden und man ihm eine allen übrigen entsprechende Ueberschrift geben wollte, den Namen der kleinasiatischen Metropole vorsetzte, wodurch dann später auch das ἐν Ἐφέσῳ in den Text der Adresse hineinkam.

---

[2]) Trotzdem haben an der speciellen Bestimmung des Briefes für Ephesus festgehalten Wurm (Tübinger Zeitschr. 1833), Rinck (Stud. u. Krit. 1849, 4), Wieseler, Schenkel und bes. Meyer, wobei man die allgemeine Haltung desselben doch nur in irgend einer ganz erkünstelten Weise erklären kann, da auch andere Briefe, welche die reichsten Personalien und Beziehungen auf die Verhältnisse der Adressaten enthalten, persönlich überbracht sind. Zu diesen haltlosen Hypothesen gehört es auch, wenn man an den nach dem Weggange des Apostels bekehrten Theil der Gemeinde, wie Neudecker (vgl. auch Köhler), oder an eine erst jüngst in der Nachbarschaft von Ephesus gegründete Gemeinde dachte (Lünemann, de epist. quam Paulus ad Eph. dedisse perhibetur authentia. Gott. 1842, vgl. auch Harless in s. Kommentar. 1834). Allein auch alle die Annahmen, welche zwar an der nächsten Bestimmung nach Ephesus festhalten, aber damit eine weitere verbinden (s. w. u.), wie nach dem Vorgange von Beza u. Grotius Schrader, Schott, Credner, Neander, Thiersch, Wiggers (Stud. u. Krit. 1841) und viele Andere (vgl. auch Hofm., der ihn von Ephesus seine Reise beginnen und dahin zurückkehren lässt), sind damit ausgeschlossen, weil dadurch die Hauptschwierigkeiten kaum gehoben werden.

Die Hypothese, dass unser Brief ein Circularbrief sei, der für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt war, ist zuerst von Jac. Usher (Annales V. et N. Ti. Gen. 1712) ausgebildet, und seit Eichhorn und Bertholdt, wenn auch mit mancherlei Modificationen, in der neueren Zeit herrschend geworden. Auszuschliessen sind aber alle die Hypothesen, welche doch irgendwie mit oder ohne Beibehaltung des ἐν Ἐφέσῳ den Brief wenigstens zunächst nach Ephesus bestimmt sein lassen (vgl. not. 2) und welche ihn irgendwie mit dem Col. 4, 16 erwähnten Briefe identificiren. Dass der Brief nicht geradezu ein an die Laodicener gerichteter sein kann, wie nach dem Vorgange Marcions schon Mill, Wetstein und nach manchen Neueren (vgl. Kamphausen, Jahrb. f. d. Theol. 1866, 4 und unter der Voraussetzung der Unechtheit Baur, Hitzig, Volkmar) noch Mangold annahm, folgt einfach daraus, dass dann diese Bestimmung, wie bei allen Paulinen, in der Adresse bezeichnet wäre und die Umwandlung derselben in ἐν Ἐφέσῳ unerklärlich bliebe. Aber auch die an sich mögliche Annahme, dass es dies Circularschreiben an die phrygischen (vgl. Bleek) oder an die kleinasiatischen Gemeinden (vgl. Anger über den Laodicenerbrief. Leipz. 1843, Kiene, Stud. u. Krit. 1869, 2, Klostermann, Jahrb. f. deutsche Theol. 1870, 1, aber auch Reuss, Laurent, L. Schulze, W. Schmidt in Meyer's Komm. 5. Aufl. 1878 u. Hofmann) sei, welches die Colosser nach 4, 16 von Laodicea aus erhalten sollten, erfordert allerlei künstliche Hilfshypothesen, da doch derselbe Tychicus, der den Colosserbrief überbrachte, auch unseren überbringen sollte, der nach 6, 12 keinesfalls selbstständig circulirte, und schwerlich Tychicus mit Onesimus erst die ganze Rundreise bis Laodicea gemacht haben wird, ehe er den Colosserbrief an seine Adresse und den Onesimus an seinen Bestimmungsort brachte. Ausgeschlossen aber wird sie dadurch, dass Paulus nicht die Laodicener im Colosserbrief grüssen lassen konnte (Col. 4, 15), wenn er gleichzeitig einen auch für sie bestimmten, durch denselben Freund überbrachten Brief schrieb. Vgl. gegen die ganze Hypothese Sartori, über den Laodicenserbrief. Lübeck 1853.

2. Nach der Zuschrift (1, 1 f.) hebt der Brief mit einer feierlichen Lobpreisung Gottes an, der uns vor Grundlegung der Welt zur makellosen Heiligkeit, wie zur Aufnahme in das Kindschaftsverhältniss erwählt (1, 3—5) und dies Heil in der Erlösung durch das Blut Christi, wie mittelst Kundmachung seines Heilsgeheimnisses verwirklicht hat (1, 6—10), und zwar ebenso an denen, welche durch Christum in den von ihnen im Messias erhofften und ihnen vorher bestimmten Heilsbesitz getreten sind (1, 11 f.), wie an denen, welchen auf Grund der gläubigen Annahme einer ihnen neuen Heilsbotschaft derselbe durch den Geist versiegelt ist auf den Tag der Empfangnahme (1, 13 f.)[1]). Dann erst folgt die übliche Dank-

[1]) Schon dieser Eingang zeigt, dass, ähnlich wie im Colosserbriefe, bei der subjectiven Heilsverwirklichung das Hauptgewicht auf die Erkenntniss des göttlichen Heilsgeheimnisses gelegt wird (1, 8 f.), obwohl 1, 13 beweist, wie wenig damit der grundlegenden Bedeutung des Glaubens präjudicirt wird; und dass als das höchste Object dieser Erkenntniss das Weltziel in seiner Beziehung zu Christo erscheint (1, 10), dem die Begründung der vorweltlichen Erwählung in demselben

sagung für den ihnen in Glaube und Liebe geschenkten Christenstand (1, 15 f.), die aber sofort in den Wunsch übergeht, dass ihnen durch den Geist gegeben werde, den ganzen Reichthum der ihnen mit ihrer Berufung geschenkten Heilshoffnung und der Macht Gottes zur Verwirklichung derselben an den Gläubigen zu erkennen (1, 17—19). Die Bürgschaft für diese sieht Paulus theils in der bereits erfolgten Erhöhung Christi zu göttlicher Machtherrlichkeit über alle himmlischen Wesen und seiner Einsetzung zum Haupte der Gemeinde (1, 20—23), theils in der Heiden wie Juden (2, 1 ff.) bereits zu Theil gewordenen erbarmungsvollen Errettung und Auferweckung aus dem Sündentode zu neuem Leben (2, 4—10). Insbesondere aber giebt er den heidenchristlichen Lesern zu bedenken, wie sie, die nicht, wie Israel, eine in der Verheissung begründete Heilshoffnung hatten, nun doch zur vollen Theilnahme an allen Heilsgütern der Theokratie gelangt seien, weil der Versöhnungstod Christi die trennende Gesetzesanstalt aufgehoben und die beiden sich feindselig gegenüberstehenden Theile der vorchristlichen Welt zu einer neuen organischen Gemeinschaft umgeschaffen habe (2, 11—19), die, auf dem Fundament der apostolischen Verkündigung von Christo ruhend, zu einer Behausung Gottes im Geiste ausgestaltet werde (2, 20—22). Nun erst erhebt sich die gewöhnlich an die Danksagung sich anschliessende Fürbitte zu einem feierlichen Gebet, das er als der gefangene Heidenapostel, als welchen er sich jetzt erst den Lesern ausführlich vorstellt, indem er das ihm speciell offenbarte Geheimniss der Gleichberechtigung der Heiden am Heil und die ihm zur Realisirung dieses göttlichen Heilsrathschlusses gestellte Aufgabe betont (3, 1—13), für die Heidenchristen darbringt. Dies Gebet aber geht wesentlich auf die Vollendung ihres Christenlebens, bei der es sich freilich hauptsächlich wieder um die volle Erkenntniss der Liebe Christi handelt (3, 14—19), und schliesst mit einer volltönenden Doxologie (3, 20 f.). Der praktische Theil des Briefes beginnt mit der Ermahnung zur Verwirklichung der vollen Einigkeit der Gemeinde, auf deren subjective und objective Bedingungen hingewiesen wird (4, 1—6), um dann zu entwickeln, wie auch die gottgegebene Mannigfaltigkeit der Gnadengaben (4, 7—11) den einheitlichen Zweck habe, zum Aufbau der Gemeinde als des Leibes Christi zu dienen (4, 12—16). Sodann werden die Heidenchristen, indem er sie nachdrücklich auf ihre unselige Vergangenheit hinweist, daran erinnert, wie das Christenthum das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen

---

(1, 3) correspondirt. Ebenso reflectirt schon dieser Eingang, wie der Wechsel des ἡμεῖς und ὑμεῖς, so wie die Wiederkehr des εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ 1, 12. 14 unwiderleglich zeigt, auf die formell verschiedene, materiell identische Verwirklichung des Heils an den beiden Theilen der vorchristlichen Welt.

nothwendig mit sich bringe (4, 17—24); und nun entfaltet sich die Paränese zu einer bunten Reihe von Einzelermahnungen, welche in der Ermahnung zur Liebe nach dem Vorbilde Christi gipfeln (4, 25—5, 2), und zu der andringendsten Warnung vor jeder Vermengung mit dem heidnischen Unwesen der Unzucht, Habgier oder Völlerei (5, 3—20). Von da wird zu den natürlichen Unterordnungsverhältnissen übergegangen, um die gegenseitigen Pflichten von Weib und Mann (5, 21—33), Kindern und Eltern (6, 1—4), Sklaven und Herren (6, 5—9) zu regeln, und endlich zum rechten Christenkampf wider die Mächte der Finsterniss ermahnt (6, 10—18). Zuletzt folgt die Bitte um ihre Fürbitte, die Verweisung an den Tychicus hinsichtlich der Kunde über sein persönliches Ergehen und ein Segenswunsch, dessen Fülle und umfassende Form deutlich genug auf den Character des Briefes als eines Circularschreibens hinweist (6, 19—24).

3. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Brief, der mit demselben Boten abging, wie der Colosserbrief, uns den Apostel wesentlich in demselben Gedankenkreise sich bewegend zeigt. Es ist dasselbe Gewicht, das auf die Erkenntniss gelegt wird, wobei es sich aber, ebenso wie dort, nicht um theosophische Speculationen, sondern um die umfassende Erkenntniss des göttlichen Heilsrathschlusses, der kosmischen Bedeutung Christi und des ganzen Heilswerkes[1]), der organischen Einheit der Gemeinde unter Christo ihrem Haupte und der rechten Ausgestaltung des christlichen Wandels in den verschiedensten Lagen und Verhältnissen des natürlichen Lebens handelt. Während aber jede polemische Spitze in unserem Briefe fehlt, legt derselbe ein ungleich stärkeres Gewicht auf das, was die Einheit der Gemeinde begründet und was zu ihrer Erhaltung geschehen soll; und ganz eigenthümlich ist ihm die durchgehende Bezugnahme auf die Aufhebung des vorchristlichen Gegensatzes durch das Heilswerk Christi und die Hinzuführung der Heiden zu dem Israel verheissenen Heil durch das Evangelium, dessen Dienst ihm anvertraut, während im Colosserbrief nur ganz allgemein die Oekumenicität des ihm anvertrauten Evangeliums betont wird (doch vgl. noch Col. 3, 11). Hand in Hand mit

[1]) Das schliesst nicht aus, dass diese in beiden Briefen von verschiedenen Seiten her aufgefasst wird. Wie im Colosserbrief die kosmische Bedeutung Christi auf sein Verhältniss zur Schöpfung und Erhaltung der Welt begründet wird, so im Epheserbrief auf den in ihm gefassten vorweltlichen die Schöpfung selbst bestimmenden (vgl. 3, 9) Erwählungsrathschluss und seine Erhöhung über alle Himmelsmächte (doch vgl. Col. 2, 10); wie dort der Tod Christi als der Sieg über die gottfeindlichen Mächte erscheint, so hier das Christenleben als beständiger Kampf mit diesen Mächten; wie dort in Folge des Mitsterbens mit Christo das wahre Leben der Christen schon im Himmel ist, so ist hier der in der Lebensgemeinschaft mit Christo aus dem Sündentode Erweckte bereits mit Christo in den Himmel versetzt (Eph. 2, 5 f.). Auch die typische Auffassung des ATlichen Gesetzes klingt Eph. 5, 2 an und bildet den Hintergrund für Eph. 2, 11.

dieser Verwandtschaft des Gedankenkreises geht eine durchgängige Aehnlichkeit der Ausdrucksweise, es sind vielfach dieselben termini technici, die in beiden Briefen wiederkehren, auch über die zum Ausdruck der ihnen gemeinsamen Gedanken dienenden hinaus und nicht ohne eigenthümliche Anwendung und Modification derselben in jedem von beiden[2]). Endlich aber finden sich durch den ganzen Brief hin Anklänge an einzelne Stellen des Colosserbriefes, die, oft durch die Gleichheit des behandelten Gegenstandes herbeigeführt, oft aber auch in einen ganz anderen Zusammenhang verflochten sind, übrigens einen sehr verschiedenen Grad wörtlicher Uebereinstimmung zeigen und oft die Reminiscenz an den Ausdruck der Parallelstelle nur in neuer freier Verwendung bringen.

In dem lobpreisenden Eingang erscheint bereits 1, 7 die Erlösung in Christo durch die Sündenvergebung aus Col. 1, 14, in der Danksagung die ganz gleichartige Erwähnung der *πίστις ἐν Χρ.* und der Liebe gegen alle Heiligen (1, 15, vgl. Col. 1, 4), die Beweisung der göttlichen *ἐνέργεια* in der Auferweckung Christi (1, 19, vgl. Col. 2, 12), die Erweckung aus dem Sündentode zum Leben mit Christo (2, 1. 5, vgl. Col. 2, 13), während die Gedanken von Col. 1, 20—22 doch nur in sehr anderer Färbung Eph. 2, 15 f. wiederkehren. In beiden stellt Paulus sich dar als der Diener des Evangeliums in Gemässheit einer besonderen göttlichen *οἰκονομία* (3, 2. 7, vgl. Col. 1, 23. 25), wonach das von den Aeonen her verborgene Geheimniss jetzt den Heiligen offenbart ist (3, 5. 10, vgl. Col. 1, 26). Diese Anklänge mehren sich im praktischen Theil, wo die Mahnungen Col. 3, 12 f. in 4, 2 u. 32 vertheilt erscheinen, wo (freilich in eigenthümlich verschiedener Weise) die *ἀγάπη* mit der *εἰρήνη* verbunden und mit der Berufung, wie mit der organischen Einheit der Gemeinde in Beziehung gesetzt ist (4, 1—4, vgl. Col. 3, 14 f.), deren Herstellung und Wachsthum von Christo als dem Haupte her in einem gleichen Bilde durchgeführt wird (4, 15 f., vgl. Col. 2, 19); wo der neue Mensch nach Gott oder seinem Bilde geschaffen heisst (4, 24, vgl. Col. 3, 10) und gleichmässig vor der Lüge und dem Zorn in seinen verschiedenen Erscheinungsformen gewarnt wird (4, 25. 31, vgl. Col. 3, 8 f.), wie vor den heidnischen Sünden der Unzucht, Unsauberkeit und der als Götzendienst characterisirten Habgier, die den Zorn Gottes zuziehen (5, 3. 5 f., vgl. Col. 3, 5 f.). Endlich kehrt das Auskaufen der Zeit als Merkmal der rechten Weisheit im Wandel mit den Nichtchristen (Col. 4, 5) in 5, 15 f. wieder und

---

[2]) Vgl. die Bedeutung, die in beiden Briefen die *ἐπίγνωσις* und *σοφία*, sowie die *σύνεσις* und das *μυστήριον* haben, die verschiedenen Beziehungen, in denen von dem *πλήρωμα* die Rede ist und von dem *πλοῦτος τῆς δόξης*. In beiden findet sich das Sitzen Christi zur Rechten Gottes und seine Stellung als *κεφαλὴ τοῦ σώματος* betont, die Aufzählung der mannigfachen Ordnungen der Himmelsmächte, wie die *ἐξουσία τοῦ σκότους*, das *ἀποκαταλάσσειν* und *ἀπαλλοτριοῦσθαι*, das *εἰρήνην ποιεῖν* durch das Kreuz; aber auch der alte und der neue Mensch, die Unterscheidung einer *περιτομὴ χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος*, die Erwähnung der *δόγματα* des Gesetzes, das *ἅγιος καὶ ἄμωμος*, das *ἀξίως περιπατεῖν* und die Verwendung des Bildes vom *σύνδεσμος*, der *λόγος ἐν χάριτι* Col. 4, 6 vgl. mit dem *λόγος*, der *χάριν διδ. τοῖς ἀκούουσιν* Eph. 4, 29 (vgl. *αἰσχρολογία* Col. 3, 8 mit *αἰσχρότης ἢ μωρολογία* Eph. 5, 4), das Leiden *ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν* u. dgl.

die christliche Liederfülle in Verbindung mit der Danksagung gegen Gott und mit dem Namen Christi (Col. 3, 16) in 5, 19 f. Ganz parallel ist durchweg die christliche Haustafel (5, 22—6, 9, vgl. Col. 3, 18—4, 1), die Mahnung zum Gebet, wie zur Fürbitte für den Apostel (6, 18 f., vgl. Col. 4, 2 f.), und am meisten im ganzen Wortlaut identisch die Ankündigung des Tychicus (6, 21 f., vgl. mit Col. 4, 7 f.).

Ganz unerheblich erscheint die Frage, welcher von den beiden gleichzeitig abgesandten Briefen der früher geschriebene sei. Bei denen, welche den Epheserbrief zuerst geschrieben sein liessen, wie Eichhorn, Hug, Credner, Reuss, Guericke, Anger u. A., war meist die Annahme das entscheidende Moment, dass derselbe bereits Col. 4, 16 erwähnt sei, wie es noch zuletzt W. Schmidt deutlich ausgesprochen hat. Alle Motive, welche aus dem Verhältniss der Parallelstellen hergenommen werden (vgl. noch Hofm.), entbehren doch aller Beweiskraft, sobald man die Briefe demselben Verfasser zuschreibt. Dass Tychicus naturgemäss zuerst nach Colossae reiste, um dort den Onesimus und den speciellen Brief abzuliefern, und dann die Rundreise mit dem anderen Briefe anzutreten, beweist an sich noch nicht, dass jener auch zuerst geschrieben war; aber das καὶ ὑμεῖς Eph. 6, 21 findet, auch wenn dies kein zwingender Beweis ist, immer seine einfachste Deutung in der unwillkürlichen Beziehung auf den soeben dem Tychicus für Colossae gegebenen Auftrag (4, 7), wogegen das καί Col. 3, 8 offenbar garnichts beweist. Das Natürlichste bleibt jedenfalls, dass der für concrete Bedürfnisse bestimmte Brief zuerst geschrieben (vgl. Wiggers, Harless, Neander, Bleek, Meyer, Schenkel) und dann die den Apostel von daher bewegenden Gedanken in einem Briefe von allgemeinerer Bestimmung weiter und freier ausgeführt sind. Mit verschwindenden Ausnahmen zeigen die Parallelen des Epheserbriefes eine breitere Fülle des Ausdrucks und eine detaillirtere Ausführung des Gedankens, wie es namentlich in der Haustafel so klar hervortritt. Vgl. v. Bemmelen, de epp. ad Eph. et Col. inter se coll. Lugd. Bat. 1803.

4. Nach dem Vorgange von Schleiermacher sind es besonders de Wette und Ewald gewesen, welche den Epheserbrief dem Apostel abgesprochen und einem Apostelschüler zugeschrieben haben. Allein das mit Recht auffällig gefundene Missverhältniss zwischen der Allgemeinheit des Inhalts und der speciellen Adresse des Briefes erledigt sich von selbst, da die letztere sich als unecht erweist (not. 1), und bliebe ebenso auffallend, wenn der Pseudonymus eine Adresse wählte, die nach dem bekannten Verhältniss des Apostels zu Ephesus nothwendig Anstoss erregen musste. Noch mehr Anstoss erregte das eigenthümliche Verhältniss des Briefes zum Colosserbrief, obwohl die einzigartige gemeinsame Absendung beider Briefe natur-

gemäss zu dem thatsächlich vorliegenden, freilich oft sehr übertriebenen und schief aufgefassten, Verwandtschaftsverhältniss führen musste[1]). Immerhin bleibt das Verhältniss zum Colosserbrief der entscheidende Prüfstein für die Kritik des Epheserbriefes, da, wenn dasselbe auf noch so geistvoller und selbstständiger Nachahmung beruht, die Abhängigkeit des letzteren sich an unzweifelhaften Spuren verrathen müsste. Dass dies nicht der Fall ist, hat die Geschichte der Kritik vollauf erwiesen. Nachdem Mayerhoff durch eine Detailvergleichung der Parallelen überall die Abhängigkeit des Colosserbriefes nachzuweisen gesucht hatte, hat Hönig (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 1) nach dem Vorgange de Wette's genau dasselbe vom Epheserbrief nachweisen zu können gemeint. Von der Beobachtung sich durchkreuzender Merkmale der Abhängigkeit und der Originalität auf beiden Seiten ist Holtzmann's Versuch ausgegangen, den Epheserbrief für eine Nachbildung des echten Colosserbriefs zu erklären und die Interpolationen des letzteren dem autor ad Ephesios zuzuschreiben (§ 24, 6), obwohl doch dann in diesen wenigstens nicht eine Nachbildung, sondern eine Ausführung derselben Hand, d. h. genau dasselbe Problem vorliegt, das die beiden Briefe im Fall ihrer Echtheit zeigen. Es ist daher für v. Soden ein Leichtes gewesen, den Nachweis zu führen, dass in all diesen Stellen von einer Abhängigkeit des Colosserbriefes keine Rede sein kann (vgl. § 24, 6)[2]). Dass der Brief in Lehr- und Ausdrucksweise im Verhältniss zu den älteren Paulinen viel Eigenthümliches hat, ist unbestreitbar; aber sobald man den Colosserbrief für echt hält, muss eine Fortbildung des Paulinismus in beiderlei Beziehung zugegeben werden, welche den Epheserbrief genau so gut erklärt, wie jenen. Auch über das beiden Gemeinsame

---

[1]) Man übersah dabei gewöhnlich, dass auch der um mehr als drei Jahre nach dem Galaterbriefe geschriebene Römerbrief die auffälligsten Parallelen mit jenem zeigt (3, 20, vgl. Gal. 2, 16; 4, 3, vgl. Gal. 3, 6; 1, 17, vgl. Gal. 3, 11; 10, 5, vgl. Gal. 3, 12; 4, 14, vgl. Gal. 3, 18; 8, 15. 17, vgl. Gal. 4, 6 f.; 8, 14. 6, 14, vgl. Gal. 5, 18). Andrerseits ist es in der That wenig wahrscheinlich, dass Einer, der im Namen des Paulus schreiben wollte und, auch wo er selbstständig schrieb, die paulinische Lehr- und Ausdrucksweise vielfach so treffend nachbilden konnte, durch die in 6, 21 f. liegende Fiction sich erst die Möglichkeit eines so engen Anschlusses an den Colosserbrief schuf, der doch für das Meiste und Wichtigste, was er zu sagen hatte, ihm nur höchst unvollkommene Anknüpfungspunkte bot zumal jener Anschluss eher Anstoss erregen als seiner Composition den Schein der Echtheit geben konnte.

[2]) Es ist aber auch ebenso leicht, mit genau denselben Gründen ihm gegenüber nachzuweisen, dass die angeblichen Indicien der Abhängigkeit auf Seiten des Epheserbriefes bei etwas unbefangenerer Exegese desselben ebenso verschwinden. Die sorgfältigste Prüfung der Parallelstellen führt immer dazu, dass der bald in einem, bald in dem anderen Briefe hervortretende Schein der Abhängigkeit eben nur ein Schein ist, den eine sorgfältigere Würdigung des Zusammenhanges und der Absicht jeder einzelnen Parallelstelle zerstreut, und dass gerade das eigenthümliche Verwandtschaftsverhältniss beider Briefe sich nur erklärt, wenn beide selbstständige, aber gleichzeitige Conceptionen desselben Verfassers sind.

hinaus hat freilich jeder von beiden Eigenartiges (vgl. bes. Holtzmann in s. Einl.), so gut wie jeder Paulusbrief; und dass der keinerlei Polemik oder Argumentation enthaltende Epheserbrief, der in der lehrhaften Hälfte ein auch formell in Dank und Bitte gefasster Erguss des Apostels über die Herrlichkeit des Erlösungswerkes, in der paränetischen eine allgemeine Erörterung der Sittenlehre ohne directe Abzweckung auf bestimmte Bedürfnisse ist, in der breiten Fülle und dem immer neu aufquellenden Fluss seiner Darstellung sich von den älteren Paulinen unterscheidet, kann um so weniger auffallen, als der Colosserbrief auch in dieser Beziehung zwischen ihm und jenen das Mittelglied bildet (Vgl. noch gegen de Wette Lünemann, de ep. quam Paulus ad Eph. ded. perh. Gott. 1842.).

5. Die Tübinger Kritik, die diesmal Schwegler in den Theolog. Jahrb. (1844) eröffnete und Plank, Köstlin ebendaselbst (1847. 1850) fortführten, war scheinbar in einer ungleich günstigeren Lage, sofern sie beide Briefe zugleich in die gnostische Zeitbewegung hineinversetzte und demnach die starke Betonung der γνῶσις und σοφία, den Gegensatz von Licht und Finsterniss, sowie die Begriffe von μυστήριον und πλήρωμα gnostisch deutete, in dem Verhältniss Christi zur Kirche eine gnostische Syzygie, in den αἰῶνες die gnostischen Aeonen fand, von denen die πολυποίκιλος σοφία sogar auf die phantastischen Wandlungen des valentinianischen Aeon hindeuten sollte. Aber auch montanistische Anklänge fand Baur, und Schwegler hat sie besonders betont, so die Hervorhebung des πνεῦμα als des montanistischen Paraklet und der Geistesgaben, die Verbindung der Propheten mit den Aposteln, das Drängen auf Heiligkeit der Kirche und die Epocheneintheilung im Leben derselben, wie die Vergleichung ihres Verhältnisses zu Christo mit dem ehelichen und Aehnliches[1]). Als die eigentliche Tendenz des Briefes erschien die Vereinigung der beiden noch getrennten Parteien der Kirche, der judenchristlichen und heidenchristlichen, zur Einheit der katholischen Kirche, welche durch eine äusserliche Synthese von Glauben und Liebe, durch Verflachung der paulinischen Rechtfertigungsthese und Concessionen an das Judenthum mit seiner Werkgerechtigkeit, durch eine äussere Vereinigung von Juden und Heiden mittelst Aufhebung des Gesetzes d. h. wesentlich der Beschneidung erstrebt wird[2]). Den Standpunkt der Tübinger Schule hat Hilgenfeld fest-

[1]) Dass hier überall die einfachsten apostolischen Vorstellungen und Gedankenreihen erst in dem ihnen an sich durchaus fremdartigen Lichte einer späteren Zeit aufgefasst werden, um dann durch einen Cirkelbeweis die Hingehörigkeit des Briefes in dieselbe darzuthun, liegt am Tage, weshalb es geschehen konnte, dass das Verhältniss Christi zur Kirche oder die Stelle 4, 7—11 von dem Einen gnostisch, von dem Anderen montanistisch gedeutet wurden.

[2]) Es ist ebenso klar, dass hier eine einseitige Auffassung des älteren Pau-

gehalten, der unseren Brief einem asiatischen Pauliner der gnostischen Zeit zuschreibt und ihn nicht lange vor 140 geschrieben sein lässt als freie Umarbeitung des Colosserbriefes (vgl. Volkmar u. Hausrath). Sehr stark betont auch Pfleiderer, dass der Epheserbrief bereits eine von dem Colosserbrief wesentlich verschiedene und der johanneischen Theologie zustrebende Entwicklungsphase des fortgeschrittenen Paulinismus darstelle, und lässt ihn von einem Judenchristen geschrieben sein, welcher gegenüber dem praktischen Libertinismus und dogmatischen Hyperpaulinismus, dessen Speculation den Boden der gesunden Sittlichkeit und des historischen Christenthums verlor und vielleicht gradezu die Lostrennung vom judenchristlichen Theil der Gemeinde anstrebte, auf die Vermittlung aller Parteigegensätze zur allgemeinen Kirche hinarbeitete. Dagegen ist Holtzmann, dem Mangold beizutreten geneigt ist, wieder an die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts zurückgegangen, so dass der Brief gänzlich der gnostischen Zeitbewegung entrückt und der autor ad Ephesios wieder zu einem unmittelbaren Apostelschüler gemacht wird. Damit ist aber jeder sichere Mafsstab aufgegeben, an welchem entschieden werden könnte, ob die Verhältnisse, welche die hier vorliegende Fortbildung des Paulinismus bewirkten, nicht schon in der paulinischen Zeit eingetreten sind und dieselbe in der Person des Paulus selbst bewirkt haben[3]).

6. Aber auch von der Annahme der Echtheit des Epheserbriefes aus ist seine geschichtliche Veranlassung noch nicht ausreichend erklärt, kaum zu erklären versucht worden. Eine Verbreitung der judenchristlichen Theosophie über den Kreis der phrygischen Gemeinden hinaus ist nicht nachweisbar, und der völlige Mangel aller Polemik dagegen und Warnung

---

linismus, wie eine Verkennung der geschichtlichen Motive, welche eine Fortbildung desselben auch nach der Seite seiner ethischen Grundideen bewirkten, zu Grunde liegt. Indem Baur geneigt war, beide Briefe demselben Verfasser zuzuschreiben, der alles Polemische und Individuelle dem Colosserbrief vorbehielt, den Inhalt desselben aber in dem grösseren Briefe weiter ausführte, während Schwegler den Epheserbrief für eine Umarbeitung des Colosserbriefes von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkt aus und unter entwickelteren kirchlichen Verhältnissen hielt, kam die Tübinger Kritik nicht einmal zu einer sicheren Lösung des Verwandtschaftsverhältnisses beider Briefe, das die ältere Kritik so vorwiegend beschäftigt hatte (vgl. gegen sie Klöpper, de orig. epp. ad Eph. et Col. Gryph. 1852).

[3]) Mangold legt das Hauptgewicht auf 3, 5 f., wo von den heiligen Aposteln und Propheten die Rede ist und den Uraposteln die volle Einsicht in die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden zugeschrieben sein soll. Ein viel bedeutungsvolleres Merkmal einer späteren Zeit wäre 4, 11, wenn hier wirklich die Gemeindeleiter zugleich als Lehrer bezeichnet sein sollten. Aber entweder sind den für die Gesammtkirche gegebenen Gabenträgern gegenüber hier die in den einzelnen Gemeinden wirkenden unter einen Artikel befasst, oder es bezeichnet das Bild der ποιμένες nicht, wie Act. 20, 28. 1. Petr. 5, 2, die Gemeindevorsteher, sondern die Gemeindeernährer in geistlichem Sinne (vgl. Joh. 10, 9 f.).

davor schliesst selbst die Voraussetzung aus, dass der Gefahr einer solchen vorgebeugt werden sollte. So liegt immer wieder, wie schon de Wette sah, der eigentliche Hauptzweck des Briefes in der Ermahnung zur kirchlichen Einheit, die den Ausgangs- und Höhepunkt des praktischen Theils bildet und die durch den lehrhaften Theil sichtlich vorbereitet wird, sofern derselbe immer wieder auf die Aufhebung des vorchristlichen Gegensatzes in der Gemeinde zurückkommt[1]). Da nun aber der Brief überall heidenchristliche Leser voraussetzt, so fehlt für jene Ermahnung, die doch nach ihrer Vorbereitung sichtlich einen Unterschied heidenchristlicher und judenchristlicher Gemeinden oder Gemeindeglieder voraussetzt, jedes geschichtliche Motiv, so lange man an der Voraussetzung festhält, dass die Christianisirung Kleinasiens lediglich auf Paulus zurückzuführen sei und darum die dortigen Gemeinden wesentlich heidenchristliche waren. Allein wie schon die Wirren in Galatien sich uns nur von der Voraussetzung aus erklärten, dass es dort von Alters her judenchristlich-urapostolische Gemeindebildungen gab (§ 18, 1), so ist auch der Epheserbrief nur verständlich, wenn man sich erinnert, dass es auch in den Gemeinden des proconsularischen Asiens, an welche derselbe gerichtet, nach 1. Petr. 1, 1 solche gegeben haben muss (§ 15, 2, vgl. noch § 35, 2). Die phrygischen Wirren hatten dem Apostel aufs Neue den Gedanken nahe gebracht, wie leicht der alte Gegensatz, den er in seinen pharisäisch-gesetzlichen Gegnern bezwungen, in neuer Form wieder auftauchen könne (§ 24, 3); und so kam es ihm darauf an, zu zeigen, wie derselbe durch die Aufnahme der Heiden in den Heilsbesitz und die Verheissungen des gesetzesfrei gewordenen Israel gelöst sei und ihrerseits durch das Abthun alles heidnischen Wesens und die Regelung des gesammten sittlichen Lebens im christlichen Geiste, die jede gesetzliche oder asketische Regelung entbehrlich macht, gelöst werden müsse. Es springt die Aehnlichkeit in die Augen, welche der Epheserbrief in dieser Beziehung mit dem Römerbrief hat. Hier wie dort wendet sich

[1]) Die älteren Isagogen, wie Michaelis, Hänlein, Schott, Neudecker reden zwar auch von ephesinischen Irrlehrern, aber 4, 14 erklärt sich ausreichend aus den Erfahrungen, die Paulus eben noch in den phrygischen Gemeinden gemacht hatte, und 5, 6 geht auf sittliche Verführung. Wenn aber die Hypothese der Unechtheit sich besonders auf die Unionstendenz des Briefes stützt, die ihn in das nachapostolische Zeitalter verweise, so übersieht sie, dass von irgend welchen Parteien, welche verschiedene Auffassungen der christlichen Wahrheit vertreten, in unserem Briefe keine Spur sich zeigt, dass die Aufhebung des Gesetzes als Heils- und Lebensordnung (2, 15) ebenso echt paulinisch, wie die durchgängige Forderung sittlicher Bewährung des Christenstandes keine Concession an jüdische Werkgerechtigkeit ist; dass aber die hier geforderte Einigkeit überhaupt nicht auf Concessionen, die ein Theil dem anderen machen soll, sondern auf die Betrachtung gegründet wird, wie die Heiden in die Heilsgemeinschaft Israels thatsächlich aufgenommen und damit jeder die Einheit der Gemeinde aus ihrer vorchristlichen Vergangenheit her bedrohende Gegensatz aufgehoben sei.

Paulus als Heidenapostel an heidenchristliche Gemeinden, die er selbst direct nicht gegründet hat; hier wie dort ist seine Ausführung nicht durch vorhandene Irrungen in den Gemeinden hervorgerufen, aber durch die Erfahrungen, welche er im Kampfe mit einem judenchristlichen Gegensatze gemacht hatte (wie einst mit dem pharisäisch-gesetzlichen, so jetzt mit dem theosophisch-asketischen); hier wie dort wird das Christenthum als die Weltreligion dargestellt, die den vorchristlichen Gegensatz aufhebe unter voller Anerkennung der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels und der bleibenden typischen Bedeutung des Gesetzes, die erst in dieser Zeit von ihm stärker betont wird. Nur glaubt Paulus hier, wo das Judenchristenthum, das er in Phrygien zu bekämpfen gehabt hatte, nicht mehr auf die Schrift zurückging, auch seinerseits keines Schriftbeweises mehr zu bedürfen. Wenn aber dort das letzte Motiv des Briefes in der Bedeutung lag, die Paulus der Römergemeinde als der Metropole des Heidenchristenthums zuschrieb, so hier in dem in Kleinasien noch vorhandenen Unterschiede paulinisch-heidenchristlicher und urapostolisch-judenchristlicher Gemeindebildungen. Unter diesen Umständen wird es nicht auffallen, dass dem Apostel bei der Abfassung dieses Briefes vielfach der in den judenchristlichen Gemeinden Kleinasiens verbreitete und hochgeehrte Petrusbrief, den er nach § 23, 6 kannte, vorschwebte, ja dass er sich mehrfach vielleicht absichtlich an denselben anschloss, wodurch sich auch der Blick auf die anderen Apostel (3, 5 und dazu Nr. 5. not. 3) erklären würde.

Das Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem ersten Petrusbrief und dem Epheserbrief ist schon früh bemerkt worden, und kann dadurch nicht abgeschwächt werden, wenn sich in dem gleichzeitig geschriebenen Colosserbrief, bei dessen Abfassung Paulus jenen natürlich ebenso gut kannte, auch hie oder da ein Anklang daran finden sollte. Allerdings hat Holtzmann versucht, die früher überall als selbstverständlich angenommene Priorität des Epheserbriefes durch eine Detailvergleichung der Parallelen zu begründen, doch haben Ewald, Schwegler, Hilgenfeld (vgl. Zeitschr. f. w. Theol. 1873, 4), Pfleiderer, Hönig die Priorität des Petrusbriefes anerkannt, freilich indem sie den Epheserbrief für unecht halten. Thatsache aber ist, dass der Epheserbrief der einzige unter den Paulinen ist, welcher, wie jener, den Character eines Circularschreibens hat, wie er der einzige ist, welcher mit einer (dazu formell ganz gleichlautenden) Lobpreisung Gottes für die in Christo geschenkten Heilsgüter beginnt, wie jener, obwohl der Epheserbrief nachher (1, 15 ff.) in die Weise der paulinischen Danksagung einlenkt; dass in ihm die Ermahnung auf die specielle Regelung des häuslichen Lebens mit seinen Pflichtverhältnissen eingeht, wie im Petrusbrief, und, wie dort, mit einer Mahnung zum Kampf wider den διάβολος (wie der Teufel sonst nicht bei Paulus heisst) schliesst (1. Petr. 5, 8 f., vgl. Eph. 6, 11—18); und dass selbst das einzigartige εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς im Schlusssegen (6, 23) an 1. Petr. 5, 14 erinnert. Dazu kommen eine Reihe auffälliger An-

klänge im Einzelnen, die durch den ganzen Brief hindurchgehen[2]). Dass eine solche absichtliche Anlehnung an ein älteres Apostelschreiben, die wohl geeignet war, auch den Judenchristen Kleinasiens zu zeigen, dass die Heidenchristen in derselben Wahrheit erzogen wurden wie sie, der Originalität und dem Reichthum paulinischen Geistes nicht präjudicirt, ist klar genug, wenn auch die hergebrachte Anschauung sich daran nicht gewöhnen kann und Kritiker wie Holtzmann es als „baaren Nonsens" zurückweisen. Vgl. Weiss, petr. Lehrbegr. Berlin 1855. V, 5.

7. In welcher Zeit der Gefangenschaft zu Cäsarea die drei Briefe nach Kleinasien geschrieben sind, lässt sich nicht bestimmen; doch führen die guten Hoffnungen, die der Apostel ausspricht (Philem. v. 22), immerhin noch auf eine relativ frühere Zeit, wo sich noch nicht herausgestellt hatte, dass der Procurator seine Sache absichtlich hinhielt auf Grund von Hoffnungen, die Paulus nicht erfüllen konnte. Endlich schien die Entscheidung seiner Sache sich zu nahen, als Felix abberufen wurde und Porcius Festus an seine Stelle trat (Act. 24, 27)[1]). Als sich Festus sofort

---

[2]) Merkwürdig ist, dass schon der Lobpreis des Eingangs anhebt mit der in Christo begründeten vorweltlichen Erwählung zur Heiligkeit (1, 4), während sich der Petrusbrief 1, 2 an die ἐκλεκτοὶ ἐν ἁγιασμῷ wendet und Christum 1, 20 mit demselben sonst bei Paulus nicht vorkommenden Ausdruck als den πρὸ καταβολῆς κόσμου Vorhererkannten bezeichnet. Die Hoffnung auf die κληρονομία, für deren Erlangung die Leser an die Macht Gottes verwiesen werden (1, 19 f.), erinnert an 1. Petr. 1, 3—5; die Verbindung der Auferweckung und Himmelfahrt mit der Unterwerfung aller Himmelsmächte (1, 20 ff.) an 1. Petr. 3, 22; die Characteristik des vorchristlichen Wandels der Juden (2, 3) an 1. Petr. 1, 14 f., zumal die hier gemeinten Begierden 2, 11 σαρκικαί genannt werden. Nur in unserem Briefe ist von der προσαγωγή zu Gott die Rede (2, 18, vgl. 1. Petr. 3, 18), nur hier heisst Christus der Eckstein (2, 20) nach einem von Petrus (2, 6 f.) aus dem A. T. entlehnten Bilde. Die Betrachtung der Weissagung aus dem Standpunkt der Erfüllung (3, 5) geht ganz von der 1. Petr. 1, 10—12 entwickelten Anschauung aus, wo auch, wie 3, 10, die contemplative Theilnahme der Engel am Erlösungswerk erwähnt wird; selbst die Bestimmung aller Gaben εἰς ἔργον διακονίας (4, 12) erinnert mehr an 1. Petr. 4, 10, als an ähnliche paulinische Ausführungen. Merkwürdig genug ist, dass nur hier unter den Gabenträgern ποιμένες aufgeführt werden (4, 11, vgl. 1. Petr. 5, 2). Zu dem nur hier vorkommenden εὔσπλαγχνος 4, 38 vgl. 1. Petr. 3, 8, zu der weiteren Fassung der εἰδωλολατρεία 5, 5 vgl. 1. Petr. 4, 3. Die häuslichen Pflichten sind ganz wie bei Petrus unter den Gesichtspunkt des ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις gestellt (5, 21, vgl. 1. Petr. 2, 18. 3, 1. 5, 5), und das ἐν φόβῳ Χριστοῦ (vgl. auch 6, 5) erinnert an 1. Petr. 2, 18. 3, 2 (vgl. das ἰδίοις ἀνδράσιν 5, 22 mit 1. Petr. 3, 1. 5).

[1]) Um diesen Amtsantritt des Festus als chronologisches Datum für das Leben des Paulus zu verwerthen, können wir ihn selbst nicht sicher genug bestimmen. Gewiss ist, dass Felix bei seiner Ankunft in Rom sich vor der Anklage der Juden nur durch die Fürsprache seines Bruder Pallas rettete, der 62 von Nero vergiftet wurde. Festus kann also nicht später als im Jahre 61 sein Amt angetreten haben und zwar im Sommer desselben, da Paulus noch in demselben Herbste die Seereise antrat, so dass nach der gewöhnlichen Berechnung, welche ihn um oder nach Pfingsten des Jahres 59 verhaftet werden lässt, grade zwei Jahre für die Gefangenschaft unter Felix übrig bleiben. Allein Winer, Anger, Wieseler, Schürer entscheiden sich für das Jahr 60, wodurch nur aufs Neue die Unsicherheit der ganzen bisherigen Chronologie dargethan wird. Alle

nach seinem Amtsantritt in Jerusalem vorstellte, bestürmten ihn die Hierarchen mit der Bitte, den Paulus ihnen als seinen rechtmässigen Richtern zurückzugeben, und er beschied sie nach Cäsarea. Als aber nach einer erfolglosen Verhandlung daselbst der Statthalter den Apostel überreden wollte, sich in Jerusalem seinen Richtern zu stellen, sah sich dieser genöthigt, an den Kaiser zu appelliren und Festus nahm nach einer Berathung mit seinen Rechtsgelehrten die Appellation an (25, 1—12). Da er aber dem Kaiser einen Bericht über den an sein Gericht übergebenen Gefangenen abzustatten hatte, so wandte er sich an den König Agrippa, der gerade damals mit seiner Schwester Berenice dem neuen Prokurator in Cäsarea seine Aufwartung machte, um seinen Rath in dieser ihm fremden Sache einzuholen. Auf Agrippa's Verlangen verantwortete sich der Apostel noch einmal vor ihm, und jener erklärte in Folge dessen, dass, wenn Paulus nicht appellirt hätte, seiner Freilassung nichts im Wege stehe (25, 13 bis 26, 32). So wurde denn der Apostel mit der nächsten Schiffsgelegenheit einem Transport Gefangener zugesellt, der unter dem Befehl eines Centurio Julius stand. Aristarch und Lucas durften ihn begleiten. Das adramyttenische Schiff, auf dem man sich eingeschifft, ging aber nur bis Myra in Lycien, wo man ein alexandrinisches Schiff bestieg, das Weizen nach Italien bringen sollte. Bei widrigem Winde verlor man viel Zeit und musste sich entschliessen, in Creta zu überwintern. Als aber die Schiffsleute, um einen besseren Hafen als den, welchen man zuerst angelaufen hatte, aufzusuchen, sich noch einmal herauswagten, überfiel sie ein Sturm und warf sie in die offene See hinaus. Vierzehn Tage trieb man in höchster Gefahr auf dem adriatischen Meere umher, bis das Schiff bei Malta strandete. Die ganze Schiffsmannschaft wurde gerettet (Act. 27, vgl. James Smith, the voyage and shipwreck of St. Paul. 2 ed. London 1856). Dort blieb man die drei Wintermonate, bis ein alexandrinisches Schiff sie über Syracus nach Puteoli brachte, wo man sieben Tage verweilte und bei christlichen Brüdern Aufnahme fand (28, 1—14). Es zeugt nur davon, wie der Römerbrief seinen Zweck erreicht hatte, dass von Rom, wohin wahrscheinlich einer der beiden Begleiter vorausgegangen war, die Ankunft des Apostels zu melden, Deputationen der Gemeinde dem die Via Appia heraufziehenden Transport entgegengingen und den Paulus schon bei Forum Appii, dann, wohl in grösserer Zahl, bei Tres tabernae begrüssten (28, 15). In Rom wurde dem Gefangenen gestattet, eine Privatwohnung zu beziehen,

---

Momente, aus denen man zwischen diesen beiden Jahren hat entscheiden wollen, sind von keiner durchschlagenden Bedeutung, und es hat selbst nicht an solchen gefehlt, die noch über das Jahr 60 hinaufgehen wollten (vgl. Lehmann u. Laurent in den Stud. u. Krit. 1858, 2. 1864, 3).

in der er zwar an den ihn bewachenden Soldaten gefesselt blieb, aber die zwei Jahre seiner Gefangenschaft über ungehindert den ihn Besuchenden das Evangelium verkündigen konnte (28, 16. 30 f.)[2]).

§ 26. Der Philipperbrief.

1. Aus der römischen Gefangenschaft rührt der Brief des Apostels an die Philipper her, und zwar aus der relativ späteren Zeit derselben, wie die mannigfachen Erfahrungen zeigen, die er bereits dort gemacht hatte. Er war immer noch in Fesseln (Phil. 1, 7. 13 f. 17), hoffte aber mit grosser Sicherheit auf eine baldige ihm günstige Entscheidung (1, 25. 2, 23 f.), wenn er sich auch auf den Märtyrertod gefasst macht (2, 17 f.)[1]). Er für seine Person wusste kaum, was er vorziehen sollte, da der Sehnsucht nach der himmlischen Heimath nur noch die Sorge um seine Gemeinden die Wage hielt (1, 20—24). Für alle Fälle sah er der Zukunft mit frohem Muthe entgegen; aber das schliesst nicht aus, dass ihn die lange Kerkerhaft müde gemacht hatte. Von einem Verlangen nach neuer reicherer Wirksamkeit, als die Gefangenschaft sie ihm bot, wie sie sich noch in Cäsarea so stark ausspricht (Col. 4, 3. Eph. 6, 19), ist keine Rede

---

[2]) In den Worten *ὁ ἑκατοντάρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῳ* (28, 16) haben die, welche den Festus schon im Jahre 60 sein Amt antreten lassen (not. 1), vielfach den Beweis gefunden, dass damals Burrus allein praefectus praetorio war, während es vor und nach ihm zwei Präfecten gab, und dass also Paulus, da dieser im Frühjahr 62 starb, schon im Frühjahr 61 nach Rom gekommen sei. Aber jene Worte sind wahrscheinlich unecht, sie könnten auch, wenn echt, nur den betreffenden Präfecten bezeichnen, der gerade Dienst hatte, und jedenfalls ist nicht ausgeschlossen, dass Paulus noch eben vor dem Tode des Burrus in Rom anlangte. Später aber als im Frühjahr 62 kann nach not. 1 Paulus nicht nach Rom gekommen sein. Was dort seinen Prozess so verzögerte, obwohl doch der Bericht des Festus, nach der Art seiner Behandlung zu urtheilen, sichtlich einen guten Eindruck gemacht haben muss, wissen wir schlechterdings nicht.

[1]) Nachdem Oeder in einem Progr. (Ansbach 1731) den Brief nach Corinth versetzt hatte, suchte Böttger in s. Beiträgen (1837) nach dem Vorgange von Paulus (de tempore ad Phil. ep. 1799) nachzuweisen, dass der Apostel nach römischem Rechtsgebrauch nur 3—5 Tage in Rom gefangen gewesen sein könne und also auch dieser Brief in Cäsarea geschrieben sein müsse. Doch ist ihm wohl nur Thiersch beigetreten. Die Erwähnung des Prätoriums d. h. der Prätorianerkaserne, wie der *οἰκία τοῦ Καίσαρος* (1, 13. 4, 12) weisen deutlich nach Rom; und dort allein durfte Paulus eine Entscheidung über Leben und Tod erwarten, die er ja überall sonst durch eine Apellation nach Rom hinausschieben konnte. Auch die, welche irrthümlich die Briefe an die Colosser und Epheser nach Rom versetzen, sehen meist unseren Brief als den später geschriebenen an, wenn auch Bleek das für zweifelhaft hält. Wenn aber Hofmann annimmt, seine Lage habe insofern eine entscheidende Wendung bekommen, als er aus der Miethswohnung bereits in das Prätorium übergeführt und darum seine Sache zur richterlichen Entscheidung gediehen war, so ist das eine durch 1, 13 nicht zu begründende Annahme.

mehr; es zieht ihn nur noch zurück zu seinen Gemeinden, deren Förderung doch stets so nothwendig war (Phil. 1, 24 ff. 2, 24), und so manche, die er einst noch zu gewinnen gehofft, muss er jetzt mit Thränen ihrem Schicksal überlassen (3, 18 f.). Es kam dazu, dass Paulus seinen alten Herzenswunsch, in der Welthauptstadt Frucht schaffen zu können (Röm. 1, 13), in einem Mafse erfüllt sah, wie die dunkle Fügung, durch die er nicht als der sieghafte Welteroberer im Dienst des Evangeliums, sondern in Ketten und Banden nach Rom kam, ihn es nie hatte hoffen lassen. Durch die Soldaten aus der Prätorianergarde, die abwechselnd zu seiner Bewachung commandirt wurden, war die Kunde von dem seltsamen Gefangenen, der um einer neuen religiösen Heilsbotschaft willen Jahr aus Jahr ein Fesseln trug, in der ganzen Kaserne, von dort aus in Kreisen der Weltstadt, die nie etwas vom Christenthum gehört hatten, ruchbar geworden; selbst im Kaiserpalast hatte dasselbe Anhänger (Phil. 1, 12 f. 4, 22). Auch trug seine Gefangenschaft in Rom nicht wenig dazu bei, die dortigen Brüder zur Verkündigung des Evangeliums zu ermuntern; denn abgesehen von dem ermuthigenden Beispiel, das seine eigene unbeugsame Freudigkeit im Bekenntniss gab, wurde es ja offenbar je länger desto mehr klar, wie gegen die evangelische Verkündigung, die ihn in Fesseln gebracht, irgend eine haltbare Anklage nicht aufzubringen sei. Freilich verbarg der Apostel sich nicht, dass der Eifer zur Evangelisationsarbeit, den er erweckte, nicht überall aus lauteren Motiven hervorging. Offenbar waren es die, welche bisher in der Gemeinde die hervorragendste Rolle gespielt hatten, die, so freudig sie den Apostel einst begrüsst hatten, als er zu voraussichtlich kurzem Aufenthalt kam, sich nun dadurch gedrückt fühlten, dass er trotz seiner Gefangenschaft der eigentliche Mittelpunkt der Gemeinde wurde. Ihnen lag es mehr daran, durch verdoppelte Thätigkeit ihn in dem Einfluss, den sie ihm beneideten, zu überflügeln, und durch eine gehässige Kritik seiner Person wie seines Wirkens sein Ansehen zu ihren Gunsten herabzudrücken. Allein, wenn sie meinten, dem Gebundenen so ihre Ueberlegenheit schmerzlich fühlbar zu machen, so kannten sie das selbstlose Interesse des Apostels für die Sache Christi wenig (1, 14—17)[2]). Ohnehin

[2]) Gewöhnlich denkt man hier an judaistische Lehrer in Rom, und sucht das Auftreten derselben als Beweis für den noch stark judenchristlichen Character der Römergemeinde (§ 22, 3) zu verwerthen. Aber die Art, wie Paulus über diese verstärkte Verkündigung in Rom vorbehaltlos seine Freude ausspricht (1, 18), macht es ganz undenkbar, dass diese seine persönlichen Gegner irgendwie ein anderes Evangelium als er verkündigt haben sollen, was der neueste Bestreiter des Briefes (Holsten) mit vollem Recht allen versuchten Verdunklungen dieser Thatsache gegenüber anerkannt hat und der neueste Vertheidiger des Briefes (P. Schmidt) zugiebt. Steht aber demnach fest, dass sie das paulinische Evangelium predigten, dann fällt jeder Grund fort, sie für Judenchristen zu halten.

fehlte es ihm an Brüdern nicht, die treu zu ihm hielten (4, 21)[3]). An irdischen Gütern litt er oft Mangel; allein er war es gewohnt und fühlte es nicht (4, 11 ff.). Nichts konnte die Freude, die ihn über das sichtbare Gedeihen des Werkes Gottes um ihn her erfüllte und den hohen Seelenfrieden, mit dem er der Entscheidung seines Geschickes entgegensah, trüben.

2. Eine freudige Ueberraschung war es für den Apostel, als unerwartet eine Sendung seiner lieben Philipper eintraf, die es sich schon wieder einmal nicht hatten nehmen lassen, für das leibliche Bedürfniss ihres Apostels zu sorgen (4, 10). Aber nicht um eine blosse Geldsendung handelte es sich; die Gemeinde hatte einen ihrer besten Männer, den Epaphrodit, beauftragt, die Spende persönlich zu überbringen und durch seine Gegenwart bei dem Apostel sie alle zu vertreten (2, 25—30). Was ihm der Abgesandte von der Gemeinde erzählte, konnte seine zärtliche Liebe zu ihnen, die er seine Freude und seine Krone nennt (4, 1), nur steigern. Ausdrücklich hebt er hervor, wie es nur Freude und Dank gegen Gott ist, was ihn bei der Erinnerung an sie Alle erfüllt, nur die zärtlichste Liebe und herzliches Liebesverlangen nach jedem Einzelnen (1, 3 f. 7 f.); wie sie in ihrer Theilnahme für die evangelische Verkündigung sich gleichgeblieben sind vom ersten Tage an bis jetzt, wo sie dieselbe aufs Neue durch ihre Sendung bewiesen haben (1, 5—7); wie sie allezeit gehorsam gewesen sind (2, 12), so dass er auch für die Zukunft nur Gutes von ihnen erwarten kann (1, 6. 2, 19. 3, 15).

Trotzdem hat die ältere Kritik, durch eine schon aus der patristischen Zeit herstammende Missdeutung des 3. Kapitels verleitet, auch diese Gemeinde durch judaistische Irrlehrer in Verwirrung gesetzt gedacht. Besonders seit Storr und Eichhorn nahm man eine judenchristliche Parteiung in der Gemeinde an, deren Bild immer greller ausgemalt wurde, bis Rheinwald in seinem Kommentar (1827) dasselbe so weit steigerte, dass die Gemeinde durch die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen zuletzt mit völliger Auflösung bedroht schien. Wohl wurde diese Vorstellung von Schott, Neander, Guericke etwas gemildert; aber erst Schinz (die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich 1833) wies die völlige Unvereinbarkeit derselben mit dem heidenchristlichen Character der Gemeinde und allen Aeusserungen des Apostels über sie nach[1]).

---

[3]) Irriger Weise fasst man oft 2, 20 so auf, als ob Paulus über Vereinsamung klage. Es waren nur nicht alle so selbstlos, wie sein Timotheus, der ihm mit kindlicher Liebe diente und zu jedem Auftrage aufopfernd bereit war (2, 21 f.). Freilich Aristarch und Lucas werden damals kaum mehr bei ihm gewesen sein, da er von ihnen nicht grüsst und sie schwerlich unter das Urtheil 2, 20 f. gefallen wären.

[1]) Trotzdem ist dieselbe in neuerer Zeit wieder aufgetaucht und von dem Bestreiter (Holsten) wie dem Vertheidiger des Briefes (P. Schmidt) wieder der gemischte Character der Gemeinde geltend gemacht, deren getheiltes Glaubensbe-

Die meisten neueren Isagogen und Kommentatoren haben dagegen nach seinem Vorgange an die Stelle des dogmatischen Gegensatzes eine Gefährdung der Gemeinde durch persönliche Zwistigkeiten gesetzt, welche durch das hochmüthige Rühmen der eigenen Vorzüge und durch eifersüchtiges Schmälern fremder Verdienste hervorgerufen wurden. Allein es ist durchaus unberechtigt, aus der tief psychologischen Begründung der Ermahnung zur christlichen Grundtugend sofort auf das Vorhandensein der entgegengesetzten Fehler zu schliessen; das so entstehende Bild der Gemeinde widerspricht nicht weniger dem der ganzen Gemeinde gespendeten Lobe, wie das von Schinz bekämpfte, und die Erwähnung eines einzelnen Streites zweier Frauen (4, 2 f.) spricht offenbar nicht dafür, sondern dagegen, dass die ganze Gemeinde an den gleichen Fehlern litt. Ganz undenkbar aber ist nach dem der Gemeinde gespendeten Lobe, dass 4, 18 f. auf sittenlos lebende Namenchristen gehen sollte, die doch nach dem Zusammenhange nur in Philippi gesucht werden könnten.

Gewiss freilich war es nicht nur das Bedürfniss, für die ihm gewordene Gabe zu danken, was den Apostel zu einem Briefe an die Gemeinde bewog. Um durch gute Nachrichten über sie erquickt zu werden, will er den Timotheus zu ihr senden (2, 19). Er muss also trotz allem zu ihrem Lobe Gesagten nicht ohne Sorge um sie gewesen sein. Was aber diese Sorge veranlasste, war ohne Zweifel zunächst, wie in Thessalonich (vgl. 2. Thess. 1, 4 f. mit Phil. 1, 28 f.), die äussere Bedrängniss der Gemeinde durch die ungläubig gebliebenen Volksgenossen. Grade die blühenden macedonischen Gemeinden scheinen in ganz besonderem Maſse die Feindschaft derselben auf sich gezogen zu haben (Vgl. auch 2, 15 f.). Nicht dass Paulus fürchtete, die Gemeinde werde dadurch zum Abfall sich verleiten lassen; aber es lag wie ein schwerer Druck auf ihr, und die Thatsache, dass ihr Apostel seit Jahren, wie von Gott verlassen, in Ketten und Banden lag, trug nicht wenig dazu bei, denselben immer fühlbarer zu machen. Die rechte Glaubensfreudigkeit ist das Ziel, wohin der für sie erstrebte Fortschritt führen soll (1, 25), immer wieder mahnt Paulus zu der Christenfreude, die alles Murren und alle zweifelnden Gedanken überwindet (2, 14—18), die in Christo als dem einigen Grunde ruht (3, 1) und alle Sorge auf Gott wirft (4, 4 ff.). Aber weil er weiss, dass Eintracht stark macht (1, 27), ermahnt er so nachdrücklich zu der Einmüthigkeit, welche nur durch selbstlose Demuth erhalten wird (2, 2 ff.). Es ist

---

wusstsein noch eine starke Spannung zwischen beiden Parteien erzeugt habe, als deren symbolische Bezeichnung dann selbst noch ein so besonnener Kritiker wie Holsten die beiden Frauennamen 4, 2 fasste. Nur sucht man diesen Gegensatz jetzt nicht mehr an die angeblichen judaistischen Irrlehrer des 3. Kapitels anzuknüpfen, sondern aus der Betonung der *πάντες* und der völlig missdeuteten *κοινωνία* 1, 5, sowie aus 1, 27. 2, 2 ff. herauszuexegesiren, während Mangold sogar ganz zu der älteren Auffassung zurückkehrt, die aber das *πάντες* 1, 3. 7 zur offenbarsten Unwahrheit macht.

nicht die Liebe, an der es der Gemeinde fehlt und die er für sie erbittet, sondern das rechte Verständniss für die Art, wie die Liebe fruchtbar wird in ihrer Bethätigung (1, 9 ff.). Es ist nicht irgend ein besonderer Fehler, den er an ihr zu rügen hat; aber in dem Ernste des christlichen Ringens nach dem Heil (2, 12 f.), im steten Vorwärtsstreben nach dem Ziel (3, 15 f.), in der Freude an den schönen Aufgaben, die ihnen die evangelische Verkündigung stellt (4, 8 f.), sollen sie den Geist der Muthlosigkeit, die sie niederdrückt, und die Sorge um die Zukunft unter allen Bedrohungen der Gegenwart überwinden. Das ist der Zweck dieser epistola de gaudio, wie man sie seit Bengel so oft mit Recht genannt hat.

3. Aus der Zuschrift des Briefes sehen wir, dass die Gemeinde in Philippi bereits Bischöfe und Diaconen hatte; ob von Anfang an, wissen wir nicht. Dass der Apostel den Eingangsgruss ausdrücklich mit an sie richtet (1, 1 f.), hat seinen Grund wohl darin, dass dieselben die Sammlung der Liebesgabe für Paulus angeregt und durchgeführt hatten. In keinem seiner Briefe spricht Paulus so nachdrücklich seinen Dank gegen Gott, sein Vertrauen zu ihrer weiteren Entwicklung und seine zärtliche Liebe zu den Lesern aus, um daran die übliche Fürbitte für sie zu knüpfen (1, 3—11). Sodann beruhigt er sie zunächst über die Sorge, die sie sich um ihn machten. Bisher hat seine Gefangenschaft der Sache des Evangeliums nur reiche Förderung gebracht, die ihm ein beständiger Gegenstand seiner Freude ist (1, 12—18). Der Entscheidung über sein Schicksal sieht er für jeden Fall freudig und zuversichtlich entgegen, vertraut aber fest darauf, dass dieselbe zu ihren Gunsten ausfallen werde (1, 19—26). In ihrer Hand liege es, durch Feststehen im Glaubenskampf nach aussen (1, 27—30) und durch die Eintracht, welche in der selbstverleugnenden Demuth wurzelt, in der ihnen Christus ein Vorbild gegeben hat (2, 1—11), nicht nur ihr eigenes Seelenheil zu fördern, sondern auch seine Freude zu erhöhen und zu theilen (2, 12—18). Auch aus dieser Art, wie er seine Ermahnung einkleidet, erhellt, wie wenig es sich um die Abstellung schwerer Gebrechen der Gemeinde handelt. Um ihnen und sich selbst durch neue Kunde von ihnen eine Erquickung zu bereiten, will er ihnen den Timotheus senden, sobald er den Ausgang seiner Sache absehen kann. Er motivirt, weshalb er gerade ihn für diese Sendung ausgewählt, und verspricht ihm so schnell als möglich in Person zu folgen (2, 19—24). Die Gemeinde war aber auch in grosser Besorgniss wegen ihres Epaphroditus, der, unterwegs erkrankt, sich doch keine Ruhe gegönnt hatte, um den ihm befohlenen Auftrag beim Apostel auszurichten und dadurch in die äusserste Todesgefahr gerathen war. Nach seiner Genesung scheint ihn solches Heimweh ergriffen zu haben, dass der Apostel lieber den treuen

Vertreter seiner Lieblingsgemeinde entbehren, als die Philipper länger in Besorgniss um ihn lassen und seine Sehnsucht nach Hause mit ansehen wollte. Daher schickte er ihn mit dem Briefe zurück, und, indem er es mit der liebenswürdigsten Zartheit so darstellt, als wolle er hauptsächlich damit sich selbst aller Sorge entledigen, bereitet er dem Abgesandten, der doch thatsächlich seine Mission nur halb erfüllt hatte, einen guten Empfang (2, 25—30). Nun erst kommt der Apostel zu der Hauptermahnung zur rechten Christenfreude, die doch im Grunde nur die Wiederholung dessen ist, was schon durch alles Bisherige als Grundton hindurchklang (3, 1). Den rechten einigen Grund dieser Freude entwickelt er zunächst im Gegensatz gegen das ungläubige Judenthum, indem er aus seiner eigenen Lebenserfahrung zeigt, wie er die fleischlichen Güter und Vorzüge desselben alle für Schaden geachtet habe um Christi willen und des in ihm gegebenen Heils (3, 2—11). Damit soll nicht gesagt sein, dass er das Ziel der vollen Aneignung Christi als dieses höchsten Gutes schon erreicht habe, da die christliche Vollkommenheit überhaupt nur in dem steten Streben danach und in der treuen Verwerthung des bereits Erreichten bestehen kann (3, 12—16). Endlich zeigt er an dem Gegenbilde der Feinde des Kreuzes Christi, die in den schandbaren Lüsten der Erde ihre Freude und ihre Ehre suchen, wie wir in Christo auch die Bürgschaft für ein herrliches Hoffnungsziel haben, das selbst unserer Leiblichkeit die höchste Verklärung verheisst (3, 17—4, 1)[1]). Zum Schlusse ermahnt er zwei Frauen, die mit Clemens und seinen übrigen Mitarbeitern sich einst grosse Verdienste um die Mission erworben hatten, zur Eintracht und bittet ihren echten Genossen, ihnen darin beizustehen (4, 2 f.). Alle aber er-

---

[1]) Den Uebergang in 3, 1 haben die Ausleger so wenig verstanden, dass man darin eine Anspielung auf früher geschriebene Briefe fand (vgl. noch Bleek, Holsten u. P. Schmidt) oder gar, wie Paulus in den Heidelberger Jahrb. 1872, 7, hier den Beginn eines neuen Briefes sah, etwa an die näheren Freunde des Apostels oder an die Gemeindebeamten (vgl. Krause, an ep. ad Phil. in duas ep. discerp. sit. Regiom. 1811). Ewald hielt 3, 1—4, 1 und 4, 2 ff. für zwei verschiedene Nachträge, und Hausrath liess unseren Brief gar aus zwei verschiedenen Briefen zusammengenietet sein. Dass die erste Hälfte von Cap. 3 nicht judenchristliche Gegner, sondern das Judenthum im Auge hat, wird heute immer allseitiger anerkannt, obgleich es Mangold wieder bestreitet; in der zweiten Hälfte dagegen findet man immer noch bald Judenchristen, bald sittenlos lebende Namenchristen. Aber die Feinde des Kreuzes Christi, die mit schandbarem Sinnengenuss Abgötterei treiben, können nur Heiden sein (vgl. die *ἀντικείμενοι* 1, 28 und die Bezeichnung als unreine *κύνες* v. 2), von denen einst Paulus immer noch gehofft hatte, dass sie für das Christenthum gewonnen werden könnten, die er aber jetzt mit tiefem Schmerz nur noch als bereits dem Verderben verfallen bezeichnen kann. Ein Grundfehler der Exegese liegt eben darin, dass man v. 2 als Warnung fasst und auf dieselben Leute bezieht, während der Wortlaut zwingt, an verschiedene zu denken, an denen Paulus den Gegensatz des *χαίρειν ἐν κυρίῳ* exemplificiren will.

mahnt er nochmals zur rechten Christenfreude und zu christlichem Tugendstreben (4, 4—9). Dann erst folgt der Dank für die ihm gesandte Gabe, die er zwar nicht bedurfte, derer er sich aber um ihretwillen freut, weil sie sich darin selbst treu geblieben sind und den Lohn dafür empfangen werden, den er ihnen von Gott her verheisst (4, 10—20). Er entbietet dann durch die Gemeindevorsteher, denen der Brief eingehändigt wurde, wie 1. Thess. 5, 26, jedem Einzelnen seinen Gruss, grüsst von seiner näheren Umgebung, wie von der ganzen Römergemeinde, besonders den Angehörigen des kaiserlichen Hauses, und schliesst mit dem Segenswunsch (4, 21—23).

4. Nachdem Schrader mit der Anzweiflung des Abschnittes 3, 1—4, 9 vorangegangen, hat die Tübinger Schule den Philipperbrief mit den anderen Gefangenschaftsbriefen für unecht erklärt. Nach Baur sollte auch er sich im Kreise gnostischer Ideen und Ausdrücke bewegen und insbesondere 2, 6 nur in einer Beziehung auf die Geschichte der valentinianischen Sophia seine Erklärung finden[1]). Plank und Köstlin (Theolog. Jahrb. 1847. 50) suchten nachzuweisen, dass die Rechtfertigungslehre des Briefes und seine Stellung zur Gesetzesöconomie nicht mehr die genuin paulinische sei, und die Andeutungen Baur's über diesen Punkt weiterzuführen. Als den eigentlichen Zweck der Composition hatte aber bereits Baur einen conciliatorischen bezeichnet. Den 4, 3 erwähnten Philipper Clemens machte er ohne weiteres durch Combination mit 4, 22 zu dem unter Domitian hingerichteten Flavius Clemens und fand dadurch, dass dieser echte Petrusschüler der Clemenssage zum Mitarbeiter des Paulus erhoben werde, die conciliatorische Tendenz constatirt. Dieser Tendenz sollte nach Schwegler auch der Hinweis darauf dienen, wie die römischen Judaisten dem Apostel feindlich gegenüber gestanden hätten (1, 15 ff. 3, 2 ff.), so wenig man begreift, wie der Pseudonymus seinen Paulus dieselben einmal so mild und einmal so schroff, wie niemals sonst (1, 18. 3, 2), beurtheilen lassen konnte. Nach einer hingeworfenen Andeutung Baur's aber verwandelte er zuerst die beiden Frauen 4, 2 f. in die beiden getrennten christlichen Parteien, die Paulus unter Anrufung seines *σύζυγος*, d. h. des Petrus, zur Eintracht ermahnt, welchen Gedanken dann Volkmar (Theol. Jahrb. 1856. 57) noch phantastischer ausspann. Dieser Kritik traten sofort ausser Ernesti Lüne-

[1]) Vgl. darüber seinen Streit mit Ernesti (Stud. u. Krit. 1848, 4. 1851, 3) in den Theol. Jahrb. 1849, 4. 1852, 2. Baur vermochte den Brief, der allerdings den Character der grossen Lehr- und Streitbriefe durchaus nicht trägt, schlechterdings nicht zu würdigen; er fand überall monotone Wiederholungen, Mangel an Zusammenhang, Gedankenarmuth, matte Nachbildungen der älteren Briefe, tendenziöse Hervorhebung der Person des Apostels, und vor Allem keine recht motivirte Veranlassung.

mann (Pli ad Philipp. ep. Gott. 1847), Brückner (ep. ad Phil. Lips. 1848), Grimm (im Theol. Literaturbl. 1850. 51) und besonders Weiss in s. Kommentar 1859 entgegen; aber nachdem die Echtheit des Briefes selbst von Hilgenfeld nachdrücklich vertheidigt war, bekannte sich die neuere kritische Schule (Hausrath, Holtzmann, Schenkel, Pfleiderer, vgl. noch Weiffenbach, zur Ausleg. v. Phil. 2, 5—11. Leipz. 1884 u. A.) zu derselben, und der Philipperbrief konnte längere Zeit als eine von der Kritik aufgegebene Position gelten.

In der That begreift man schwer, wie ein Brief, der so wenig eigentlich Lehrhaftes enthält und für dessen Unterschiebung sich so gar kein Zweck absehen lässt, unecht sein sollte. Die rein persönlichen Herzensergiessungen des Apostels über seine Gefühle gegen die Philipper, über seine Stimmungen und Aussichten in der Gefangenschaft schienen doch einer solchen Annahme aufs Aeusserste zu widerstreben; insbesondere schien es undenkbar, dass ein Pseudonymus dem Apostel die Erwartung seiner Befreiung in den Mund gelegt haben sollte, die doch nach der Annahme der Kritik thatsächlich nicht erfüllt war. Was sollten die Erörterungen über die Sendung des Timotheus, die dazu alle anderen Mitarbeiter des Apostels in unerhörter Weise zu verurtheilen schienen, sowie die über die Rücksendung des Epaphrodit, zumal dieselben so ganz concrete Details voraussetzen, zu deren Erdichtung unmöglich ein Motiv vorhanden sein konnte? Unbegreiflich blieb die leidenschaftliche, alles Mafs und alle Billigkeit überschreitende Polemik gegen die angeblichen Judenchristen des Kap. 3, die dann jedenfalls die eigentliche Pointe der Composition sein musste und die doch mit dem irenischen Zweck der ganzen Composition im grellsten Widerspruch stand. Die Personalien des Schlusses aber (4, 2 f. 22) konnten für ein pseudonymes Produkt nur durch eine Exegese verwerthet werden, die man kaum ernstlich nehmen durfte; die immer wiederkehrenden Ermahnungen zur Christenfreude, in denen Baur richtig den Grundton und Grundgedanken des Briefes sah, waren für eine pseudonyme Composition doch gar zu harmlos, und die Erfindung der Geldsendung als Anlass derselben, in deren Besprechung sich der Pseudonymus noch dazu in Widerspruch mit offenbaren Thatsachen der echten Paulusbriefe gesetzt haben sollte, zu ungeschickt.

5. Dennoch wurde die Bestreitung des Briefes nach der neuen Anregung der Frage durch Hitzig (Zur Krit. d. paul. Briefe. Leipz. 1870) u. Hinsch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 1) mit ganz neuen Mitteln und ganz neuen Resultaten wieder aufgenommen von Holsten (Jahrb. für protest. Theol. 1875, 3. 76, 1. 2). Hier ist die Hineindeutung gnostischer Ideen ebenso aufgegeben, wie seine Verpflanzung unter die Unionsbestrebungen des zweiten Jahrhunderts. Ein Unionspauliner des 1. Jahrh., näher an 70 als an 90, hat hier die von Paulus bereits im Römerbriefe begonnene Versöhnungspolitik noch einen Schritt weitergeführt, um die innere Einheit der gemischten Gemeinde Philippi's herzustellen durch die einigende Macht der Liebe und die Einheit des religiösen Bewusstseins von der wahren

Gerechtigkeit, um das zagende Gemüth der Gemeinde mit neuer froher Thatkraft zu durchdringen und mit neuer Liebe an den Apostel zu fesseln[1]). Durch die scharfsinnigste Analyse des Lehrgehalts, hauptsächlich in der Richtung der Plank-Köstlin'schen Kritik, und durch die minutiöseste Prüfung des Sprachstoffs und Stils hat Holsten zu erweisen gesucht, dass dieselben Unpaulinisches, ja Widerpaulinisches enthalten. Dass der Verf. für Paulus auf den Namen eines Apostels verzichtet und sich mit dem Titel eines λειτουργός begnügt, dass in der Adresse die paulinischen διάκονοι mit den judenchristlichen ἐπίσκοποι verbunden werden, dass in der Danksagung für das Geschenk kein wirklicher Dank gesagt, sondern der Character des Paulus vertheidigt und das Verhältniss der Philipper zu Paulus nicht mehr geschichtlich richtig aufgefasst wird, ist ihm für die nachapostolische Abfassung entscheidend. Gegen ihn hat in überaus schroffer Abwehr aufs Neue P. Schmidt (Neutestamentliche Hyperkritik. Berlin 1880) die Echtheit des Briefes vertheidigt, in vielem Einzelnen seine Gründe treffend widerlegend, aber im Grunde über seine Auffassung der geschichtlichen Voraussetzungen des Briefes nicht hinausführend. Es wird auch in der That in umfassenderem Maſse, als Schmidt zugestehen will, Holsten zugegeben werden müssen, dass ein gewisser Unterschied von dem Paulinismus der älteren Briefe in unserem Briefe hervortritt, namentlich, wenn man jenen so dialektisch zuspitzt und so doctrinär auffasst, wie vielfach geschieht[2]). Dasselbe gilt von der Sprache des Briefes. Dass auch dieser Brief manches Eigenthümliche im Ausdruck hat, ist unbestreitbar; und so

---

[1]) Alles, was Paulus von seiner Lage und Stimmung in der Gefangenschaft, von seinen Wünschen und Hoffnungen erzählt, was er von Timotheus und Epaphrodit, von der Sendung des Geschenks an ihn sagt, beruht nach Holsten auf treuer Ueberlieferung, die heftige Polemik gegen das Judenthum, auf das mit Recht 3, 2 bezogen wird, auf dem Eindruck der Katastrophe des Jahres 62, in welcher Jacobus der Gerechte den Tod fand. Freilich hat Holsten die von ihm selbst angeregte Frage, wie man zu einer Zeit, wo in Philippi noch zahlreiche Gemeindeglieder (darunter wohl selbst Epaphroditus) lebten, welche die paulinische Zeit miterlebt hatten, und wussten, dass der grosse Apostel todt war, einen in seinem Namen an sie kommenden Brief als echt annehmen konnte, wohl bei Seite schieben, aber nicht lösen können.

[2]) Wenn auch nicht an dem Punkte, wo es Holsten sucht, geht die Christologie des Philipperbriefes über die der älteren Briefe hinaus; es tritt die strengere Lehrform dieser, in der allerdings ein Ausspruch wie 3, 6 unmöglich wäre, zurück, und das Bestreben, die Heilslehre in engere Verbindung mit der praktischen Lebensgestaltung zu bringen, ja hie und da geradezu eine ethisirende Richtung hervor. Trotz des geringen Lehrgehalts des Briefes fehlt es nicht an Betonung der Erkenntniss (1, 9. 3, 8. 10), obwohl ihr meist eine praktische Wendung gegeben wird, und in Stellen, wie 2, 10. 3, 20 f. klingt die kosmische Bedeutung Christi und des Heilswerkes deutlich genug an. Ja selbst die so stark betonte Mahnung zur Einigkeit und der Rückblick auf Judenthum und Heidenthum in Cap. 3 erinnert an den Epheserbrief. In alledem kann man den Philipperbrief nicht von den anderen Gefangenschaftsbriefen lostrennen.

lange man nicht überhaupt darauf verzichtet, die Lehrsprache der vier grossen Briefe zum Mafsstabe des Paulinischen zu machen, bleibt es inconsequent, den Philipperbrief allein in dieser Beziehung milder zu beurtheilen, da es naturgemäss ist, dass in den Briefen mit reicherem Lehrgehalt jene Verschiedenheit stärker ins Auge fällt. Selbst Einwände, wie die vom Fehlen des Apostelitels und dem Auftreten der ἐπίσκοποι hergenommenen, bleiben auf dem Standpunkt der Hilgenfeld'schen Kritik unüberwindlich. Gewiss haben die neueren Untersuchungen die Echtheit des Philipperbriefes neu bewährt; aber diese Einsicht muss weiter führen, wenn sie nicht immer aufs Neue wankend gemacht werden soll.

6. Wenn die Apostelgeschichte sagt, Paulus sei volle zwei Jahre in Rom geblieben (28, 30), und doch anerkanntermafsen nicht etwa am Schlusse dieser zwei Jahre geschrieben sein kann, was auch in ihrer Angabe ganz anders sich ausprägen würde, so folgt daraus unwiderleglich, dass nach dem Ende dieser zwei Jahre in dem Schicksal des Apostels eine entscheidende Wendung eingetreten ist; ob dies aber sein Tod oder seine Befreiung gewesen sei, darüber fehlt uns jede Andeutung, und das Abbrechen des Verf. bedarf in jedem Falle eine Erklärung aus dem Zweck seiner Composition. Allerdings scheint der Verf. 20, 25 zu verrathen, dass er von einer Rückkehr des Apostels in sein früheres Missionsgebiet und daher von seiner Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nichts gewusst hat, da, selbst wenn man den Ohrenzeugen die Abschiedsrede in Milet referiren lässt, die Wiedergabe derselben jedenfalls frei genug zu denken ist, um eine Milderung des Ausdrucks zu gestatten, falls der Verfasser wusste, dass die Erwartung des Paulus sich nicht erfüllt habe. Dennoch ist nicht zu verkennen, dass die Schilderung der Abschiedsscene 20, 37 f. eben diese bestimmte Fassung der Ahnung des Paulus voraussetzt, und dass dieselbe für das Bewusstsein des Verfassers der Apostelgeschichte sich immer nicht erfüllt hat, da nach 20, 22 ff. und der ganzen Darstellung der Jerusalemreise (vgl. 21, 13) es offenbar der ihm in Jerusalem drohende Märtyrertod ist, den er als Grund jener Voraussicht des Apostels und dieses thränenreichen Abschiedes denkt[1]). Geschichtlich aber steht soviel fest, dass, selbst wenn man die Ankunft des Paulus in Rom so spät wie

[1]) Wer hier eine nothwendig sich erfüllende Weissagung sieht, muss jedenfalls zugeben, dass Phil. 1, 25 damit in unlösbarem Widerspruch steht; und wer den Philipperbrief für unecht hält, muss entweder mit Hinsch annehmen, dass sich in ihm bereits die Vorstellung von einer Befreiung aus der römischen Gefangenschaft ausprägt, oder mit Holsten, dass man auch nach dem Tode des Apostels ihm solche von ihm überlieferte, obwohl nicht erfüllte Ahnungen in den Mund legen konnte, d. h. dass Act. 20, 25 an sich gegen eine Befreiung aus der römischen Gefangenschaft nichts beweist.

irgend möglich d. h. in den Frühling 62 setzt (§ 25, 7. not. 2), die zwei Jahre immer noch vor dem Ausbruch der Verfolgung nach dem Brande Roms im Sommer 64 verflossen waren, und Paulus also eben so gut durch seine Befreiung dieser Katastrophe entgangen sein, wie in ihr seinen Tod gefunden haben kann. In der Stelle des Dionysius v. Corinth (bei Euseb. h. e. 2, 25) liegt nicht, dass Paulus mit Petrus zusammen nach Rom gekommen und dass beide gemeinschaftlich den Märtyrertod gestorben seien, was denselben ja allerdings in eine spätere Zeit verlegen würde; und wenn es darin läge, so ist von dem rhetorischen Pathos dieser Stelle jedenfalls soviel abzuziehen, dass sie gewiss nicht als geschichtliches Zeugniss genommen werden kann. Das *κατὰ τὸν καιρόν* geht zweifellos nur auf die neronische Zeit, in die auch Tertullian den Tod der beiden Apostel versetzt (scorp. 15)[2]). Aber wenn etwas Wahres an der Ueberlieferung ist, dass Petrus gekreuzigt und Paulus enthauptet wurde (de praescr. haer. 36), so weist das sicher nicht auf die Greuel des Jahres 64, in welchen den Paulus sein römisches Bürgerrecht gewiss nicht vor dem Sklaventode geschützt hätte; und schon Irenäus adv. haer. III, 1, 1 denkt die Wirksamkeit und den Tod beider Apostel in Rom wesentlich gleichzeitig, was doch schwerlich in der uns bekannten Gefangenschaft stattgefunden haben kann[3]).

Liesse sich freilich nachweisen, dass Paulus die von ihm einst projectirte spanische Reise wirklich gemacht hat, so wäre natürlich die Annahme einer Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft nothwendig. Aber die stark rhetorisch gefärbte Stelle des Clemens v. Rom, nach welcher Paulus ein Herold geworden im Aufgang und Niedergang und die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hat (ad Cor. 5: *καὶ ἐπὶ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου*), kann das schlechterdings nicht beweisen[4]).

---

[2]) Aus der Art, wie Clemens ad Cor. 6, 1 von dem Martyrium des Petrus und Paulus zu den Märtyrern der neronischen Verfolgung übergeht (*τούτοις τοῖς ἀνδράσιν — συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν*) folgt keineswegs, wie Hilgenfeld, Seyerlen und Harnack z. d. St. behaupten, dass er auch jene in der neronischen Verfolgung umgekommen denkt. Dass beide Apostel in Rom den Märtyrertod gestorben sind, wissen wir aus Cajus v. Rom (bei Euseb. h. e. 2, 25), der noch ihre Grabdenkmäler oder ihre Marterstätten zeigen zu können meint.

[3]) Auch die praedicatio Petri nimmt ein Zusammentreffen beider Apostel in Rom an. Wenn aber die Acta Petri et Pauli in ihrer Darstellung des Märtyrertodes des Paulus von einer zweiten römischen Gefangenschaft nichts erwähnen und die histor. apostol. des Pseudo-Abdias sie ausschliesst, so liegen da eben nicht mehr zuverlässige geschichtliche Nachrichten zum Grunde.

[4]) Ohne sich auf künstliche Erklärungen des *τέρμα τ. δύσ.* einlassen zu dürfen, muss man zugestehen, dass die Beziehung auf die äusserste Westgrenze des orbis terrarum vom römischen Standpunkte aus d. h. auf Spanien zwar möglich ist, dass aber ebenso gut das dem Apostel im Westen gesteckte Ziel (vgl. Schenkel, Stud. u. Krit. 1841, 1) gemeint sein kann. Die eigenthümliche Verbindung aber, in welche das Hingelangen an dieses Ziel mit seiner *μαρτυρία* vor den Weltherrschern gesetzt und durch beides sein Abschied von der Welt characterisirt wird (vgl. das *οὕτως*), spricht entschieden dafür, dass Rom als dieses *τέρμα* gedacht ist.

Dass der muratorische Kanon eine spanische Reise des Apostels vorauszusetzen scheint, beruht ebenso wie die bei den Kirchenvätern seit dem 4. Jahrh. gangbare Vorstellung von einer solchen lediglich auf Röm. 15, 24. 28; die Aeusserung des Origenes aber, die sie auszuschliessen scheint (bei Euseb. h. e. 3, 1), geht nach ihrem Wortlaut zweifellos einfach auf Röm. 15, 19 zurück. Thatsache ist, dass wir keine geschichtliche Spur von paulinischen Gemeindegründungen in Spanien haben und dadurch diese spanische Reise höchst unwahrscheinlich wird; aber da Paulus schon während der römischen Gefangenschaft nur noch an eine Rückkehr in sein altes Missionsgebiet denkt (Phil. 1, 25 f. 2, 24) und demnach diese Reise (wenigstens vorläufig) aufgegeben zu haben scheint, ist die Wahrscheinlichkeit, dass es zu ihr nie gekommen, noch durchaus nicht präjudicirlich für die Annahme seines Märtyrertodes in der uns bekannten römischen Gefangenschaft.

7. Erst Eusebius will eine Kunde davon haben (λόγος ἔχει), dass Paulus aus der ersten Gefangenschaft frei geworden sei, seine Verkündigung fortgesetzt und in einer zweiten Gefangenschaft unter Nero den Märtyrertod erlitten habe (h. e. 2, 22). In diese Gefangenschaft verlegt er den zweiten Timotheusbrief, in welchem Paulus seiner früheren Apologie und seiner Errettung aus dem Löwenrachen (2. Tim. 4, 16 f.), d. h. nach seiner (ohne Zweifel falschen) Deutung seiner Befreiung aus der ersten Gefangenschaft gedenke. Lucas, der damals allein bei ihm war (4, 11), sei bei der ersten Apologie nicht zugegen gewesen (4, 16) und habe also auch den günstigen Ausgang der ersten Gefangenschaft nicht erzählen können. Derselbe sei aber auch darum wahrscheinlich, weil Nero in der ersten Zeit seiner Regierung noch milder gesinnt gewesen sei und erst später grausamer geworden. Es ist aus diesen exegetischen und geschichtlichen Erwägungen klar, dass die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft auch dem Eusebius nicht eine einfache geschichtliche Ueberlieferung, sondern eine überlieferte Annahme war, die er noch auf alle Weise stützen zu müssen glaubte. Die Späteren haben von Hieronymus an (de vir. ill. 5), der noch das Todesjahr des Paulus hinzufügte und ihn an einem Tage mit Petrus gestorben sein liess, dieselbe einfach nachgesprochen. Die römische Kirche setzt den Tod des Paulus in das Jahr 67, aber erst Gelasius erklärte es für Ketzerei, anzunehmen, dass nicht beide Apostel an demselben Tage gestorben seien. So wird es dabei bleiben, dass eine Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft sich mit sicheren geschichtlichen Gründen weder beweisen noch bestreiten lässt[1]). Darin

[1]) Was man von aprioristischen Gründen gegen eine solche eingewandt hat, ist völlig unerheblich, da keineswegs erhellt, dass seine Lage in der zweiten Gefangenschaft nach dem Timotheusbriefe eine unbedingt gleiche gewesen ist, wie nach dem Philipperbrief in der ersten. Aber auch wenn dies der Fall wäre, so wissen wir ja schlechterdings nichts über die Verhältnisse, unter denen er aufs

aber hat Eusebius ganz recht gesehen, so verfehlt auch sein exegetischer Beweis dafür ausgefallen ist, dass, wenn die Pastoralbriefe echt sind, woran er durchaus nicht zweifelte und was er keineswegs erst durch die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft sicherstellen wollte, wie man es oft darstellt, sie ein Beweis dafür sind, dass Paulus aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft befreit und erst in einer zweiten den Märtyrertod gestorben ist.

Die Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft ist noch von Kirchenhistorikern, wie Flacius, Clericus, Tillemont, Fabricius, Mosheim, Neander, Gieseler festgehalten und vertheidigt worden, unter den Isagogikern von Michaelis, Hänlein, Bertholdt, Hug, Schott, Guericke, Credner, Neudecker, Ewald, Bleek, L. Schulze und besonders von den Exegeten der Pastoralbriefe bis auf Hofmann herab. Dagegen ist dieselbe von Hammond, Lightfoot, Cave, Petavius, Lardner, und noch neuerdings von Hemsen, Schrader, Niedner bestritten worden, ferner in den Einleitungen von Schmidt, Eichhorn, de Wette und im Interesse der Bestreitung der Pastoralbriefe von der gesammten Tübinger, sowie der neueren kritischen Schule. Aber selbst unter den Vertheidigern der Pastoralbriefe haben sie Wieseler, Thiersch, Ebrard, Schaff, Reuss, Otto u. A. aufgegeben. Dagegen wollte Köhler sogar eine dritte und vierte römische Gefangenschaft annehmen.

§ 27. Die Pastoralbriefe.

1. Der erste Brief an Timotheus setzt voraus, dass Paulus kürzlich in Ephesus gewesen, was Hofmann offenbar nur wegen der Act. 20, 25 ausgesprochenen Erwartung des Apostels bestreitet. Er hat während seines kurzen Aufenthaltes daselbst manches beobachtet, was dringend Abstellung erheischte. Insbesondere war dort eine neue Lehrweise aufgekommen, die dem Apostel überaus ungesund und bedenklich erschien. Sein Versuch, dieselbe in seiner energischen, kurz angebundenen Weise (vgl. § 18, 1) zu bekämpfen, hatte nur heftigen Widerspruch hervorgerufen, man hatte sich im Wortgefecht erhitzt, die Angegriffenen waren in ihrer Vertheidigung zu immer thörichteren Behauptungen und immer zuchtloserem Widerstande gegen die apostolische Autorität fortgeschritten, und Paulus hatte gegen zwei von ihnen die schärfste Strafe aussprechen müssen (1, 19 f.)[1]).

Neue in Gefangenschaft gerathen ist, und können daher nicht absehen, wie weit er in derselben noch irgend welche Vergünstigungen genossen haben kann. Auch zeigt der zweite Timotheusbrief von dergleichen nichts Anderes, als dass er von Freunden besucht werden (1, 16 f. 4, 9. 11 f.) und mit Freunden correspondiren durfte.

[1]) Es war die Uebergabe an den Satan, welche er einst gegen den Blutschänder in Corinth intendirt (1. Cor. 5, 5), und welche er jetzt wirklich über Hymenäus und Alexander verhängt hatte, weil sie seine Person und damit die

Da riefen ihn dringende Geschäfte nach Macedonien, und er beauftragte den Timotheus, der auch jetzt in seiner Begleitung war, in Ephesus zu bleiben und den dortigen Lehrverirrungen entgegenzuwirken (1, 3). Er hoffte, bald genug selbst zurückzukehren und die dortigen Angelegenheiten vollends zu ordnen. Allein unerwartet verzögerte sich seine Rückkehr, und obwohl er immer noch dieselbe beschleunigen zu können hoffte, so konnte sie sich doch ebenso gut auch noch länger verzögern (3, 14 f.). Daher hielt er es für nöthig, an Timotheus zu schreiben, um ihm für den ihm ertheilten Auftrag nähere Instructionen zu geben und für den Fall, dass Timotheus noch länger in Ephesus seine Stelle vertreten müsse, ihn mit Anweisungen für seine dortige Lehrthätigkeit und Amtswirksamkeit zu versehen (4, 13). Naturgemäss geht er nach dem Eingangsgruss (1, 1 f.) zunächst auf den seinem Gehülfen bereits früher ertheilten Auftrag ein, indem er denselben den Lehrverirrungen der Zeit gegenüber (1, 3—10) auf den Kern der christlichen Heilswahrheit verweist, wie sie ihm in der eigenen Lebenserfahrung aufgegangen war (1, 11—17), und ihm mit Verweisung auf den traurigen Ausgang, den es mit Hymenäus und Alexander genommen, die Bekämpfung jener Verirrungen ans Herz legt (1, 18 ff.). Er bespricht sodann einige Punkte der Gottesdienstordnung, die ihm der Regelung bedürftig schienen, insbesondere den Inhalt der Gemeindegebete (2, 1—7), sowie das Verhalten der Männer und Frauen bei denselben (2, 8 ff.); auch verbietet er, wie in Corinth, bestimmt das öffentliche Auftreten der Frauen im Gottesdienst (2, 11—15). Sodann soll Timotheus darauf achten, dass bei Besetzung der Gemeindeämter vor Allem auf völlige Tadellosigkeit im sittlichen und Bewährung im häuslichen Leben gesehen werde (3, 1—16). Der zweite Haupttheil des Briefes geht dann auf die Lehrwirksamkeit des Timotheus überhaupt ein, in welcher derselbe den Apostel, falls seine Rückkehr sich noch länger verzögern sollte, ersetzen soll. Wenn Paulus dabei von der für die Zukunft drohenden Gefahr asketischer Verirrungen ausgeht (4, 1—5), so geschieht es, weil er gewissen asketischen Neigungen des Schülers (vgl. 5, 23) von vorn herein entgegentreten will (4, 6—11); andererseits muss derselbe wegen seiner natürlichen Schüchternheit ermahnt werden, im Vertrauen auf die ihm

---

ihm vom Herrn verliehene Autorität gelästert hatten. Ersterer gehörte nach 2. Tim. 2, 16 ff. mit einem gewissen Philetus zu denen, deren profanes Gerede durch den Versuch ihrer Bestreitung nur zu immer gottloseren Behauptungen fortgetrieben war; ob der zweite jener Schmied Alexander war, der ihm später bei seinem Prozesse in Rom sehr geschadet hatte (2. Tim. 4, 14 f.), ob er gar mit dem Act. 19, 33 erwähnten Alexander (§ 20, 7) irgend etwas zu thun hat, ist ganz ungewiss. Keinesfalls setzt die Art, wie beide im zweiten Briefe erwähnt werden, voraus, dass derselbe früher geschrieben sein müsse, wie unser erster.

verliehene Gabe die Vertretung des Apostels freudig und eifrig zu übernehmen (4, 12—16)[2]). Es ist ganz die freie Gedankenbewegung eines Briefes, wenn Paulus im Begriff, ihm Anweisungen für sein Verhalten den verschiedenen Altersklassen der Gemeinde gegenüber zu geben (5, 1 f.), ausführlich bei einem speziellen Punkte verweilt, der ihm in Ephesus der Regelung zu bedürfen schien, nemlich bei der Verpflegung der Wittwen (5, 3—8) und insbesondere der Anstellung derselben im Gemeindedienst (5, 9—16); wenn ihn dies auf den Anspruch führt, den die durch Lehrthätigkeit sich auszeichnenden Presbyter auf die Gemeindeverpflegung haben (5, 17 f.), und dies wieder auf die Disziplinirung solcher Presbyter, die sich in ihrer Amtsführung etwas zu Schulden kommen lassen, sowie darauf, wie solchen Verfehlungen vorzubeugen sei (5, 19—25); und wenn er dann erst wieder zu der Anweisung, wie Timotheus das Verhalten der Sklaven regeln soll, zurückkehrt (6, 1 f.). Der Brief schliesst, wie er begonnen hat, mit Vorschriften über das Verhalten des Timotheus gegenüber den herrschenden Lehrverirrungen. Indem Paulus das Bild derselben zeichnet (6, 3 ff.), kommt er auf die Gefahren des Geizes zu sprechen (6, 6—10), nicht weil Timotheus sich auf die unfruchtbare Schriftgelehrsamkeit der Zeit eingelassen hatte, wie ihn Hofmann grundlos beschuldigt, sondern, weil der verkehrte Lehreifer in Ephesus vielfach auch aus gewinnsüchtigen Motiven hervorging. Nachdem der Apostel diesem gegenüber zur eifrigen Uebung der rechten Lehrwirksamkeit ermahnt hat (6, 11—16), führt ihn das eben über den Geiz Gesagte noch nachträglich auf einen Auftrag an die Reichen (6, 17 ff.), und dann erst schliesst er mit kurzer kräftiger Einschärfung des Hauptauftrages, um deswillen Timotheus damals in Ephesus zurückgelassen war, und mit dem Segenswunsch (6, 20 f.).

2. Die im ersten Timotheusbriefe vorausgesetzte Situation lässt sich in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht nachweisen. Wir wissen nur von einem Male, wo der Apostel von Ephesus nach Macedonien reiste (Act. 20, 1). Damals aber hatte er den Timotheus nicht zurückgelassen, sondern schon früher über Macedonien (nach Corinth) voraufgesandt (19, 22, vgl. 1. Cor. 4, 17); und wenn selbst Timotheus schon vor seiner Abreise nach Ephesus zurückgekehrt sein sollte (§ 20, 7), so hatte Paulus

[2]) Wir wissen freilich nicht, wie alt Timotheus war, als ihn Paulus zu seinem Gehülfen annahm; aber schon aus 1. Cor. 16, 10 f. sehen wir, dass er noch jung genug war, um mit einer gewissen Schüchternheit aufzutreten und Geringschätzung wegen seiner Jugend befürchten zu müssen. Auch 5—6 Jahre später stand sein Alter immer noch in einem gewissen Missverhältniss zu der leitenden Stellung, die er der Gemeinde mit ihren Vorstehern und gereiften Männern gegenüber im Auftrage des Apostels einzunehmen hatte. Dass aber die Mahnungen und Anweisungen unserer Briefe Seitens des etwa doppelt so alten Apostels für sein Alter nicht passen sollen, ist eine ganz haltlose Behauptung.

ihn auch danach nicht in Ephesus zurückgelassen, da er in Macedonien sich bei dem Apostel befand (2. Cor. 1, 1). Wollte man auch annehmen, dass Timotheus einstweilen noch in Ephesus geblieben sei, so hatte er doch keinesfalls die Rückkehr des Apostels dort abgewartet, die dieser auch garnicht, wie in unserem Briefe, geplant haben kann, da er ja nach Corinth gehen, daselbst überwintern und von dort aus nach Jerusalem reisen wollte (1. Cor. 16, 3 ff.), ja sogar nachher auf dieser Reise ohne sich aufzuhalten an Ephesus vorüberfuhr (Act. 20, 16)[1]). Um daher die 1, 3 vorausgesetzte Situation in einem passenderen Zeitpunkte nachzuweisen, knüpfte man an den im zweiten Corintherbriefe erwähnten zweiten Besuch des Apostels in Corinth an (§ 19, 1) und liess den Apostel von Ephesus aus während seines dreijährigen Aufenthaltes daselbst schon einmal über Macedonien dorthin reisen. So nach Mosheims Vorgang Schrader, Wieseler, Reuss und, mit Versetzung dieser Reise zwischen den ersten und zweiten Corintherbrief, Eylau (Zur Chronologie der Pastoralbriefe. Landsberg a. d. W. 1873 u. 1884). Allein jener Besuch in Corinth kann nur ein ganz kurzer gewesen sein, und eine sich auf nicht sicher absehbare Zeit ausdehnende Abwesenheit von Ephesus, wie sie unser Brief voraussetzt, wird durch Act. 20, 31 schlechthin ausgeschlossen, wie auch 20, 29 f. sich keine Spur von bereits früher in Ephesus aufgetretenen Lehrverirrungen zeigt. Unmöglich aber kann Paulus die Abstellung von Missständen, die sich unter seinen eigenen Augen entwickelt hatten oder die Ordnung von Verhältnissen, in denen er selbst Jahre lang gewirkt hatte, seinem Schüler während der Zeit einer vorübergehenden Abwesenheit aufgetragen haben. Dazu kommt, dass unser Brief ein längeres Bestehen der Gemeinde und reicher entwickelte Formen des Gemeindelebens voraussetzt, während die Gemeinde sich während des 2—3 jährigen Aufenthaltes des Apostels daselbst doch erst gebildet hatte. Alle anderen Combinationen aber, durch welche man die hier vorausgesetzte Situation zu gewinnen gesucht hat, fordern noch viel willkürlichere Hypothesen oder Verdrehungen des Wortsinnes von 1. Tim. 1, 3[2]).

---

[1]) Obwohl man daher nach dem Vorgange Theodoret's früher ohne Weiteres an diesen Zeitpunkt anknüpfte (vgl. Michaelis, Schmidt, Hänlein, Hug, Hemsen, Anger und noch Aberle, Tübinger Quartalschrift 1873, 1), so ist dies doch gänzlich unmöglich. Nur durch die willkürlichste Verdrehung des Wortsinnes von 1, 3 hat Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipzig 1860), dem neuerdings wieder Kölling (der erste Brief Pauli an Tim. Berlin 1882) folgt, herauszubringen gewusst, dass Paulus vielmehr in Ephesus zurückblieb und dem Timotheus die Instructionen dieses Briefes für die Act. 19, 22 erwähnte Visitationsreise nach Macedonien (und Hellas) mitgab.

[2]) Denkt man mit Flacius an die Abreise des Apostels von Ephesus Act. 18, 21, so muss man sich mit Märcker (die Stellung der drei Pastoralbr. im Leben d. P. Meiningen 1861 u. Progr. v. 1871), der dazu einen Aufenthalt des Apostels in

3. Der zweite Brief an Timotheus zeigt uns den Adressaten immer noch in Ephesus. Paulus ist also nicht, wie er es vorhatte, dorthin zurückgekehrt, vielmehr aufs Neue in Gefangenschaft gerathen und nach Rom transportirt, wo er in Fesseln liegt (1, 16 f., vgl. 1, 8. 2, 9)[1]). Nur dies kann der Grund der tiefen Entmuthigung des Timotheus sein, die 1, 8 vorausgesetzt wird. Schon darum, weil die Kunde davon bereits nach Ephesus gedrungen ist, muss die Gefangenschaft des Apostels von nicht ganz kurzer Dauer gewesen sein. Paulus hat ja bereits mehrere Kleinasiaten, wie Phygelos und Hermogenes, aufgefordert, nach Rom zu kommen und für ihn einzutreten; aber sie haben es, wahrscheinlich aus Furcht, in seine Sache verwickelt zu werden, abgelehnt. Dagegen hat ihn der Epheser Onesiphorus von freien Stücken aufgesucht und ihn in seinen Banden sehr erquickt (1, 15 ff.). Paulus hat seine erste Verantwortung bereits hinter sich, bei der ihm Niemand beigestanden und der Epheser Alexander, vor dem er den Timotheus warnen muss, durch sein Zeugniss wider ihn, das die Worte des Apostels Lügen strafte, ihm sehr geschadet hat (4, 14 ff.). Für diesmal hat ihm der Herr noch wunderbar durchgeholfen (4, 17), aber er sieht dem sicheren Märtyrertode entgegen (4, 6—8). Die Nachrichten, die er (wohl durch Onesiphorus) über Timotheus empfangen hat, lauten sehr trübe, derselbe scheint Muth und Freudigkeit zu aller Thätigkeit für die Sache des Evangeliums verloren zu haben (1, 6 f.). Da entschliesst sich Paulus zu einem neuen Brief an ihn. Er beginnt nach dem Eingangsgruss (1, 1 f.) mit Dank gegen Gott für Alles, was er bisher über seinen ungeheuchelten, von Mutter und Grossmutter überkommenen, Glauben erfahren hat und weiter zu seiner Freude zu erfahren sich sehnt (1, 2—6), und gründet darauf die Mahnung, Timotheus möge in der Kraft des Geistes

---

Ephesus vor seiner ersten Missionsreise annimmt, entschliessen, das εἰς Μακεδονίαν zu streichen. Denkt man nach Grotius mit Bertholdt an die Zeit von Act. 20, 3 ff., so muss man gegen den Wortlaut der Apostelgesch. den Tim. von der Reisegesellschaft trennen oder gar noch mit Matthies u. Beck (Komm. v. 1840. 1879) das πορευόμενος auf Tim. beziehen, und gewinnt doch nichts, da damals Paulus eben nicht nach Ephesus zurückzukehren beabsichtigte (vgl. Act. 20, 16). Dasselbe gilt gegen Schneckenburger und Böttger, die προσμεῖναι in προσμείνας verwandeln und dem Brief auf irgend eine Station der Reise nach Jerusalem verlegen wollten. Nach Paulus, der in der Verdrehung von 1, 3 Otto die Wege bahnte, soll der Brief sogar in der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben sein.

[1]) Hienach kann davon keine Rede sein, den Brief nach Cäsarea zu versetzen, wie Thiersch u. Böttger wollten. Auch die römischen Namen 4, 21 sprechen für Rom. Dass der Adressat in Ephesus ist, lässt sich zwar nicht direct beweisen und ist von Spitta (Stud. u. Krit. 1878, 4), der ihn nach Derbe versetzt, bezweifelt worden. Aber da Onesiphorus seine dem Tim. wohlbekannten Dienste in Ephesus geleistet hatte und dieser sein Haus grüssen soll (1, 18, vgl. 4, 19), da der Hymenäus aus 1. Tim. 1, 20 erwähnt (2, 17), Aquila und Priscilla, die unseres Wissens in Ephesus wohnten (1. Cor. 16, 19), gegrüsst werden (4, 19), so ist dies das einzig Wahrscheinliche, und 4, 12 spricht durchaus nicht dagegen.

Gottes seine Gabe nicht länger unbenutzt lassen, sondern im Vertrauen auf den, der Alles zu unserem Heil gethan hat und darum auch die Kraft dazu verleihen wird, sich nicht seiner und seiner Banden schämen, sondern mit ihm leiden für das Evangelium (1, 7—11). Er verweist darauf, wie er selber sich des Evangeliums nicht geschämt (1, 12—14) und wie im Gegensatz zu so vielen Anderen Onesiphorus seiner Fesseln sich nicht geschämt hat (1, 15—18). Freilich soll Timotheus dafür sorgen, dass er in solchem Kampfe nicht allein stehe, sondern sich treue Mitverkündiger zur Seite stellen, denen wie ihm gilt, dass es im Dienst des Herrn ohne Leiden nicht abgeht (2, 1—7), und dann daran gedenken, wie das Evangelium, für das Paulus leidet, um die Auserwählten zu gleichem Ausharren zu ermuntern, den Auferstandenen verkündigt, der seine treuen Bekenner zum Mitleben mit sich erheben wird (2, 8—13). Daran soll er auch Alle, die mit ihm die Lehrthätigkeit üben wollen, erinnern und ihnen mit ernster Warnung vor unnützen und verderblichen Wortgefechten ein Vorbild rechten Lehrens geben, da das Streiten mit den in die Lehrverirrungen der Zeit Gerathenen sie nur zu immer verkehrteren und immer mehr den Glauben gefährdenden Behauptungen bringt (2, 14—18), während man die Zugehörigkeit zu dem unwandelbaren echten Grundstock der Gemeinde doch nur an dem Eifer der Selbstreinigung und der Selbstbereitung zu einem dem Hausherrn tauglichen Werkzeug erkennen kann (2, 19—21). Daher soll er die der unreifen Jugend eigene Lust zum Eifern und Streiten fliehen und, wie es dem Knecht Gottes ziemt, die von den Lehrverirrungen der Zeit Berauschten mit Sanftmuth zur Busse und zur Ernüchterung aus ihrem Treiben zu führen suchen (2, 22—26). Wo freilich dieses sichtlich ein Zeichen sittenloser Scheinfrömmigkeit ist, wie sie in der Zukunft immer mehr überhand nehmen wird, und darum keine Aussicht mehr vorhanden ist, ihren bewussten Widerstand gegen die Wahrheit zu brechen, da soll er sich gänzlich von ihnen abwenden (3, 1—9) und nur seinerseits festhalten an der Richtung, die er mit seiner Bekehrung zum Christenthum in der Nachfolge des Apostels, die auch die Leidensnachfolge involvirt, eingeschlagen hat (3, 10—13), wozu ihn die empfangene Lehre und die von Kindheit auf ihm bekannte heilige Schrift befähigen kann und wird (3, 14—17). Daran schliesst sich dann die feierliche Hauptermahnung, auf die Paulus von Anfang an (1, 6 ff.) hinauswollte, zu treuer Erfüllung seines Berufes als Verkündiger des Evangeliums auch unter wachsender Abneigung gegen dasselbe, die mit dem Hinweis auf seine eigene Freudigkeit Angesichts des ihm bevorstehenden Märtyrertodes schliesst (4, 1—8). Offenbar bildet diese Ermahnung das Testament des Apostels an seinen Timotheus für den Fall, dass derselbe ihn nicht mehr

am Leben treffen sollte; aber sein dringender Wunsch ist, denselben noch einmal zu sehen. Daher folgt nun die Aufforderung an Timotheus, schleunig zu ihm zu kommen, die durch Mittheilungen über seine Lage in Rom motivirt (4, 9—18) und nach der Bestellung einiger Grüsse dringend wiederholt wird (4, 19 ff.). Den Schluss bilden die Grüsse der römischen Christen und der übliche Segenswunsch (4, 21 f.).

Aus den Personalien am Schlusse (4, 10—13) sehen wir, dass, als Paulus den Brief schrieb, nur Lucas bei ihm war, der aber erst kürzlich angekommen sein kann, da er bei seinem ersten Verhör nicht zugegen war (4, 16). Ueber Demas, den wir in Cäsarea bei ihm fanden (Col. 4, 14, Philem. 24), klagt er, dass derselbe ihn aus Liebe zur Welt verlassen hat und nach Thessalonich gegangen ist. Titus, der einst in Jerusalem sein Gefährte war (Gal. 2, 1. 3) und der ihm in seinen Verhandlungen mit Corinth so wichtige Dienste geleistet hatte (2. Cor. 7—9), war nach Dalmatien gereist, der uns unbekannte Crescens nach Galatien. Offenbar also fühlt sich Paulus vereinsamt und sehnt sich nach seinem Lieblingsschüler. Timotheus aber kann sofort abreisen, weil Paulus bereits den Tychicus zu seiner Ablösung nach Ephesus abgesandt hat. Uebrigens soll er den Marcus mitbringen, für den Paulus dringende Aufträge hat und mit dem er also vollkommen ausgesöhnt zu sein scheint (vgl. schon Col. 4, 10). Auch soll Timotheus einen Mantel und Bücher mitbringen, die er bei Karpus in Troas gelassen hat. Eigenthümlich ist die Art, wie, von diesen Personalien getrennt, bei Gelegenheit der Grüsse nach Ephesus noch Erast und Trophimus erwähnt werden (4, 20). Da Letzterer ein Epheser war (Act. 20, 4. 21, 29) und Ersterer, mag er nun mit dem corinthischen Stadtverwalter (Röm. 16, 23) identisch sein oder nicht, auch Act. 19, 22 von Ephesus aus entsandt wird, also nahe Beziehungen zu Ephesus hatte, so scheinen beide dem Apostel von Ephesus aus das Geleit gegeben zu haben (vgl. 1. Tim. 1, 3), und die Notiz über sie nur auszudrücken, weshalb sie Paulus nicht grüsst. Er weiss nicht, ob sie dort sind, da Erast in Corinth geblieben ist und er den Trophimus, der ihn noch weiter begleiten wollte, krank in Milet zurückgelassen hat.

4. Auch dieser Brief kann schon darum nicht aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft herrühren, weil man nicht begreift, wie Timotheus, der doch in Cäsarea und Rom bei dem gefesselten Apostel gewesen war (Col. 1, 1. Phil. 1, 1), nun auf einmal sich seiner Fesseln als Zeichen seiner Gottverlassenheit geschämt haben soll (2. Tim. 1, 8). Dennoch müssen Alle, die den Apostel in der ersten römischen Gefangenschaft seinen Tod finden lassen (§ 26, 7), an diese denken. Da nun der in unserem Briefe nach Rom beschiedene Timotheus Phil. 1, 1 bei dem Apostel ist, so schien es am nächsten zu liegen, denselben in den Anfang der Gefangenschaft, jedenfalls vor den Philipperbrief zu verlegen, und das haben nach Baronius, Lardner u. A. Schmidt, Matthies, Otto, Reuss, Beck wirklich gethan. Allein dazu passt schlechterdings nicht die hier so bestimmt ausgesprochene Todesahnung, die wohl nur Otto wegzuexegesiren gewusst hat, wie sich denn auch im

Philipperbrief, in dem sich der Apostel so ganz anders ausspricht, trotz seiner reichlichen Mittheilungen über römische Verhältnisse keine Spur von den in unserem Briefe erwähnten Erlebnissen (1, 15—18. 4, 14—18) findet. Setzt man ihn deshalb mit den meisten Aelteren (vgl. noch Hemsen, Wieseler) an das Ende der Gefangenschaft und nach dem Philipperbriefe, so begreift man wieder nicht, wie Timotheus, der doch erst, wenn die Sache des Apostels entschieden war, nach Philippi gehen sollte, um dem Apostel Nachricht von dort zu bringen (Phil. 2, 19 f. 23), sich jetzt, wo sein Prozess immer noch schwebt, in Ephesus befinden kann. Aber, wie man sich diese Verhältnisse auch durch immer künstlichere Combinationen zurechtlege, so erhellt doch aus 4, 13. 20, dass Paulus kürzlich in Troas und Milet, wahrscheinlich auch in Corinth gewesen ist, während er keinen dieser Orte auf seiner Deportationsreise (Act. 27) berührt hat. Denkt man aber an die Reise nach Jerusalem, die allerdings von Corinth aus über Troas und Milet ging, so begreift man nicht, wie jetzt nach 4—5 Jahren der Apostel dem Timotheus, der jene Reise mitgemacht, mittheilen kann, dass damals Trophimus, der übrigens mit dem Apostel in Jerusalem war, krank in Milet zurückgeblieben, und warum er sich jetzt erst die damals in Troas gelassenen Sachen kommen lässt. Aller combinatorische Scharfsinn der Apologeten hat noch nicht das Geringste beigebracht, was diese Unmöglichkeiten wirklich entfernt[1]).

5. Der Titusbrief setzt voraus, dass Paulus kürzlich in Creta gewesen; aber keineswegs, dass er daselbst missionirt hat. Christliche Gemeinden müssen daselbst schon längere Zeit bestanden haben, da 1, 6 eine Bewährung im christlichen Familienleben verlangt wird; und da Paulus seinen heidenchristlichen Gehülfen dort zurückliess, um die Gemeindeangelegenheiten nach seinem Sinne zu ordnen (1, 5), sie also zu seinem Missionsgebiet rechnet, so müssen die dortigen Gemeinden wesentlich heidenchristliche gewesen sein, aus der Nationalbevölkerung gewonnen (vgl. 1, 12 f.). Das schliesst natürlich nicht aus, dass es auch bekehrte Juden dort gab, selbst unter den Lehrern der Gemeinde (1, 10)[1]).

---

[1]) Dagegen behauptet die Kritik, der Pseudonymus könne allerdings an die Reise nach Jerusalem (Act. 20) gedacht haben und sei sich nur der Schwierigkeiten nicht bewusst geworden, die daraus bei der Versetzung des Briefes in die Act. 28, 30 f. erwähnte Gefangenschaft entstehen. Allein gerade, wenn derselbe seine Kenntniss der Verhältnisse, in die er sich versetzt, nur aus der Apostelgesch. und den paulin. Briefen schöpfte, musste es ihm doch ein Leichtes sein, reichere und bequemere Anküpfungspunkte zu finden und so leicht durchschaubare Widersprüche zu vermeiden, zu deren Herbeiführung sich nirgends ein Motiv zeigt.

[1]) Nur darf man aus dieser Stelle nicht herauslesen, dass es deren in Creta besonders viele gab; denn die Stelle sagt nur, es gebe (in Creta) der ἀντιλέγοντες (v. 9) Viele, und characterisirt dieselben als unbotmässige Schwätzer und Betrüger,

Paulus hatte bei seinem Besuch auf der Insel dort bedenkliche Lehrverirrungen vorgefunden, und scheint mit seinem Versuche, dieselben durch seine Autorität zu unterdrücken, nur schroffen Widerspruch hervorgerufen zu haben, namentlich bei den judenchristlichen Lehrern (1, 10). Er hielt es daher, weil er fortmusste, für gerathen, den Titus daselbst zurückzulassen, und hoffte durch die den Gemeinden noch fehlende presbyteriale Organisation am besten jene Lehrverirrungen zu überwinden, namentlich, wenn ausser auf Unbescholtenheit und sittliche Bewährung (1, 6 ff.) bei den einzusetzenden Bischöfen auch auf die Befähigung zur Lehre gesehen werde (1, 9). Wir wissen nicht, wie lange es her war, dass er die Insel verlassen hatte, als er an Titus schrieb; denn jedenfalls ist es ganz irrig, anzunehmen, dass er demselben sobald wie möglich schriftliche Instruktionen gesandt haben wird, da er ihm solche ja mündlich bereits gegeben hatte (1, 5). Vielmehr war es ein ganz äusserer Anlass, der ihn zum Schreiben bewog. Der ehemalige jüdische Gesetzeslehrer Zenas und sein alter corinthischer Mitarbeiter Apollos reisten über Creta, und das Bedürfniss, sie den Gemeinden daselbst zur Weiterbeförderung zu empfehlen (3, 13 f.), benutzte Paulus, um ihnen einen Brief an Titus mitzugeben, in dem er demselben die ihm bei seiner Abreise gegebenen Aufträge einschärfte und näher begründete, auch dem Schüler allerlei neue Anweisungen für seine dortige Wirksamkeit ertheilte. Allerdings wollte er ihn durch Artemas oder Tychicus ablösen lassen und beschied ihn für diesen Fall nach Nicopolis, wo er zu überwintern gedachte (3, 12); aber abgesehen davon, dass Paulus am besten wusste, wie wenig er mit Sicherheit auf die Ausführung solcher weitaussehenden Pläne rechnen konnte, hatte Titus bis dahin immer noch Zeit genug, die Anweisungen des Apostels zu befolgen. Ausführlicher noch als in den Timotheusbriefen begründet Paulus in der Zuschrift aus der Aufgabe seines Apostolats, weshalb er sich mit einem offiziellen Schreiben im Dienste desselben an sein geistliches Kind wendet (1, 1—4), um dann zunächst den ihm gegebenen Auftrag für die Organisation der Gemeinden zu besprechen (1, 5—9) und mit Verweisung auf die in Creta

---

um dann hinzuzufügen, dass besonders die judenchristlichen *ἀντιλέγοντες* so unbotmässig seien (vgl. Röm. 10, 21), was sehr begreiflich ist, weil nach 1, 14 die dortigen Lehrverirrungen sich auf jüdische Mythen stützten, mit denen sie natürlich am besten Bescheid zu wissen glaubten. Dagegen geht 1, 11 natürlich auf die cretensischen *ἀντιλέγοντες*, wie das *αὐτῶν* und *αὐτούς* v. 12 f. zeigt, da nur dann der Apostel für ihr betrügerisches und gewinnsüchtiges Treiben sich auf ihren Nationalcharacter berufen und die Mythen, mit denen sie sich befassen, im Gegensatz zu ihnen als jüdische bezeichnen konnte. Wenn man diesen einfachen Sachverhalt durch unklare Exegese verwirrt, so sollte man daraus wenigstens nicht ein Merkmal der Unechtheit machen, da nicht abzusehen ist, warum ein Pseudonymus sich durchaus in unklaren Widersprüchen bewegen muss.

herrschenden Lehrverirrungen zu motiviren (1, 10—16). Er giebt ihm die Anweisung, wie er die verschiedenen Altersklassen und insbesondere die Sklaven ermahnen soll (2, 1—10) auf Grund der gesunden Heilslehre, deren sittlich fruchtbaren Character er ausdrücklich des Näheren entwickelt (2, 11—15). Sodann heisst er ihn, die Gemeinden an das rechte Verhalten gegen die Obrigkeit und die nichtchristliche Welt überhaupt zu erinnern, für das ihre eigene Heilserfahrung ihnen die Norm geben müsse (3, 1—8), und schärft schliesslich noch einmal dem Titus das rechte Verhalten gegen die Lehrverirrungen ein (3, 9 ff.). Die Personalien und Grüsse bilden den Schluss (3, 12—15).

6. Auch die Situation, welche dieser Brief voraussetzt, fügt sich schlechterdings nicht in das uns bekannte Leben des Apostels. Unseres Wissens hat Paulus Creta nur einmal berührt, und zwar auf seiner Deportationsreise nach Rom (Act. 27, 8—13), aber dieser Zeitpunkt kann nicht Tit. 1, 5 gemeint sein, wie Grotius annahm. Denn die Apostelgeschichte weiss von einer Begrüssung der dortigen Gemeinden nichts, und keinesfalls konnte Paulus als Gefangener die Zustände derselben so genau kennen lernen, wie unser Brief voraussetzt. Auch war damals Titus ja garnicht in seiner Begleitung; und soweit unsere Kenntniss seines folgenden Lebens reicht, war er nie mehr in der Lage, so frei über seinen Aufenthalt zu verfügen, wie er 3, 12 thut, sondern in Fesseln, wovon unser Brief nichts andeutet. Man musste daher, wie schon Schmidt, Schrader und Anger thaten, versuchen, die in der Apostelgeschichte nicht erwähnte Cretareise irgendwie mit dem zweiten Besuch in Corinth zu combiniren, von dem sie ebenfalls schweigt und auf den man schon für die im ersten Timotheusbrief vorausgesetzte Situation reflectirt hatte (Nr. 2)[1]). Wie man dies im Einzelnen im Zusammenhang mit der für den ersten Timotheusbrief gemachten Combination sich zurechtlegte, ob man den Apostel über Corinth nach Creta gehen liess, wie Wieseler und Otto, oder umgekehrt, wie Reuss und Eylau, der keinen Anstand nahm, die 1. Tim. 1, 3 erwähnte Reise

---

[1]) Zwar hat Capellus die Cretareise auf die zweite Missionsreise verlegt und sie von Syrien und Cilicien aus (Act. 15, 41), Michaelis von Corinth aus (18, 1—8) machen lassen, während Andere den Apostel auf der Reise von Corinth nach Ephesus (18, 18 f.), wie Hug, Hemsen, Schott, oder auf der sogen. 3. Missionsreise von Galatien aus (18, 23) Creta besuchen liessen, wie Credner u. Neudecker. Allein mit Apollos (Tit. 3, 13) ist Paulus unseres Wissens erst während seines mehrjährigen Aufenthaltes zu Ephesus (1. Cor. 16, 12), mit Tychicus erst Act. 20, 4 in Berührung gekommen, während Titus in keinem dieser Zeitpunkte, soviel wir wissen, bei dem Apostel war; der Plan einer Ueberwinterung in Nicopolis (3, 12) aber lässt sich, selbst wenn man höchst unwahrscheinlicher Weise an das cilicische denkt, nirgends in die uns bekannten Reisen jener Zeit einreihen.

nach Macedonien über Creta gehen zu lassen, das bleibt sich natürlich ganz gleich. Gewiss ist, dass, wenn man mit jener Reise von Ephesus aus noch einen Besuch in Creta und wohl gar, wie wegen Tit. 3, 12 fast unvermeidlich, noch eine illyrische Missionsreise mit dem Plan der Ueberwinterung in Nicopolis verband, man in immer grösseres Gedränge geräth mit der Aussage des Apostels, dass er in Ephesus 3 Jahre lang ununterbrochen gewirkt habe (Act. 20, 31). Ebenso gewiss ist, dass Titus, der in Creta zurückgeblieben sein soll, gegen Ende des ephesinischen Aufenthaltes, also etwa um Pfingsten, beim Apostel war (§ 20, 7), während er doch erst zum Herbste abgelöst werden sollte, und dass Paulus in jenem Jahre nicht in Nicopolis, sondern in Corinth überwintern wollte (1. Cor. 16, 6)[2]).

7. Man mag immerhin zugeben, dass es bei der Lückenhaftigkeit und Ungenauigkeit der Apostelgeschichte nicht an sich unmöglich ist, durch immer neue scharfsinnige Hypothesen endlich die Schwierigkeiten aller bisherigen Combinationen zu überwinden, so auffallend es freilich bleibt, dass die Apostelgeschichte, die uns doch für alle anderen paulinischen Briefe die nöthigen Anhaltspunkte bietet, nur für diese uns auf reine Hypothesen anweist. Allein auch diese Möglichkeit wird definitiv ausgeschlossen durch die auffallende Verwandtschaft, welche diese Briefe unter sich zeigen und welche mit ihrer Echtheit nur vereinbar ist, wenn sie in relativ grosser Zeitnähe abgefasst sind, während doch der zweite Timotheusbrief, selbst wenn man ihn in die früheste Zeit der römischen Gefangenschaft setzt, durch mehr als drei Jahre von der Zeit getrennt ist, in welcher man frühestens die Situation für die anderen Briefe aufsuchen könnte. Dazu kommt, dass in demselben Maſse, in dem ihre Lehreigenthümlichkeit und Ausdrucksweise mit einander verwandt ist, dieselbe sich von der der älteren Briefe unterscheidet, während doch bei allen jenen Combinationen der zweite Timotheusbrief in eine solche Nähe mit den anderen Gefangenschaftsbriefen, die beiden anderen gar mit dem Römer-

---

[2]) Die Berufung auf die Aenderung seiner Reisedispositionen hilft nichts, da dieselbe bereits geschehen war, als er den Corinthern dies Versprechen gab (§ 20, 1). So ist denn Blau (de genuina eorum verb. indole, quibus P. ep. ad Tit. scr. praef. 1846) nach Petavius und Hammond mit der Cretareise bis in den macedonischen Aufenthalt des Apostels herabgegangen (Act. 20, 1), wohin aber Titus von Corinth aus zu ihm kam, um sofort wieder dorthin geschickt zu werden (2. Cor. 7. 8), so dass er damals nicht in Creta gelassen sein kann, abgesehen davon, dass Paulus zu einer Zeit, wo ihn alles nach Corinth trieb, nicht zweimal dort vorübergefahren sein wird. Matthies aber geht nach Baronius u. Lightfoot gar bis in den Winteraufenthalt in Hellas herab (Act. 20, 2), wo Paulus keine Seereise unternehmen und nicht für den folgenden Winter einen Aufenthalt in Nicopolis planen konnte, da er ja nach dem Besuch in Jerusalem sofort seine Romreise antreten wollte.

und den Corintherbriefen gerückt werden, dass sich jene Verschiedenheit von ihnen ebensowenig erklärt, wie diese Aehnlichkeit. Aber auch bei den Lehrverirrungen, wie bei den Bedürfnissen des Gemeindelebens, welche sie voraussetzen, zeigt sich dieselbe Erscheinung. Dieselben finden keinerlei Analogie in den älteren Briefen und sind wieder unter sich so verwandt, dass sie nothwendig über die uns bekannte Lebenszeit des Apostels hinausweisen. Es steht hiernach unbedingt fest, dass, wenn unsere Briefe echt sein sollen, sie nur einer Lebensepoche des Apostels angehören können, die über das uns bekannte Leben desselben hinausliegt. Da wir nun sahen, dass sich eine Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft zwar nicht mit geschichtlichen Gründen beweisen, aber auch nicht bestreiten lässt (§ 26, 7), so bleibt immerhin die Möglichkeit offen, dass unsere Briefe die einzigen uns erhaltenen Denkmäler und Zeugnisse der jenseits derselben liegenden Lebensepoche des Apostels sind. Es wäre freilich ganz aussichtslos, aus diesen Denkmälern nun eine zusammenhängende Lebensgeschichte des Apostels in diesem Zeitraum construiren zu wollen, da wir ja schlechterdings nicht wissen, wieweit die in ihnen zufällig berührten Momente derselben dazu das ausreichende Material bieten. Wir wissen nur aus seiner Deportationsreise (Act. 27), wie leicht eine Reise aus dem Occident in den Orient über Creta führen konnte; und so kann denn schon auf der Reise unmittelbar nach der Befreiung Paulus den Besuch in Creta gemacht haben, der Tit. 1, 5 vorausgesetzt wird. Wir wissen, dass Paulus in seiner vierjährigen Gefangenschaft die Absicht hatte, die Gemeinden Vorderasiens und Macedoniens wieder aufzusuchen (Philem. v. 22. Phil. 2, 24). Damit stimmt vollkommen, dass er nach 1. Tim. 1, 3 in Ephesus gewesen und nach Macedonien abgereist ist, da ja ein Besuch der phrygischen Gemeinden vor dem in Ephesus keineswegs ausgeschlossen ist. Dass er von Macedonien aus auch Corinth wieder besuchte, und dass die Berührung von Troas und Milet (2. Tim. 4, 13. 20) dieselbe Küstenfahrt voraussetzt, die wir ihn schon einmal in diesen Gewässern machen sahen, hat doch sicher nichts Unwahrscheinliches. Von welcher Station dieser Reise er die Verzögerung seiner Rückkehr nach Ephesus meldete (1. Tim. 3, 14 f.) und nach Creta hin seine Dispositionen für den nächsten Winter traf (Tit. 3, 12)[1]), wissen wir so wenig, wie, wo und wann und unter welchen Umständen seine neue Verhaftung und Deportation nach Rom alle seine Pläne durch-

[1]) Wenn alte Handschriften, Versionen und Väter den 1. Tim.-Brief aus Laodicea datiren, so dachte man dabei, wie Theophylact zeigt, wohl an den Col. 4, 16 erwähnten Brief. Andere, wie die Synops. u. Euthal. lassen ihn in Macedonien geschrieben sein. Die Unterschrift des Titusbriefes, die ihn aus Nicopolis datirt, beruht auf einem offenbaren Missverständniss von 3, 12.

kreuzte. Gewiss ist nur, dass, als der Spätsommer kam, er wieder in Rom Gefangener war und in Timotheus drang, noch vor dem mare clausum dorthin zu kommen (2. Tim. 4, 21).

Die allerdings höchst buntscheckigen und dadurch nur sich gegenseitig entwerthenden Hypothesen, mittelst derer man die Data der Pastoralbriefe zu einem geschlossenen Lebensbilde des Apostels zusammenzufügen suchte, sind ganz werthlos. Nimmt man mit Huther (Komm. 4. Aufl. 1876) an, dass Paulus bereits im Frühjahr 63 entlassen und in der neronischen Verfolgung im Juli 64 umgekommen ist, so bleiben freilich nur fünf Vierteljahre zur Verfügung, aber selbst diese genügen vollkommen, um die wirklich von den Pastoralbriefen gebotenen Data in ihnen unterzubringen, wenn man sich nur nicht mit ihm ganz vergeblich abmüht, auch die Ueberwinterung in Nicopolis, die doch nur ein Plan war, den seine Gefangennehmung höchst wahrscheinlich vereitelte, oder gar die spanische Reise, die Paulus offenbar vorläufig aufgegeben hatte (§ 26, 6), in diesem Zeitraum unterzubringen[2]). Lassen wir aber den Apostel im Frühjahr 64 entlassen und nicht in der Verfolgung des Jahres 64 umgekommen sein, dann bleibt in den noch übrigen vier Jahren des neronischen Regiments Spielraum genug, um selbst noch die spanische Reise, ja auch mit Hofmann noch eine syrische (wegen des von ihm dem Paulus zugeschriebenen und nach Antiochien datirten Hebräerbriefes) in dieser Zeit unterzubringen Auch dann ist es allerdings nach Phil. 2, 24 sehr unwahrscheinlich, dass er zuerst nach Spanien gegangen sein sollte, wie Guericke und Bleek annehmen; aber ob er dann zuerst in Creta gewesen, wie Laurent will, oder erst später von Ephesus (resp. Macedonien) aus dort hingekommen, das ist freilich ganz unsicher. Ist ihm noch eine längere Frist vergönnt gewesen, was durchaus nicht unmöglich, so fällt diese vor die Abfassung unserer Briefe, die sich jedenfalls zeitlich ganz nahe liegen. Mag der erste Tim. aber vor oder nach dem Titusbrief geschrieben sein — was bei ihrer Echtheit ganz gleichgültig ist —, keinesfalls schliesst der Plan, in Nicopolis zu überwintern, eine vorherige Rückkehr nach Ephesus, wie er sie dem Timotheus dort in Aussicht stellte, aus[3]).

---

[2]) Es ist aber in der That wenig wahrscheinlich, dass Paulus, der nach 2. Tim. 4, 6 ff. schon im Herbst so bestimmt dem Märtyrertode entgegensieht, noch bis zum Sommer des folgenden Jahres am Leben geblieben sein soll, ohne dass uns irgend ein Denkmal dieser Zeit erhalten ist, oder gar, dass er im Frühling des folgenden Jahres, wie Huther will, den Timotheus eingeladen haben soll, rasch und zwar noch vor dem Winter nach Rom zu kommen (4, 9. 21).

[3]) Unter dem Winter, zu dem er den Timotheus nach Rom bescheidet, einen anderen zu verstehen, als den, den er ursprünglich in Nicopolis zubringen wollte, veranlasst nichts. Vielmehr kann die Reise des Titus nach Dalmatien (4, 10) leicht damit zusammenhängen, dass er den Apostel vergeblich in dem illyrischen Nicopolis, wohin ihn derselbe bestellt (Tit. 3, 12), aufgesucht hatte.

§ 28. Die Eigenthümlichkeiten der Pastoralbriefe.

1. Eigenthümlich ist den Pastoralbriefen zunächst, dass in ihnen gewisse Lehrverirrungen bekämpft werden, von denen wir sonst in den paulinischen Briefen keine Spur finden, die aber in jener Zeit gleichsam in der Luft gelegen haben müssen, da wir sie ebenso in Creta wie in Ephesus antreffen[1]). Es handelt sich bei denselben, obwohl dies immer wieder ignorirt oder geradezu bestritten wird, nicht um eine eigentliche Irrlehre, welche die Heilswahrheit leugnet oder bestreitet, sondern um ein Lehren fremdartiger Dinge, die mit der Heilswahrheit nichts zu thun haben (1. Tim. 1, 3. 6, 3), um thörichte und anmafsliche Untersuchungen (2. Tim. 2, 23. Tit. 3, 9, vgl. 1. Tim. 1, 4) über Dinge, von welchen man im Grunde nichts weiss und nichts wissen kann (1. Tim. 1, 7. 6, 4), die auch durchaus unnütz und leer an Wahrheitsgehalt sind (Tit. 3, 9), weshalb sie nur zu leerem Gerede (*ματαιολογία* 1. Tim. 1, 6, vgl. *ματαιολόγοι* Tit. 1, 10), zu profanem d. h. allen wahren religiösen Gehaltes baarem Geschwätz führen (*βέβηλοι κενοφωνίαι* 1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 2, 16). Die sich mit diesen Dingen beschäftigen, meinen ja dadurch eine besonders hohe Erkenntniss zu erlangen und mitzutheilen (1. Tim. 6, 20. *ψευδώνυμος γνῶσις*); aber es ist nur der Hochmuth, der sie umnebelt (6, 4), und die Einbildung eines höheren Wissens, die sie berauscht (2. Tim. 2, 26)[2]). Als der eigentliche Gegenstand dieser Spekulationen erscheinen immer wieder profane und läppische jüdische Mythen (1. Tim. 4, 7, vgl. 1, 4. 2. Tim. 4, 4. Tit. 1, 14) und endlose Genealogieen (1. Tim. 1, 4. Tit. 3, 9), wie sie das A.T. darbot, aus denen

---

[1]) Dass die Irrlehrer des Titusbriefes noch ganz ausserhalb der Gemeinde stehen, wie Credner und Mangold annehmen, oder gar alle Irrlehrer unserer Briefe reine Juden waren, die ihre Theologie mit hellenischer Weisheit vermischten, wie Otto wollte, lässt sich durchaus nicht nachweisen. Ebenso wenig aber lassen sich unter den Erscheinungen, die in den Pastoralbriefen bekämpft werden, ganz heterogene Kategorien unterscheiden, wie nach Thiersch und Hilgenfeld pharisäische Judaisten und spiritualisirende Gnostiker oder unevangelische Engherzigkeit und unchristliche Freigeisterei (vgl. Stirm, Jahrb. f. deutsche Th. 1872, 1). Der richtigen Auffassung der Lehrverirrungen haben am meisten Wiesinger (in s. Komm. 1850) und Hofmann vorgearbeitet, obwohl auch letzterer, durch eine schiefe Auffassung derselben verleitet, die 2. Tim. 2, 17. 3, 6 ff. erwähnten Erscheinungen von den sonst bekämpften Irrlehrern unterscheiden zu müssen meinte.

[2]) Allerdings kann man auf diese Dinge nur gerathen, wenn der schlichte Wahrheitssinn, der einfältige Herzensglauben verloren gegangen (1. Tim. 6, 5, vgl. 1, 6. 19, 2. Tim. 3, 8), wie sie denn auch immer weiter vom Glauben und von der Wahrheit abführen (1. Tim. 6, 21. 2. Tim. 2, 18). Es handelt sich eben um ein irregehendes Erkenntnissstreben, das aus einem ungesunden Zustande des religiösen Lebens hervorgeht. Darum findet dasselbe seine Befriedigung in unfruchtbaren Spekulationen, die mit dem, was dem Menschen zum Heile Noth thut, garnichts zu thun haben.

man wohl durch Allegorese allerlei geheimnisskrämerische Weisheit zu gewinnen suchte; aber auch die Thora mit ihren Gesetzesbestimmungen muss man in gleicher Weise verwerthet haben, da die Gesetzeslehre und die Gesetzesstreitigkeiten, von denen gelegentlich die Rede ist (1. Tim. 1, 7. Tit. 3, 9), nach dem Context über eine rein theoretische Beschäftigung mit dem Gesetze nicht hinausgegangen sein können[3]). Nirgends aber wird irgend eine ihnen characteristische Irrlehre erwähnt, da 2. Tim. 2, 18 die Behauptung, dass die Auferstehung schon geschehen sei, nur als ein Beispiel angeführt wird, bis zu welchen gottlosen Behauptungen einzelne ausdrücklich namhaft gemachte Männer fortgetrieben sind, wenn man sich mit ihnen auf Disputationen einliess. Darum wird auch nirgends ermahnt, sie zu bestreiten oder ihnen gegenüber die Wahrheit zu vertheidigen, Timotheus wird sogar davor als vor unreifem Gelüste der Jugend gewarnt (2. Tim. 2, 22). Ueberall wird nur verlangt, dass man diesen Spekulationen aus dem Wege gehe (1. Tim. 6, 20. 2. Tim. 2, 16. Tit. 3, 9), dass man jedes Eingehen darauf ablehne (1. Tim. 4, 7. 2. Tim. 2, 23)[4]). Es handelt sich immer nur um das Treiben der Verirrten als solches, nie um ihre Lehren; denn nicht diese an sich sind das Bedenkliche, sondern die gemeinschädlichen Wirkungen ihres Treibens überhaupt. Denn dasselbe führt nothwendig zu Streit und leeren Wortgefechten (Tit. 3, 9. 1. Tim. 6, 4 f. 2. Tim.

---

[3]) Eine praktische Tendenz zeigt sich nur Tit. 1, 14, wo allerdings von Menschensatzungen die Rede ist, die nach 1, 15 wohl hauptsächlich an die AT-lichen Unterscheidungen von Rein und Unrein angeknüpft haben müssen, da die, von denen dieselben herrühren, unzweifelhaft, was freilich gewöhnlich verkannt wird, als ungläubige Juden characterisirt werden (1, 16). Allein dass die sogen. Irrlehrer überhaupt asketische Tendenzen verfolgt haben, erhellt nirgends; denn 1. Tim. 4, 1—3 ist von einer Irrlehre der Zukunft die Rede, welche auf grundstürzenden dualistischen Anschauungen beruht, aber zu den gegenwärtigen Lehrverirrungen in gar keine Beziehung gesetzt wird. Ebenso wenig freilich hat das greuliche Sittenverderben, das 2. Tim. 3, 1—5 geweissagt wird, direct mit diesen etwas zu thun, wenn es natürlich auch die Neigung zu solchen Lehren, welche ohne sittlichen Gehalt sind, nur vermehren kann (4, 3 f.). Nur dass dasselbe unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich verbergen wird, bringt den Apostel auf die Scheinfrömmigkeit solcher Lehrer, die nur die religiöse Neugier befriedigen, ohne zu sittlicher Besserung zu führen (3, 6 f.). Auch dass sie magische Künste trieben, erhellt nicht, da ihre Bezeichnung als Goëten (3, 13) nur durch den Vergleich mit den ägyptischen Zauberern hervorgerufen ist, der seinerseits ausdrücklich auf ihren bewussten Widerstand gegen die Wahrheit und das Offenbarwerden ihrer Thorheit beschränkt wird (3, 8 f.).

[4]) Man soll das Lehren dieser Dinge einfach verbieten (1. Tim. 1, 3. 2. Tim. 2, 14), den Schwätzern den Mund stopfen, sie scharf rügen (Tit. 1, 11. 3, 10) und nach wiederholter Vermahnung jeden Verkehr mit ihnen abbrechen (3, 10), wenn auch, wo irgend noch Aussicht auf Erfolg vorhanden, ermahnt wird, sie mit Sanftmuth zur Ernüchterung zu bringen (2. Tim. 2, 24 ff.). Darum bezeichnet auch ihr ἀντιλέγειν (Tit. 1, 9), ihr ἀντιδιατίθεσθαι (2. Tim. 2, 25), ihr ἀνθιστάναι τῇ ἀληθείᾳ (3, 8) nicht ihre Opposition gegen einzelne Lehren, sondern ihren Widerstand gegen das Verbot ihres Treibens, der bis zur Lästerung der Verbietenden führen kann (1. Tim. 1, 20).

2, 23), weil jeder dieser leeren Behauptungen mit gleichem Recht eine andere entgegengestellt werden kann (1. Tim. 6, 20: *κενοφωνίαι καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), und schliesslich zu Spaltungen (Tit. 3, 10: *αἱρετικὸς ἄνθρ.*). Es schädigt das Christenleben, indem es von dem Einen, was Noth thut, ablenkt auf religiös wie sittlich unfruchtbare Dinge (2. Tim. 2, 14. 3, 6 f.), ja zu Behauptungen führen kann, welche geradezu den Glauben umstürzen (2, 18), eine seltsame Bemerkung, wenn es sich um eine von vorn herein glaubensfeindliche Irrlehre handelte. Es verwirrt das Familienleben (Tit. 1, 11), indem es am leichtesten bei der religiösen Erregbarkeit der Frauen Eingang findet (2. Tim. 3, 6), und ist schliesslich doch auf die Ausnutzung der Adepten der neuen Weisheit berechnet (1. Tim. 6, 5).

2. Schon Irenäus und Tertullian, die übrigens auf eine geschichtliche Erklärung unserer Briefe durchaus keinen Anspruch machen, fanden in den fabulae et genealogiae derselben die valentinianischen Aeonenreihen und insbesondere in 1. Tim. 1, 4 die indeterminabiles quaestiones Marcion's im Voraus verdammt (Tert. adv. Val. 3., de praescr. haer. 33., adv. Marc. 1, 9, vgl. Iren. adv. haer. I praef.). Wenn Hammond und Mosheim, ja selbst noch de Wette in ihnen die Gnostiker bekämpft finden, so denken sie an die Anfänge des Gnosticismus im ersten Jahrhundert; erst Baur bezog ihre Polemik auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts, wie sie nach seiner Auffassung der Aeusserung Hegesipp's (b. Euseb. h. e. 3, 32) erst zur Zeit Trajan's hervorgetreten sein soll, und zwar speziell auf Marcioniten. Er bezog nemlich völlig context- und wortwidrig die *ἀντιθέσεις* 1. Tim. 6, 20 auf das bekannte Hauptwerk Marcion's, die *νομοδιδάσκαλοι* und die *μάχαι νομικαί* (1, 7. Tit. 3, 9) auf seine prinzipielle Bekämpfung des Gesetzes, die er 1. Tim. 1, 8 bestritten fand. Aber obwohl ihm Volkmar und Scholten folgten, so sah doch schon Schwegler sich genöthigt, wegen der auch von Baur acceptirten patristischen Deutung der *γενεαλογίαι* auf gnostische Aeonenreihen die Beziehung auf die Valentinianer mit der auf Marcion zu combiniren, und Hilgenfeld zog bereits noch Saturninus und die Marcosier heran, während Lipsius (in s. Gnosticismus. Leipzig 1860), Pfleiderer und Schenkel auf den vorvalentinianischen Ophitismus zurückgingen. Allein Holtzmann (die Pastoralbriefe. Leipzig 1880) hat gezeigt, dass sich nirgends Beziehungen auf eine concrete Sectengestalt finden, und lässt daher nur den aufkeimenden Gnosticismus im Allgemeinen bekämpft sein, jedoch so, dass die dem Bilde desselben eingeflochtenen judaistischen Züge (Tit. 1, 10. 14. 3, 9. 1. Tim. 1, 7) auf die Rechnung der Rolle zu setzen sind, welche der Pseudonymus einmal übernommen hatte, indem Briefe des Apostels, dessen Lebenswerk der Kampf gegen den Judaismus war, nicht wohl ohne Polemik gegen ihn ihre natürliche Färbung erhalten konnten.

Damit hat die Kritik selbst einfach zugestanden, dass die Zeichnung der Lehrverirrungen unserer Briefe auf den uns geschichtlich bekannten Gnosticismus nicht passt.

Wenn man immer wieder auf die ψευδώνυμος γνῶσις 1. Tim. 6, 20 provocirt, so hat Holtzmann selbst zuletzt zugestehen müssen, dass darin nicht ein von dem Verf. unserer Briefe aufgenommenes antignostisches Stichwort Hegesipp's, dessen Wortlaut sich vielmehr bei Euseb. h. e. 4, 22 findet, liegt, sondern dass Eusebius vielmehr es ist (h. e. 3, 32), der auf unsere Briefe anspielt. Die einzige Stelle, in der man immer wieder die dualistische Gnosis bekämpft findet (1. Tim. 4, 1—3), weissagt eine Erscheinung der Zukunft, die sichtlich von heidnischem Gebiete her eindringend erwartet wird (Nr. 1. not. 2); 2. Tim. 2, 18 handelt es sich nicht um einen Grundsatz der Irrlehrer, sondern um eine exceptionelle Behauptung, zu der Einzelne im Streite mit ihnen fortgetrieben sind (Nr. 1, vgl. § 27, 1. not. 1); und Tit. 1, 16 geht nicht auf die Prätension einer besonderen Gotteserkenntniss, sondern auf das ungläubige Judenthum (Nr. 1. not. 2). Dass die γενεαλογίαι keine Bezeichnung der gnostischen Aeonenreihen sind und nach dem Context nicht sein können, hat Mangold (s. u.) schlagend erwiesen; und weder das gewinnsüchtige Treiben der sogen. Irrlehrer (vgl. 2. Cor. 11, 20), noch dass sie sich mit ihrer Propaganda an das lebhaftere religiöse Bedürfniss des urtheilsloseren weiblichen Geschlechts wenden (2. Tim. 3, 6), ist ein ausschliessliches Kennzeichen des Gnosticismus. So stützt sich der ganze Beweis für die Beziehung der Briefe auf die Gnosis zuletzt darauf, dass man Aussprüche derselben, die contextmässig eine völlig andere Absicht haben, polemisch auf die Unterscheidung metaphysisch verschiedener Menschenklassen (1. Tim. 2, 4. Tit. 2, 11), auf die Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Demiurgen und auf die gnostische Doppelpersönlichkeit Christi (1. Tim. 2, 5), auf die theilweise Verwerfung des A. T.'s (2. Tim. 3, 16) und dgl. bezieht, während man in Stellen wie 1. Tim. 3, 6, in den grossen Doxologieen des 1. Tim. und Ausdrücken, wie αἰῶνες, ἐπιφάνεια u. dgl. wieder gnostische Anklänge findet.

Ging man dagegen von den zweifellos judaistischen Zügen aus, so lag es nahe, die Polemik der Briefe auf die alten pharisäischen Gegner des Apostels zu beziehen, die mittelst der Geschlechtsregister ihr Anrecht auf das Gottesreich nachwiesen. Aber wenn auch patristische Exegeten, wie Chrysostomus und Hieronymus, oder dogmatistische, wie Calov, zu dieser Auffassung neigten, so widersprach dem doch die Thatsache, dass nirgends die bekannten Prätensionen derselben in unseren Briefen bekämpft werden, zu augenfällig[1]). Schon Augustin dachte deshalb an traditionell im Juden-

[1]) Die Vorstellung, welche sich Hofmann von einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit gebildet hat, die ihren Untersuchungen über den geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt der Thora eine besondere Bedeutung für das religiöse Leben beilegten, oder Kölling von Judaisten, welche die Offenbarungsthatsachen in Ideen verflüchtigten und von der ATlichen Heilsgeschichte nur trockene Geschlechtsregister übrig behielten, ist eine völlig unfassbare ohne jeden geschichtlichen Halt.

thum fortgepflanzte Theosopheme, und nach Grotius bezeichneten Herder, Schneckenburger, Olshausen u. A., besonders M. Baumgarten (die Echtheit der Pastoralbriefe. Berlin 1837) die Irrlehrer geradezu als Kabbalisten. Aber da ein Zurückreichen der Kabbala in ihren Wurzeln bis ins apostolische Zeitalter unerweislich ist, so blieben Hug u. A. vorsichtiger bei einem durch orientalische Philosophie beeinflussten Judenthum stehen; und daraus entwickelte sich die unter den Vertheidigern der Briefe verbreitetste Ansicht, dass es sich um die in die apostolische Zeit zurückreichenden Anfänge der judaisirenden Gnosis oder des gnosticisirenden Judenthums handelt[2]). Specieller dachte Mayerhoff auch hier an die cerinthische Gnosis, während Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856) nach dem Vorgange von Michaelis, Wegscheider u. A. auch hier an den Essenismus dachte und bei Grau, Immer und neueren Kommentatoren Beifall fand. Aber auch hier überall überwiegt doch das Verschiedene weitaus die etwaigen Anklänge.

Während sich weder von dem Judaismus, noch von dem Doketismus Cerinths irgend eine Spur in unseren Briefen zeigt, hat Mangold mit grossem Scharfsinn seine Ansicht von der aus Philo bekannten Umdeutung der ATlichen Genealogien auf die τρόποι τῆς ψυχῆς (vgl. Dähne, Stud. u. Krit. 1833, 4) durchgeführt, aber doch den durchschlagenden Beweis nicht erbringen können, dass gerade sie von den Essenern getheilt und in unseren Briefen bekämpft sei. Alles Uebrige aber, was er auf dieselben deutet, ist entweder ihnen nicht ausschliesslich eigen oder lässt sich nur mittelst gewagter Hypothesen auf sie zurückführen. Es lag ja freilich sehr nahe, die Asketen des Römerbriefes, wie die asketischen Theosophen des Colosserbriefes, die wir auch auf essenische Einflüsse zurückführten, als die Vorläufer der in unseren Briefen bekämpften Richtung anzusehen. Allein weder zeigt dieselbe einen asketischen Zug (vgl. Nr. 1. not. 2), noch lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass die in ihr gepflegten Spekulationen gerade theosophischer Art waren, zumal jede Bezugnahme auf eine Engellehre oder -Verehrung fehlt, da es sicher verkehrt ist, unter den Genealogieen Engelreihen zu verstehen.

Es fehlt uns demnach an jeder sicheren geschichtlichen Anknüpfung für diese Erscheinung; um so weniger aber wird man behaupten können, dass diese Verirrungen eines neuerwachten religiösen Erkenntnissstrebens, die mindestens denen in den phrygischen Gemeinden parallel gehen und jedenfalls noch nicht die Züge späterer gnostischer Erscheinungen zeigen, nicht bereits dem apostolischen Zeitalter im engeren Sinne angehören können.

---

[2]) Diese von Guericke, Reuss, Böttger, Neander, unter den Kommentatoren besonders von Mack, Matthies, Huther vertretene Ansicht hat der auf die Gnosis des zweiten Jahrh. zielenden oft ganz unbegründete Concessionen gemacht und sich dem berechtigten Vorwurf ausgesetzt, dass sie Erscheinungen in die apostolische Zeit hineintrage, die sich erst im zweiten Jahrhundert nachweisen lassen.

3. Wer eine lebendige Entwicklung der paulinischen Lehrweise annimmt, wie sie in der Reihenfolge seiner Briefe noch thatsächlich vorliegt und durch deren geschichtliche Entstehungsverhältnisse motivirt ist, kann natürlich nur voraussetzen, dass auch die neuen geistigen Bewegungen im christlichen Gemeindeleben, denen der Apostel sich in unseren Briefen gegenübersah, dieselbe irgendwie beeinflusst haben werden. Zwar dass sie an dem Kern seiner Heilslehre nichts zu ändern vermochten, versteht sich von selbst. Wo dieselbe irgend geflissentlich zum Ausdruck kommt (1. Tim. 1, 12 ff. 2. Tim. 1, 9 ff. 2, 10 ff. Tit. 2, 11 ff. 3, 3 ff.), ist es die spezifisch paulinische. Allerdings fehlt eine eingehendere Begründung der Heilslehre auf den Tod und die Auferstehung Christi, obwohl, wo sie gestreift wird, der Gedanke echt paulinisch ist, sowie eine Begründung des Heilsbedürfnisses auf den sarkischen Zustand des Menschen, obwohl die Begriffe von νοῦς und πνεῦμα echt paulinisch gebraucht werden; allein in den Briefen an seine vertrauten Schüler, die seinen Glauben theilen, und Lehrverirrungen gegenüber, welche ihn garnicht bestreiten, fehlt eben jedes Bedürfniss einer solchen[1]).

Nur in der Erwählungslehre, deren Grundbegriffe in echt paulinischer Fassung reproducirt werden, zeigt sich eine gewisse Wandlung, zwar keineswegs, wie man gemeint hat, in der Betonung der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens (1. Tim. 2, 4. 4, 10), wohl aber darin, dass auf Grund der namentlich in den neuesten Wirren gemachten Erfahrungen Paulus nicht mehr alle Glieder der Gemeinde für Erwählte hält (2. Tim. 2, 19 f.), aber um so mehr die Kirche in ihrem unwandelbaren Grundstock für die Trägerin und Stütze der Wahrheit erklärt (1. Tim. 3, 15). Die Auffassung des vollendeten Gottesreiches als des himmlischen Reiches Christi (2. Tim. 4, 18) hängt mit der Fortbildung der Christologie in den Gefangenschaftsbriefen zusammen, während man die Thatsache, dass die Adressaten noch die Wiederkunft Christi erleben sollen (1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 4, 1), nur dadurch wegschaffen kann, dass man sie in Repräsentanten künftiger Amtsträger verwandelt. Wenn aber sichtlich das Interesse des Apostels für die Ehelosigkeit zurückgetreten ist (1. Tim. 5, 14. 2, 15; doch vgl. 3, 2. 12. 5, 9. Tit. 1, 6), so wird das ebenfalls in bedenklichen Erfahrungen seinen Grund gehabt haben (vgl. 1. Tim. 5, 15).

---

[1]) Es war daher gänzlich verfehlt, wenn man hier oder da die Antithesen der älteren Briefe vermisst hat, obwohl eine sorgfältigere Betrachtung des Contextes hätte lehren können, dass die Motive desselben ihr Auftreten schlechthin ausschlossen. Es ist immer nur wieder die in einzelne Ausdrücke oder Aussprüche eingetragene Beziehung auf Gnostisches (Nr. 2), welche denselben etwas Fremdartiges giebt oder ihre Umstempelung im Interesse der einmal angenommenen Auffassung der Briefe, wie wenn man πίστις im Sinne von Rechtgläubigkeit nahm oder in die Aussagen über die Kirche ganz fernliegende kirchenpolitische Tendenzen hineintrug. Auch in die Aeusserungen über die Stellung des Christen zum Gesetz (1. Tim. 1, 8 ff.) und zur Schrift des A. T.'s (2. Tim. 3, 16), über Judenthum (2. Tim. 1, 3 ff.) und Heidenthum (Tit. 3, 3) hat man nur durch künstliche Interpretation irgend etwas Unpaulinisches hineintragen können.

Das Eigenartige, das trotzdem die Pastoralbriefe haben, liegt nicht bloss in dem Zurücktreten einer streng dogmatischen Lehrweise, das uns schon in den Gefangenschaftsbriefen begegnete, sondern in dem Hervortreten eines allgemein-religiösen Elementes gegen das spezifisch-christliche, das auf gewisse, vielleicht schon festformulirte, Hauptpunkte reducirt erscheint, und ein Zurücktreten der concreten Vorstellungswelt, die wir bei Paulus gewohnt sind, gegen eine abstractere Ausdruckweise. Aber auch für Paulus musste seine in schweren Kämpfen errungene, von seinen Schülern getheilte, selbst in den Lehrverirrungen der Gegenwart nicht mehr angegriffene Heilslehre allmählich die Gestalt eines fertigen Besitzes annehmen, dessen Vermittlungen ihm mehr und mehr zurücktraten. Daher die Betonung der „gesunden Lehre", deren Inhalt die Wahrheit schlechthin bildet, auf deren Aneignung in Glaube und Erkenntniss Alles ankommt. Andrerseits musste es ihm gerade in den gegenwärtigen Wirren immer klarer werden, wie wenig die Gemeinde im Ganzen im Stande war, ihm in die ganze Tiefe seiner Heilserkenntniss und in das Verständniss seiner so individuell ausgeprägten Lehrform zu folgen, wie leicht sie sich auf die bequemeren Wege unfruchtbarer Spekulationen ablenken liess. Daher der Rückgang auf die bereits in den Gemeinglauben übergegangenen grossen Hauptpunkte, der absichtliche Anschluss an den Ausdruck, den sie in ihm bereits gewonnen hatten. In dem Mafse aber, in welchem die Lehrverirrungen der Gegenwart aus einem krankhaften Zustande des religiösen Lebens hervorgingen (1. Tim. 6, 4, vgl. Tit. 1, 13. 2, 2), musste Paulus auf den tiefsten Grund desselben zurückgehen, die lautere Frömmigkeit und das gute Gewissen, sowie die enge Beziehung betonen, in welcher die gesunde Lehre oder die Wahrheit dazu steht (1. Tim. 3, 16. 6, 3. Tit. 1, 1). Gegenüber einem für das religiös-sittliche Leben durchaus unfruchtbaren, ja schädlichen Erkenntnissstreben, musste er den erziehlichen Character der Offenbarung der göttlichen Gnade hervorheben (Tit. 2, 11 ff.), die *ἀγαθὰ* und *καλὰ ἔργα* betonen und die Bewährung der durch die christliche Heilswahrheit entwickelten Frömmigkeit in den nächsten und einfachsten Lebensverhältnissen fordern[2]). Auch das stärkere Hervortreten der Vergeltungs-

[2]) Die spezifisch-paulinische Begründung des christlich-sittlichen Lebens auf die Lebensgemeinschaft mit Christo und auf den Geist fehlt keineswegs (2. Tim. 3, 12. Tit. 3, 5 f.), aber sie tritt zurück, weil es sich weniger um die centrale Grundlegung desselben, als um eine peripherische Ausgestaltung handelt; Begriffe, die mehr den individuellen und sozialen Werth der christlichen Sittlichkeit (*σωφροσύνη, σεμνότης*), als ihren religiösen Character ausdrücken, treten hervor; und in den häufigen Aufzählungen der Merkmale echten Christenlebens erscheinen die grundlegenden Begriffe der *εὐσέβεια*, der *πίστις*, der *δικαιοσύνη* in einer Reihe mit speziellen christlichen Tugenden, ohne dass das Bedürfniss gefühlt wird, ihr näheres Verhältniss zu markiren, obwohl gerade dies in ähnlichen Aufzählungen der älteren Briefe mancherlei Analoga hat.

lehre, so wenig sie mit dem älteren Paulinismus in Widerspruch tritt (1. Tim. 3, 13. 6, 18. 2. Tim. 1, 16. 18), hängt doch damit zusammen, dass die allgemeinen religiösen Motive sich in unseren Briefen stärker geltend machen, und führt zu Berührungen mit einfacheren NTlichen Lehrformen. Es musste dem Apostel doch, je mehr er sein Ende herannahen sah, um so näher liegen, seine Lehre immer mehr auf den gemeinfasslichsten Ausdruck zu bringen und durch die allgemein zugänglichsten Motive zu stützen.

4. Wenn man die Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise in den Pastoralbriefen richtig würdigen will, so darf man nicht vergessen, dass es sich hier um einfache Vorschriften und Anweisungen an vertraute Schüler handelt, im 2. Tim. um ein Wort herzandringender Mahnung. Die Polemik gegen die Lehrverirrungen der Zeit hat nicht die Absicht, sie zu widerlegen, sondern die mit Bezug auf sie gegebenen Anweisungen zu motiviren; der Hinweis auf die grossen Grundwahrheiten des Evangeliums hat nicht die Absicht, sie zu vertheidigen oder auch nur zu entwickeln, sondern die rechten Gesichtspunkte und Ziele für die Wirksamkeit der Schüler festzustellen. Es wäre völlig unberechtigt, hier dialektische Entwicklung, verwickelte Perioden, einen reicheren Partikelgebrauch, oder die Anakoluthien der Lehr- und Streitbriefe, ja auch nur die sich lange fortspinnenden Satzketten der Gefangenschaftsbriefe mit ihrer überquellenden Fülle participialer und präpositioneller Zusätze suchen zu wollen, obwohl es doch an Spuren davon nicht fehlt[1]). Es muss ferner erwogen werden, dass unsere Briefe im Ganzen eine etwas monotone Ausdrucksweise haben, dass dieselben Worte und Wendungen genau oder mit geringen Variationen wiederkehren, was bei der grossen Zeitnähe ihrer Abfassung und den so völlig gleichartigen Gegenständen, die sie behandeln, sich mindestens ebenso gut erklärt, wie die Parallelen des Römer- und Galaterbriefes, der beiden Thessalonicherbriefe, des Epheser- und Colosserbriefes[2]). Trotzdem hat

---

[1]) Vgl. die längeren Perioden 2. Tim. 1, 3—5. Tit. 3, 4—7, den Wechsel und die Fülle der Präpositionen Tit. 1, 1—3. 3, 5 f., die Anakoluthien 1. Tim. 1, 3 ff. Tit. 1, 1 ff. Wie ungleich vertheilt die von Holtzmann vermissten Conjunctionen und Präpositionen auch in den anderen Paulinen sind, hat Kölling überzeugend nachgewiesen.

[2]) Wenn die Kritik die trotzdem hervortretende weitgehende Uebereinstimmung in Wortvorath und Redewendungen mit den älteren Briefen für ein Merkmal schriftstellerischer Abhängigkeit erklärt, so hat nur eine tendenziöse Exegese den Schein eines Beweises dafür beizubringen vermocht. Dass dieselbe sich namentlich auch auf die Lucasschriften erstreckt, hat gar nichts Auffallendes, da dieselben eben von einem paulinischen Schüler herrühren. Dass aber hier und da ähnliche Vorstellungen und Gedanken verschieden ausgedrückt oder analoge Ausdrücke mit neuen Modificationen angewandt sind, entspricht durchaus dem lebensvollen Reichthum der paulinischen Lehrsprache und motivirt sich hinreichend durch eine sorgfältigere und vorurtheilslosere Exegese.

die Sprachfarbe unserer Briefe etwas Eigenthümliches, aber fast ausschliesslich im Lexikalischen und Phraseologischen, während von grammatikalischen Eigenheiten selbst Holtzmann kaum etwas Wesentliches entdeckt hat. Zwar auf die Hapaxlegomena unserer Briefe hat man, wie gerade die neuerdings so eifrig betriebene Statistik dieser Erscheinung nachgewiesen hat, einen ganz ungebührlichen Werth gelegt, da sie auch über die anderen Briefe sehr ungleich vertheilt sind, und nur eine Minderzahl von ihnen durch häufigere Wiederkehr sich als wirkliche Eigenthümlichkeiten unserer Briefe verrathen. Dass es aber eine grosse Zahl von Lieblingsausdrücken unserer Briefe giebt, die bei Paulus sich sonst nicht oder nur vereinzelt finden, namentlich wenn man zugleich die Wortgruppen von gleichem Stamm oder gleicher Zusammensetzung, sowie die Wortverbindungen und Redewendungen in Betracht zieht, ist unbestreitbar. Vieles davon hängt mit den in ihnen bekämpften Lehrverirrungen zusammen, die naturgemäss in gleicher Weise characterisirt werden, sowie mit der neuen Lehrweise, die Paulus ihnen gegenüber einschlägt[3]). Die gleichartige Behandlung der Qualificationen zum Gemeindeamt endlich, wie die häufige Wiederkehr derselben oder gleicher Gedanken, bringen von selbst auch die Wiederkehr derselben Worte und Phrasen mit sich. Allerdings geht die Eigenart der Ausdrucksweise auch über das hinaus, was sich auf einem dieser Wege erklärt, und spottet in manchen Erscheinungen jedes Erklärungsversuchs[4]).

---

[3]) Daher die Wiederkehr der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, der *ζητήσεις* u. *λογομαχίαι*, der *βέβηλοι κενοφωνίαι* und der *ματαιολογία*, des *ἀστοχεῖν*, *περιίστασθαι* und *παραιτεῖσθαι* bei ihrer Bestreitung. Mit bestimmter Beziehung auf ihre leeren Spekulationen über Gott mag auch das *θεὸς σωτήρ* mit Vorliebe gebraucht sein, wie *ἐπιφάνεια* und ähnliche Ausdrücke. Nur darf man nicht mit Otto annehmen, dass der Apostel irgendwie die Stichworte der Irrlehrer aufgenommen habe, da Paulus den Inhalt ihrer Lehren für völlig alles religiösen Gehaltes baar erklärt. Daher andrerseits die vielen Derivate von *διδάσκειν*, die gleichen Ausdrücke, durch welche immer wieder die gesunde (oder schöne) Lehr- oder Redeweise bezeichnet wird, die beständige Wiederkehr der *εὐσέβεια* und verwandter Ausdrücke, der *ἀγαθὴ* (*καθαρὰ*) *συνείδησις*, der *ἀγαθὰ* (*καλὰ*) *ἔργα*, der Worte, die sich um *σωφροσύνη* oder *σεμνότης* gruppiren, und vieles Aehnliche.

[4]) Dahin gehören Worte wie *ἀρνεῖσθαι* u. *ὠφέλιμος*, die zahlreichen Composita mit *φίλος* und die Wortbildungen von *μάρτυς* u. *οἶκος*, die wenigstens nicht alle mit der Bezugnahme auf das Familienleben zusammenhängen; aber auch Phrasen, wie *διαβεβαιοῦσθαι περί τινος*, *ἄνθρωπος θεοῦ*, *παγὶς τοῦ διαβόλου*, die zweimal, *διαμαρτύρεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (*κυρίου*), *ὧν ἐστίν*, die dreimal vorkommen, und das fünfmalige *πιστὸς ὁ λόγος*, das sechsmalige *ἐν πᾶσιν*. Dazu kommt das Fehlen so mancher sonst dem Apostel eigenthümlicher Ausdrücke. Wieviel auch von dem hier von Holtzmann Gesammelten abgezogen werden muss, so behält doch das Fehlen der Wortgruppen, die sich um *φρονεῖν*, *ἐνεργεῖν*, *περισσεύειν*, *πλεονάζειν*, *ὑπακούειν*, *ἀποκαλύπτειν*, *καυχᾶσθαι* drehen, etwas Auffallendes. Die Spracheigenthümlichkeiten der Briefe mit Guericke aus dem Alter des Apostels erklären zu wollen, verbietet die Thatsache, dass dieselben doch im besten Fall nur durch wenige Jahre vom Philipperbrief getrennt sind und im höheren Alter die Sprache eher zu verarmen und sich zu verfestigen pflegt, als sich

Doch geben die Latinismen der Briefe (*δι' ἣν αἰτίαν, χάριν ἔχειν, ἀδηλότης, πρόκριμα*), die sich einfach aus der jahrelangen römischen Gefangenschaft erklären, und die Thatsache, dass manches an den ihnen zeitlich am nächsten stehenden Philipperbrief erinnert (*προκοπή, ἀνάλυσις, κέρδος, σεμνός, ἐν πᾶσιν, ἐπέχειν, σπένδεσθαι* u. A.), wenigstens einen Wink, wie leicht Einflüsse, die sich jeder Nachweisung entziehen, in allmähliger, mit einer so eigenartigen Individualität verflochtener Entwicklung auch hier einen Umbildungsprozess hervorgerufen haben können.

5. Eigenthümlich ist unseren Briefen ferner die Fürsorge des Apostels für die Gemeindeorganisation[1]). In Creta soll dieselbe durch Bestellung von Presbytern eingeführt (Tit. 1, 5), in Ephesus, wo längst ein doppeltes Gemeindeamt bestand, sollen durch sorgfältige Beobachtung der dafür erforderlichen Qualificationen Fehlgriffe bei der Besetzung desselben verhütet werden (1. Tim. 3, 1—13. 5, 22).

Freilich erhellt schon daraus, dass es sich hier nicht um eine bestimmte Schablone handelt, nach welcher die Gemeindeordnung überall durchgeführt werden soll; denn da das *νεώτεροι* Tit. 2, 6 im Gegensatz zu dem *πρεσβύται* und *πρεσβυτίδες* (2, 2 f.) nur Altersbezeichnung sein kann (vgl. 1. Tim. 5, 1 f.), so ist dort von einem zweiten Gemeindeamt, wie es in Ephesus bestand, noch keine Rede; und dass es in Ephesus neben den Diaconen (1. Tim. 3, 8 ff. 12 f.) auch Diaconissen gab, beruht auf einer unmöglichen Deutung von 3, 11, wo nach dem Context nur von den Frauen der Diaconen die Rede sein kann, oder von 1. Tim. 5, 2. Ebenso sehen wir, dass Paulus, der es für bedenklich hielt, wenn seine verhältnissmäfsig noch jungen Gehülfen sich persönlich mit der seelsorgerischen Leitung jüngerer Personen weiblichen Geschlechts befassten und daher, wo es gelegentlich geschehen musste, zu grosser Vorsicht räth (1. Tim. 5, 2: *ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ*), in Creta es den Matronen überliess, dies an ihrer Stelle zu thun (Tit. 2, 4 f.). In den gereifteren Verhältnissen der ephesinischen Gemeinde gab es dagegen bereits Wittwen, die in besonders übertragener kirchlicher Ehrenstellung dies als ihre Berufsthätigkeit ausübten, und auch für die zweckmäfsige Besetzung dieses Ehrenamtes giebt der Apostel eingehende Vorschriften (5, 9—14)[2]).

---

zu bereichern oder zu modificiren. Der Einfall Köllings aber, dass der literarisch gebildete Paulus mit seinen Schülern von gleicher Erudition in wissenschaftlicher Terminologie rede, ist wohl kaum ernst zu nehmen.

[1]) Abgesehen von der ersten Reise, die Paulus noch mit Barnabas und im Auftrage der antiochenischen Gemeinde machte, und auf der er überall für Einsetzung von Presbytern gesorgt haben soll (Act. 14, 24), sahen wir ihn in den früheren Briefen nirgends sich um diese Angelegenheit bekümmern. Von einer Organisation der galatischen Gemeinden wissen wir nichts, von der corinthischen wissen wir bestimmt, dass in ihr ein Amt der Gemeindeleitung und Zucht nicht bestand. Ob Paulus bei der Einsetzung der Gemeindevorsteher in Thessalonich (1. Thess. 5, 12), der Bischöfe und Diaconen in Philippi (Phil. 1, 1), der ephesinischen Presbyter (Act. 20, 17) oder der Diaconissin in Kenchreae (Röm. 16, 1) irgendwie betheiligt gewesen ist, wissen wir schlechterdings nicht. Vgl. § 19, 3.

[2]) Die frühere Annahme Baur's, dass es sich hier eigentlich um Jungfrauen

Trotzdem ist Alles, was man so oft von den hierarchischen Tendenzen unserer Briefe redet, völlig grundlos. Von der so früh auftretenden Parallelisirung des NTlichen Gemeindeamts mit der ATlichen Hierarchie findet sich noch keine Spur. Nirgends ist von den Rechten oder auch nur von einer besonderen Würdestellung der Gemeindebeamten die Rede[3]). In seltsamem Widerspruch hat man sich bald an den stark reducirten Ansprüchen gestossen, die unsere Briefe an die Qualification der Gemeindebeamten machen sollen, bald in der Forderung der Einehe für sie die Begründung einer besonderen standesmässigen Heiligkeit, eines sakramentalen Amtscharacters gesehen. Allein man übersieht, dass nirgends die selbstverständlichen Erfordernisse für die Führung der Aemter in Begabung und Neigung namhaft gemacht werden, sondern nur eingeschärft wird, wie dieselben ohne bürgerliche Unbescholtenheit und Bewährung im christlich-sittlichen Leben für eine gedeihliche Amtsführung unzureichend seien. Wenn aber auch echt paulinisch (vgl. 1. Cor. 7) die Enthaltung von der zweiten Ehe unter die Stücke gerechnet wird, welche den Beamten vor jedem Vorwurf schützen und ihm die nothwendige Hochschätzung im Urtheil der Gemeinde wahren soll, so erhellt eben aus ihrer Gleichstellung mit den übrigen Postulaten, wie aus 1. Tim. 5, 9, dass dabei an einen specifischen Heiligkeitscharacter nicht gedacht ist[4]). Vor Allem aber ist es bedeutsam, dass sich von der die nachapostolische Zeit so bestimmt characterisirenden Erhebung des monarchischen Episkopats über die pres-

---

handelte, welche nur den Ehrennahmen Wittwen führten, ist längst widerlegt; aber ein Zeichen, dass unsere Briefe in die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters gehören, ist auch das Bestehen dieser Einrichtung, und die Fürsorge, welche der Apostel auch ihr widmet, hängt jedenfalls damit zusammen, dass ihm die Zeitverhältnisse eine festere Ordnung des Gemeindelebens überhaupt als Bedürfniss erscheinen liessen.

[3]) Weder kann die Zusammenfassung der Gemeindevorsteher in eine collegiale Behörde (1. Tim. 4, 14), die nur ihre völlige Gleichstellung ausdrückt, sie auf eine höhere Rangstufe erheben, noch kann in 1. Tim. 5, 20 ein Gegensatz zwischen einem Klerus und Laienstande liegen, da *οἱ λοιποί* contextmäfsig auf die übrigen Presbyter zu beziehen ist. Von einer besonderen Probezeit, welche die Diaconen durchzumachen haben, ist 1. Tim. 3, 10 so wenig die Rede, wie 3, 13 von einem Rangunterschiede kirchlicher Aemter, oder 3, 1 von einem ehrgeizigen Drängen nach dem Episcopat.

[4]) Wenn Beyschlag (die christl. Gemeindeverfassung. Harlem 1874) darin ein Zeichen der nachapostolischen Zeit sieht, dass die Besetzung des Gemeindeamtes ohne jede Betheiligung der Gemeinde stattfindet, so erhellt freilich weder aus dem *χειροτονήσαντες* Act. 14, 23 (vgl. 10, 41), noch aus 2. Cor. 8, 19, wo es sich um die Wahl von Vertrauensmännern zur Uebergabe der Collecte handelt, dass in der apostolischen Zeit eine eigentliche Gemeindewahl stattgefunden habe. Aber über den Modus der Presbyterbestellung wird auch Tit. 1, 5 durchaus nichts Näheres ausgesagt; vielmehr setzen die nur durch das Urtheil der Gemeinde festzustellenden Qualificationen und die 1. Tim. 3, 10 geforderte Prüfung jedenfalls eine Betheiligung derselben voraus; und 5, 9 ist doch bei der Einschreibung der kirchlichen Wittwen jedenfalls die Gemeinde das handelnde Subject.

byteriale Gemeindeleitung noch keine Spur zeigt. Selbst Baur hat den Versuch, den er bei seiner Auffassung der Briefe naturgemäss zuerst machen musste, etwas derartiges in ihnen nachzuweisen, im Wesentlichen aufgegeben; und heutzutage gilt es als zweifellos, dass die Bischöfe 1. Tim. 3, 2 ff., neben denen als zweites Amt sofort die Diaconen 3, 8 ff. genannt werden, nur mit den 5, 17 ff. genannten Presbytern identisch sein können, was denn auch aus Tit. 1, 5. 7 sich unmittelbar ergiebt. Dass zufällig ἐπίσκοπος 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 7 nur im Singular steht, hat seinen Grund beide Male augenfällig in dem unmittelbar vorhergehenden τις, und schliesst keineswegs aus, dass beide Ausdrücke sich nur wie die Würde- und Amtsbezeichnung derselben Personen unterscheiden, die noch in völliger Gleichstellung die Gemeindeleitung handhabten.

6. Da das Interesse, das unsere Briefe an einer festeren Gemeindeorganisation nehmen, wesentlich durch die Gefahren, von denen das Gemeindeleben bedroht war, bedingt ist und diese hauptsächlich in den Lehrverirrungen jener Zeit begründet waren, so begreift sich das Gewicht, welches dieselben auf eine Sicherstellung der gesunden Lehre legen. Dass das Lehren an sich noch jedem freistand und nicht an ein besonderes Amt gebunden war, zeigt schon die Thatsache jener Lehrverirrungen selbst, wie das Verbot, dass die Frauen nicht lehren sollen (1. Tim. 2, 12). Je mehr aber dieser Zustand die Verbreitung ungesunder Lehre begünstigte, um so dringender legt Paulus dem Timotheus ans Herz, zuverlässige Männer für die Ausübung der Lehrthätigkeit zu gewinnen und mit ihr zu betrauen (2. Tim. 2, 2). Das konnte aber am leichtesten und sichersten geschehen, wenn diese Lehrthätigkeit mit dem Amte der Gemeindeleitung verbunden wurde. Darum rechnet der Apostel die Lehrtüchtigkeit bereits zu den Eigenschaften, die dem Bischof auch bei aller Befähigung für seinen speziellen Beruf nicht fehlen dürfen (1. Tim. 3, 2), und motivirt das Tit. 1, 9 gerade durch Bezugnahme auf die herrschenden Lehrverirrungen. Ausdrücklich empfiehlt er die sich der Lehrthätigkeit annehmenden Presbyter ganz besonderer Hochschätzung und motivirt genau wie 1. Cor. 9 den Anspruch, den sie dadurch auf die Gemeindeverpflegung erhalten (1. Tim. 5, 17 f.), während den kirchlichen Wittwen nur ebenso wie allen anderen im Falle völliger Verlassenheit der Unterhalt durch die Gemeinde gewährt werden soll (5, 16, vgl. 5, 3—8). Für die Gegenwart freilich war durch die Apostelschüler, die in den Gemeinden den Apostel vertraten, ausreichend für das Bedürfniss nach gesunder Lehre gesorgt[1]).

[1]) Ihre Verkündigung ist die Hauptsache, die dem Titus (2, 1. 15. 3, 8), wie dem Timotheus (1. Tim. 4, 6. 11. 6, 2. 12) aufgetragen wird, selbst in der ausdrücklich ihm übertragenen Vertretung des Apostels (4, 3. 16). Der ganze zweite Brief

Das dem Timotheus verliehene *χάρισμα* (1, 6, vgl. 1. Tim. 4, 14) ist nicht irgend eine ihm übertragene Amtsgnade, sondern nach dem Context zweifellos die vom Geiste in ihm gewirkte Befähigung zur Verkündigung des Evangeliums. Bei der Verleihung desselben handelt es sich also nicht um die Uebertragung eines Amtes mit einer besonderen Würdestellung und mit ausschliesslichen Vorrechten; gerade die Ausübung der Lehrthätigkeit ist es, in der Niemand die Apostelschüler ihrer Jugend wegen verachten soll (1. Tim. 4, 12. Tit. 2, 15). Im Uebrigen haben sie nur die Anweisungen des Apostels der Gemeinde zu übermitteln oder seine Aufträge in ihr auszurichten, ihre ständige selbstständige Thätigkeit ist die Lehrthätigkeit. Nur in den gereifteren Verhältnissen der ephesinischen Gemeinde tritt bereits das Bedürfniss ein, dem Timotheus die feierliche Einführung der Presbyter in ihr Amt und die Disciplin derselben auf eigene Verantwortung hin zu übertragen (1. Tim. 5, 19 ff. 22)[2]; und hier scheint der Punkt zu sein, an welchem später, als nicht mehr Apostel oder Apostelschüler die oberste Leitung der Gemeinde führen konnten, mit innerer Nothwendigkeit sich der monarchische Episkopat ausbilden musste.

Während man sich früher vorwiegend daran stiess, dass der angebliche Paulus seine Schüler in unseren Briefen doch gar zu schülerhaft behandle, sieht man neuerdings gerade in der Stellung dieser Apostelschüler das von dem Briefschreiber seiner Zeit vorgehaltene Ideal eines solchen durch apostolische Anordnung eingesetzten Oberhauptes (vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, 4), also das Vorbild des Episkopats, wie Pfleiderer, Hausrath u. A. es ausdrückten, oder gar des Erzbischofs oder Metropoliten, wie Holtzmann wollte. Allein diese Apostelschüler, die vom Apostel gelegentlich abberufen und abgelöst werden (2. Tim. 4, 9. 12. Tit. 3, 12), die doch immer nur ad hoc den Apostel vertreten in der Fürsorge für das, was er unvollendet gelassen und bis er wiederkommt (Tit. 1, 5. 1. Tim. 4, 13), eignen sich in der That sehr wenig zum

---

kommt nach allseitiger Vorbereitung (1, 8. 13 f. 2, 15. 24) auf die feierliche Schlussermahnung dazu hinaus (4, 1 f.). Das *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* ist die specielle *διακονία*, die er auszurichten hat (4, 5), wie der dem Apostel spezifisch übertragene Beruf, den er bei seinem nahe bevorstehenden Ende nicht mehr länger ausrichten kann (4, 6 ff.), das *εὐαγγελίζεσθαι* (1. Cor. 1, 17) war.

[2]) Von Vermögensverwaltung durch den Apostelschüler ist 1. Tim. 5, 17 so wenig die Rede, wie 1. Tim. 5, 22 von der Wiederaufnahme Gefallener. Ueberhaupt entbehrt die Behauptung, dass wir hier bereits die Kirchenzucht auf einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung sehen, jeder Begründung. Nicht von der Kirchenzucht, sondern von der Selbstzucht wird die Zugehörigkeit zum *στερεὸς θεμέλιος* abhängig gemacht (2. Tim. 2, 21). Weder um Ketzer, noch Ketzerprozesse im späteren Sinne handelt es sich Tit. 3, 10 f., sondern um die Gewinnung der Ueberzeugung, dass der Spaltungen erregende Mensch sich nicht zurechtweisen lassen will und daher nur das ihm gegenüber befohlene Verhalten (1, 11. 13) übrig bleibt. Die einzige wirklich disciplinare Mafsregel, die erwähnt wird (1. Tim. 1, 20), ist die 1. Cor. 5, 5 intendirte und wird von dem Apostel selbst vollzogen.

Vorbilde von Trägern ständiger und selbstständiger Vollmachten in einer Einzel- oder Provinzialgemeinde. Das Einzige, worin sie wirklich den Apostel nach seinem Tode ersetzen sollen, ist nicht die Uebernahme irgend welcher spezifischen Vollmachten, sondern die Verkündigung des Evangeliums (2. Tim. 4, 5 f.), die doch keinesfalls der eigentliche Zielpunkt der monarchischen oder hierarchischen Entwicklung der Kirchenverfassung war. Nicht sie als die Träger eines bestimmten Amtes, sondern die Kirche ist die Trägerin und Stütze der Wahrheit (1. Tim. 3, 15), womit übrigens weder eine correcte Lehre als solche, noch die Sicherung derselben gegen Irrlehrer gemeint ist. So bleibt denn zum Beweise für diese angeblich bischöfliche Stellung der Apostelschüler in unseren Briefen immer nichts Anderes übrig, als die sogenannte Ordination des Timotheus, obwohl, wenn dieselbe das Vorbild der späteren bischöflichen Ordination sein soll, schon das sehr auffällig ist, dass bei Titus, der doch dieselbe Stellung einnimmt, von etwas Aehnlichem nirgends die Rede ist. Allein das *χάρισμα*, das in dem 1. Tim. 4, 14. 2. Tim. 1, 6 erwähnten feierlichen Acte verliehen wird, ist, wie oben gezeigt, nicht eine Amtsvollmacht und Würdestellung, sondern die Befähigung zur Verkündigung des Evangeliums; und dieselbe wird nicht, wie noch Beyschlag meint, mittelst Uebertragung eines Amtes verliehen, sondern auf Grund der Weissagung, welche dem Ordinanden diese göttliche Gabe verheisst (1. Tim. 4, 14, vgl. 1, 18). Es kann demnach die diesen Weiheact wesentlich constituirende Handauflegung in Uebereinstimmung mit der im A. u. N. T. feststehenden Symbolik dieser Handlung nur den Uebergang dieser verheissenen Gabe auf den Empfänger darstellen und unterpfändlich zusichern. Uebrigens schliesst schon die Mitwirkung der *προφητεία* bei diesem Acte es völlig aus, dass der Verfasser damit einen kirchlichen Act einführen will, welcher bei der regelmäfsigen Uebertragung eines bestimmten Amtes ständig ausgeübt werden soll[3]). Da endlich nach 1. Tim. 5, 22 auch die Presbyter durch Handauflegung in ihr Amt eingeführt werden sollen, so erhellt schon daraus, dass es sich bei ihr nicht um die Uebertragung eines spezifischen (bischöflichen) Amtscharacters handelt. Uebrigens vgl. zu Nr. 5 u. 6 Kühl, die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berlin 1885, und J. Müller, die Verf. d. christl. Kirche u. d. Beziehungen ders. zu d. Krit. d. Pastoralbriefe. Leipzig 1885.

7. Auch in Betreff des Cultus zeigen unsere Briefe bereits entwickeltere Formen; aber sehr bedeutsam ist, dass sich Spuren davon nur in den Timotheusbriefen finden, wo es sich um eine schon länger bestehende Ge-

---

[3]) Es bedarf kaum der Erwähnung, dass diese sogen. Ordination des Tim. nicht in Ephesus stattfand, wo Paulus ihn als seinen Stellvertreter zurückliess, wie Otto, Huther u. A. annehmen, sondern in der Heimathgemeinde desselben, als Paulus ihn zum Gehülfen annahm. Uebrigens handelt weder 1. Tim. 6, 12, wo Timotheus nur an seine Taufe erinnert wird, noch 2. Tim. 2, 2, wo von dem apostolischen Unterricht die Rede ist, von dieser Ordination. Dass aber der Ritus der Handauflegung ein Merkmal der nachapostolischen Zeit sei, kann man nur behaupten, wenn man der Apostelgesch. (6, 6. 13, 3) alle Glaubwürdigkeit abspricht und übersieht, dass derselbe in seiner ganz analogen Anwendung bei der Taufe (Hebr. 6, 2) und Geistesmittheilung (Act. 8, 17. 9, 17. 19, 6) altchristliche Sitte ist.

meinde handelt. Weist schon die Fürsorge für die ständige Ausübung der Lehrthätigkeit auf eine Zeit hin, wo der reiche Strom christlicher Begeisterung, welcher den Gnadengaben der Erstlingszeit entquoll, zu ebben begann, so mehr noch die Thatsache, dass Paulus ausdrückliche Anordnungen über das Gemeindegebet für nothwendig erachtet (1. Tim. 2), wobei er insbesondere das Gebet für die Obrigkeit einschärft[1]). Dagegen zeigen sich bereits in den grossen Doxologien (1. Tim. 1, 17. 6, 15 f.) Spuren eines sich fixirenden liturgischen Gebrauches, wie in 3, 16 sich wahrscheinlich ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges findet. Auch in der Stelle 2. Tim. 2, 8 klingt wohl die stereotype Art an, wie die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Christi bekannte und begründete, vielleicht ein Taufbekenntniss (1. Tim. 6, 12). Eine regelmässige Schriftvorlesung aus dem A. T. (4, 13) hat, wie die Bekanntschaft mit demselben, welche Paulus in Rom und Galatien voraussetzt, zeigt, wohl von Anfang an in den christlichen Gemeinden stattgefunden, weshalb auch der Gebrauch des Schriftworts beim Tischgebet (4, 5) nichts Auffälliges hat. Dass aber 5, 18 bereits evangelische Texte zur Schrift gerechnet werden, kann man nur behaupten, wenn man unseren Brief in eine Zeit versetzt, in der er schon nach den darin vorausgesetzten Gemeindeverhältnissen unmöglich geschrieben sein kann. Dass den Frauen noch das Lehren verboten werden (2, 12) und vor Entweihung der Gottesdienste durch Zank und Putzsucht gewarnt werden muss (2, 8 f.), was noch ganz an die sehr unfertigen Zustände der Corinthergemeinde erinnert, ist sicher kein Merkmal einer späten Zeit.

§ 29. Die Kritik der Pastoralbriefe.

1. Die wissenschaftliche Kritik der Pastoralbriefe beginnt mit Schleiermacher (Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an Tim. Berl. 1807), welcher den ersten Timotheusbrief als eine Compilation aus den beiden anderen Pastoralbriefen darzuthun suchte. Allein die Stellen, in welchen, wie 1. Tim. 1, 20 (vgl. § 27, 1. not. 1), einer der anderen Briefe vorausgesetzt und

---

[1]) Wenn man in 2, 2 den Ton der Apologeten zu hören glaubte, so ist das nur möglich bei einer ebenso gangbaren als wort- und contextwidrigen Missdeutung der Stelle, die keineswegs sagt, dass man sich durch solche Fürbitte ein friedvolles und von der Obrigkeit ungestörtes Leben verschaffen solle, sondern dass sie allein dem von der Welt abgezogenen, auf kein Eingreifen in ihre Angelegenheiten abzielenden Christenleben entspricht. Wenn aber vollends Holtzmann in dem ὑπὲρ βασιλέων eine Hinweisung auf die Zeit sah, wo es (seit 137) kaiserliche Mitregenten gab, so hat er übersehen, dass der Mangel des Artikels dies sprachlich unmöglich macht. Von einer schweren Verfolgungszeit ist aber weder 2. Tim. 1, 8 noch sonst wo die Rede.

ungeschickt nachgeahmt sein soll, wie der angebliche Mangel an Zweck und Zusammenhang erklären sich durch etwas sorgfältigere Exegese, und der Brief ist mit den beiden anderen nicht verwandter, als diese unter sich. Obwohl darum Schleiermacher bis heute Nachfolger gefunden hat, so wurde doch bald erkannt, dass die beiden anderen Pastoralbriefe mit dem ersten Timotheusbriefe stehen und fallen; Schleiermacher selbst hatte in seiner Kritik auf so manche Schwierigkeiten hingewiesen, von denen alle drei in gleicher Weise gedrückt werden, und so hat sich, seit Eichhorn und de Wette in ihren Einleitungen (1812. 21) alle drei für unecht erklärten, der Streit immer um die Pastoralbriefe überhaupt gedreht[1]). Dabei handelte es sich nur um die Frage, ob der Apostel selbst, oder ein Schüler desselben, wohl gar, wie Schott meinte, Lucas in seinem Auftrage, die Briefe geschrieben habe, oder man blieb bei dem ganz negativen Ergebnisse stehen, dass sie von Paulus nicht herrühren könnten. Im Vordergrunde stand immer der Nachweis, dass sie sich in das uns bekannte Leben des Paulus nicht einreihen liessen, dass sie Irrlehrer bekämpften und Gemeindeverhältnisse zeigten, die in den echten paulinischen Briefen nicht vorkämen. Das Alles ist rundweg zuzugeben, beweist aber nur, dass sie in die uns durch keine anderen geschichtlichen Zeugnisse oder Urkunden bekannte Epoche seines Lebens nach der Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft gehören. Auch dass sich in ihnen manches Eigenthümliche in der Lehrweise wie im sprachlichen Ausdruck findet, das ihren Gesammteindruck dem, der von den älteren Briefen herkommt, zuweilen fremdartig erscheinen lässt, ist zuzugeben. Allein Vieles davon erklärt sich ausreichend aus dem eigenthümlichen Inhalt der Briefe und aus den durchaus neuen Erscheinungen, die in ihnen bekämpft werden. Aus dem aber, was unerklärt und vielleicht für immer unerklärbar bleibt, sofort auf Unechtheit zu schliessen, verbietet die wachsende Einsicht in den Reichthum und die Beweglichkeit des paulinischen Geistes, der in der

---

[1]) Für Schleiermacher erklärten sich Lücke (Stud. u. Krit. 1834, 4), Neander, Bleek, Usteri (in s. paul. Lehrbegr.), früher im Wesentlichen auch Credner. Vgl. noch Rudow, de argum. hist. quibus epist. pastor. origo Paul. impugnata est. Gott. 1853. Auch Ritschl u. Krauss haben sich gelegentlich für seine Ansicht ausgesprochen. Gegen ihn traten sofort H. Planck (Bem. über den 1. paul. Brief an Tim. Gött. 1808), Beckhaus (specimen observ. etc. 1810) und Wegscheider auf (der erste Brief des Paulus an den Tim. Gött. 1810). Vgl. noch Curtius, de tempore quo prior Pi. ad Tim. epist. exar. sit. Berlin 1828. Der Eichhorn-de Wette'schen Kritik schlossen sich sehr bald auch Credner, Schott, Neudecker, Mayerhoff (in s. Colosserbrief 1838), Ewald, Meyer, Mangold an, während Hug, Bertholdt, Guericke, die Kommentare von Heydenreich (1826), Mack (1836) u. Leo (1837) alle drei Briefe vertheidigten. Vgl. noch Böhl, über die Zeit der Abfassung u. den paul. Character der Briefe an Tim. u. Tit. Berl. 1829, u. Kling in s. Anhang zu Flatts Vorles. Tüb. 1831.

Lehrweise, wie im Ausdruck nun einmal nicht an eine aus einer beliebigen Zahl älterer Briefe abstrahirte Norm gebunden werden darf. Vor Allem aber steht die Thatsache fest, dass die wesentlichen Grundzüge der paulinischen Heilslehre auch in ihrem spezifischen Ausdruck in unseren Briefen mit einer Klarheit reproducirt sind, wie wir es bei keinem paulinischen Schüler, etwa bei Lucas oder dem römischen Clemens, mehr finden. Wie weit aber auch der Ausdruck noch ganz mit dem paulinischen übereinstimmt, zeigt die Thatsache, dass die Kritik diese Uebereinstimmung nur aus absichtlicher Nachbildung paulinischer Stellen erklären kann, die so lange eine petitio principii bleibt, als man die Briefe auch ohne eine solche ausreichend zu verstehen vermag.

2. Es kann sich also immer nur um die Frage handeln, ob sich aus positiven Gründen der Beweis für die Unechtheit der Pastoralbriefe führen lässt. Dabei muss aber zunächst die Thatsache festgehalten werden, dass die äussere Bezeugung der Briefe durchaus denen der übrigen Paulinen gleichsteht (§ 16, 1). Es müssten dieselben also durch unzweifelhafte innere Merkmale sich als pseudonyme Produkte verrathen, es müsste vor Allem die Tendenz, ihren Anweisungen und Lehren durch eine apostolische Autorität Nachdruck zu verleihen, in verdächtiger Weise hervortreten. Aber wenn man daran Anstoss genommen hat, dass Paulus seinen vertrauten Schülern gegenüber sich ausdrücklich als Apostel bezeichnet, so erklärt sich das doch leicht genug daraus, dass er an seine geistlichen Kinder eben nicht ein Wort väterlicher Liebe, sondern Briefe mit geschäftlichen Anweisungen und amtlichen Mahnungen schreibt[1]). Wenn man das Gemachte und Widerspruchsvolle der Situation in allen drei Briefen als Beweis einer Fiction angesehen hat (vgl. besonders wieder Holtzmann in s. Einl.), so lässt sich von vorn herein nicht begreifen, woher der Pseudonymus, der ja eben zugestandenermafsen nicht an die Situationen und

[1]) Die Stellen aber, wo Paulus sein Betrautsein mit dem gesetzesfreien oder universalistischen Evangelium betont (1. Tim. 1, 11. 2, 7), motiviren sich ebenso klar aus dem Zusammenhange, wie die Stellen 2. Tim. 1, 11. Tit. 1, 3, wo er seinen persönlichen Beruf als Bürgschaft für das Kundgewordensein des Heils einsetzt. Die Stelle 1. Tim. 1, 12—16, wo er aus seiner eigenen Lebenserfahrung die Summe der Heilswahrheit ableitet, enthält so wenig eine Steigerung seiner Selbstdemüthigung, wie 2. Tim. 3, 10—11, wo er den Schüler an das Vorbild seines Christenlebens erinnert, das ihn einst bewog selber Christ zu werden, eine Steigerung seines „Selbstruhms", wie beides aus unzweifelhaften Zeugnissen der Corintherbriefe erhellt. Während sich aber unter Voraussetzung der Echtheit ganz einfach erklärt, warum Paulus an letzterer Stelle seiner Erlebnisse in der Heimath des Tim. gedenkt, entsteht erst bei der entgegengesetzten Voraussetzung die Schwierigkeit zu erklären, warum der Pseudonymus, dem das ganze Leben des Apostels vorlag, gerade an sie anknüpft. Wenn man endlich in 2. Tim. 4, 6 ff. ein studirtes Sichanschicken zum Märtyrertode gefunden hat, so ist das doch ein blosses Geschmacksurtheil.

Verhältnisse aus dem uns bekannten Leben des Paulus anknüpft, also durch keine Voraussetzungen gebunden war, nicht eine einfachere und widerspruchslosere Situation wählte. Allein wir haben gezeigt, dass sich die Briefe vollkommen durchsichtig aus den in ihnen vorausgesetzten Situationen erklären lassen (§ 27, 1. 3. 5). Es ist doch nur ein Selbstwiderspruch, wenn man in den Anweisungen unserer Briefe bald die Apostelschüler zu schülerhaft behandelt, an die Gemeindebeamten zu niedrige Forderungen gestellt sieht, und bald wieder jene als das Ideal des künftigen Bischofs, diese als einen Klerus mit hierarchischen Ansprüchen hingestellt sein lässt. Unzweifelhaft freilich würde sich die Fiction als solche verrathen, wenn der Pseudonymus die Irrlehren seiner Zeit als von dem Apostel geweissagt dargestellt hätte und dann doch, aus der Rolle fallend, sie als gegenwärtig bekämpfte. Thatsächlich aber erscheinen die Lehrverirrungen unserer Briefe durchweg als gegenwärtig und von der angeblichen Vermischung von Gegenwart und Zukunft ist in Wahrheit nichts zu sehen[2]). Es zeigt sich in diesem Vorwurf vielmehr nur ein Symptom einer durchgängigen Eigenthümlichkeit der an Schleiermacher und de Wette anknüpfenden Kritik, die immer noch, auch besonders bei den Pastoralbriefen, eine grosse Rolle spielt. Man meint die Unechtheit damit erwiesen zu haben, dass man bald den rechten Zusammenhang vermisst, bald den Gedanken schief oder den Ausdruck unpassend findet, bald irgend welche Schwierigkeiten für das historische Verständniss entdeckt zu haben meint. Aber man übersieht, dass es keinen paulinischen Brief giebt, der nicht, wenn man einmal mit gleichem Vorurtheil gegen seine Echtheit an ihn heranträte, zu völlig gleicher Kritik reichlichen Anlass böte und gleiche, doch immer nur bis zu einem relativen Grade von Sicherheit lösbare Schwierigkeiten zeigte. Andrerseits sind doch unlogische Schreibweise, Mangel an Disposition, schiefe Gedanken und unpassende Ausdrücke oder seltsame Selbstwidersprüche keineswegs nothwendig Kennzeichen eines Pseudonymus; vielmehr wird die Exegese immer die Aufgabe behalten, den Brief unter der Voraussetzung zu erklären, dass der Pseudonymus die einmal angenommene Rolle auch zweckentsprechend durchgeführt hat.

---

[2]) Nur 1. Tim. 4, 1—3 wird eine dualistisch-asketische Irrlehre geweissagt, die mit den bekämpften Lehrverirrungen gar nichts zu thun hat. Dagegen ist 2. Tim. 3, 1—5 nur ein unter dem Deckmantel der Frömmigkeit sich bergendes Sittenverderben geweissagt, das eine Vorliebe für Lehren erzeugt, welche demselben nicht entgegentreten (4, 3). Vgl. § 28, 1. not. 3. Jenes würde aber nicht geschehen, wenn nicht schon jetzt (aber garnicht in den gegenwärtigen Lehrverirrungen) asketische Neigungen sich zeigten, denen dieselbe einst gefährlich werden kann (1. Tim. 4, 8); und dieses geschieht nur, weil eine gleiche unsittliche Scheinfrömmigkeit schon die gegenwärtigen Lehrverirrungen characterisirt (2. Tim. 3, 6 f.).

3. Auch auf dem Gebiete der Pastoralbriefe hat erst Baur (Die sogen. Pastoralbriefe. Stuttg. u. Tüb. 1835) der Kritik die rechten Ziele gesteckt. Es kann dieselbe nicht zum Abschlusse gebracht werden, so lange es sich nur um die Abwägung einzelner Zweifelsgründe gegen die Echtheit handelt; erst wenn die Entstehung der Briefe aus den in ihnen sichtbaren Verhältnissen und Tendenzen einer bestimmten späteren Zeit erklärt werden kann, ist ein geschichtliches Verständniss derselben gewonnen. Ein solches meinte aber Baur dadurch erreicht zu haben, dass er die Briefe im zweiten Jahrhundert entstanden sein liess, um im Namen des Apostels die gnostische Häresie zu bekämpfen und durch eine straffere hierarchische Organisation die Kirche vor dem Eindringen derselben zu sichern. Obwohl freilich die ersten Aufstellungen Baur's schon von seinen eigentlichen Schülern wie Schwegler, Hilgenfeld, Volkmar modificirt sind, wie auch insbesondere der Versuch, den Baur ursprünglich noch machte, die von ihm angenommenen Unionstendenzen des 2. Jahrh. in ihnen nachzuweisen, allseitig aufgegeben ist, so ist doch der Grundgedanke desselben in weiten Kreisen aufgenommen und von Schenkel, Pfleiderer, Hausrath, Renan, selbst von Immer, Beyschlag, Weizsäcker u. A. acceptirt worden. Wohl sind Ewald und Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856) mit ausdrücklicher Ablehnung der Baur'schen Auffassung bei der älteren kritischen Auffassung stehen geblieben, nach welcher der Brief immer noch dem ersten Jahrhundert angehört. Dagegen hat Bahnsen versucht, von seiner Voraussetzung aus zunächst den 2. Timotheusbrief im Einzelnen zu erklären (die sogen. Pastoralbriefe. Leipzig 1876), und Holtzmann (die Pastoralbriefe. Leipzig 1880, vgl. auch s. Einl.) hat den ganzen Ertrag dieser Kritik zu revidiren und in einer Zusammenfassung ihrer positiven Resultate abzuschliessen gesucht. Allein gerade dieser Versuch hat gezeigt, wie weit die Kritik noch davon entfernt ist, auf diesem Wege zu einem abschliessenden geschichtlichen Verständniss unserer Briefe gekommen zu sein. Es hat zugestanden werden müssen, dass die concreten Züge eines der uns bekannten gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts sich in den von ihnen bekämpften Lehrverirrungen nicht zeigen[1]). Ebenso aber hat sich nach allseitiger Widerlegung der ersten Ver-

[1]) Wenn man behauptet, dass es mit Absicht vermieden sei, solche Züge aufzunehmen, weil das der Fiction widersprochen hätte, dass Paulus dieselben bereits bekämpft habe, so setzt das ein Raffinement der Fälschung voraus, welches der Naivetät pseudonymer Schriftstellerei ganz fremd ist. Sagt man aber, es habe dem Verfasser sicherer und mindestens bequemer geschienen, die gnostischen Spekulationen a limine abzuweisen, als sich in eine eingehendere Widerlegung derselben einzulassen, so hebt man sie dadurch wieder nur aus dem geschichtlichen Kreise heraus, in dem sie entstanden sein sollen, da es der Kirche

suche Baur's herausgestellt, dass die in unseren Briefen vorausgesetzte oder angestrebte Gemeindeordnung von der dem 2. Jahrhundert characteristischen Umbildung derselben noch nichts zeigt; und die angeblich hierarchischen Tendenzen derselben lassen sich nicht nur, wie gezeigt, in Wirklichkeit nicht nachweisen, sondern werden durch ausdrücklich gegensätzliche Züge ausgeschlossen. Es ist darum auch die Kritik zu einem abschliessenden Urtheil über die Zeit der Briefe noch keineswegs gekommen. Während Beyschlag an die trajanische Zeit dachte, denkt Hausrath an die Zeit Hadrians, Pfleiderer theilt die Briefe zwischen Trajan und Hadrian, während Holtzmann über die Zeit des Letzteren doch wieder hinausgeht, Hilgenfeld und Schenkel dagegen lassen die Briefe mit Baur ca. 150 verfasst sein, während Volkmar die Zeit bis 170 offen lässt[2]).

4. Es entsteht daher die Frage, ob, auch abgesehen davon, wie weit es gelungen ist oder gelingen kann, die Zeit der Briefe und die in ihnen vorausgesetzten Verhältnisse bestimmter zu fixiren, die Entstehung derselben aus dem Zweck heraus, über den die neuere Kritik bei der Voraussetzung ihrer Unechtheit im Wesentlichen einig ist, sich erklären lässt. Allein gerade der zweite Timotheusbrief, welchen man gewöhnlich für den ältesten hält, und in dem darum der Zweck der Composition am unmittelbarsten hervortreten müsste, ist zum grössten Theile mit Ermahnungen zu christlichem Leidensmuth und treuer Berufserfüllung ausgefüllt, die mit diesem Zwecke nichts zu thun haben und nicht einmal einen Nebenzweck bilden können, da sie in dieser Form in den anderen Briefen nirgends wiederkehren. Allerdings werden schon hier die herrschenden Lehrverirrungen bekämpft, aber Timotheus wird nur auf's Dringlichste ermahnt, sich mit ihnen gar nicht einzulassen, und irgend eine Anordnung in Betreff der Gemeindeordnung, welche Schutz oder Widerstand dagegen böte, wird nicht getroffen, so dass hier jedenfalls jener angebliche Zweck garnicht hervor-

---

des zweiten Jahrh. nie an der Zuversicht gefehlt hat, die Gnosis mit geistigen Waffen überwinden zu können.

[2]) Auch über die Frage, ob die drei Briefe aus derselben Zeit und von demselben Verfasser herrühren, sowie über die Frage, in welcher Reihenfolge sie entstanden sind, herrscht noch keineswegs volle Klarheit und Einigkeit. Sind sie von derselben Hand, so werden die Schwierigkeiten, die man in ihrer Verwandtschaft miteinander gegen ihre paulinische Abfassung gefunden hat, doch nicht gehoben. Dass man gewöhnlich den 1. Tim. für den zuletzt geschriebenen ansieht, ist doch nur eine Nachwirkung der Schleiermacherschen Kritik, deren Hauptmotive wenigstens dann gänzlich fortfallen, wenn man alle drei Briefe demselben Verfasser zuschreibt. Wenn Mangold den Titusbrief voranstellt, so hat das seinen Grund nur in der ihm eigenthümlichen, von den Neueren nicht acceptirten Auffassung der dort bekämpften Gegner (§ 28, 1. not. 1); aber wenn man gewöhnlich den 2. Tim. voranstellt, so hat das seinen Grund wieder nur in dem Gefühl, dass er noch am meisten Paulinisches enthält, während dies bei der Voraussetzung der Pseudonymität doch gänzlich bedeutungslos ist.

tritt. Im Titusbriefe tritt allerdings das Bestreben auf, durch die Gemeindeorganisation und die Verbindung der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamt die Reinheit der Lehre zu sichern; aber die dort angestrebte Organisation ist die alt-presbyteriale und keine kirchliche Neuerung. Den grössten Theil des Briefes aber füllen die Anweisungen für die Unterweisung der verschiedensten Kategorien von Gemeindegliedern im christlich-sittlichen Leben, die wieder mit jener angeblichen Tendenz garnichts zu thun haben. Erst im ersten Timotheusbrief ist gleichviel von den Lehrverirrungen wie von der Gemeindeordnung die Rede; allein nur indirect tritt 3, 2. 5, 17 der Wunsch des Verfassers hervor, dass die Bischöfe sich der Lehre annehmen sollen und damit die jener Tendenz eigenthümliche Combination dieser beiden Punkte. Irgend welche Anweisungen zur Bekämpfung derselben werden den Bischöfen nicht gegeben, sondern nur dem Timotheus. Wie im Titusbrief handelt es sich immer nur um Voraussetzungen für ihre Qualification, die mit einer solchen Aufgabe nichts zu thun haben; was von einer Disciplin über sie gesagt ist, bezieht sich auf sittliche Verfehlungen und nicht auf Lehrverirrungen. Dazu kommen ganz analoge Vorschriften für das Diaconenamt und das Wittweninstitut, die der Natur der Sache nach mit der Lehrfrage nichts zu thun haben, Anweisungen wegen des Gemeindegebets und der Wittwenverpflegung, Ermahnungen an die Sklaven und an die Reichen, die jener Tendenz so fern als möglich stehen; ja selbst die Polemik gegen die Lehrverirrungen ist mit Warnungen vor unfruchtbarer Askese und seelengefährlichem Geldgeiz verknüpft, die sicher nichts mit der angeblichen Tendenz der Briefe zu thun haben. Man wird also gestehen müssen, dass die Annahme eines kirchlichen Organisators, welcher der Zerfahrenheit der durch die gnostischen Irrlehren inficirten Gemeinden gegenüber die überlieferte Lehre durch Fortbildung und Festigung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes sichern will, unsere Briefe nur zum kleinsten Theile erklärt, dass aber die Frage, woher für diesen Zweck drei solche Briefe componirt wurden, und woher man dazu in einer Zeit, in welcher, wie die Geschichte des Kanon lehrt, die apostolischen Briefe noch keineswegs die spezifisch-normative Autorität waren, einen apostolischen Namen erborgte, noch gänzlich unbeantwortet geblieben ist.

5. Eine besondere Schwierigkeit boten der Hypothese der Unechtheit immer die in unseren Briefen verstreuten persönlichen Notizen und die Eigenthümlichkeit der dort vorausgesetzten Verhältnisse. Selbst der erste Brief an Timotheus enthält doch 1, 20 die Erwähnung der beiden dem Satan übergebenen Männer und 5, 23 eine diätetische Vorschrift für Timotheus, von denen sich schwer sagen lässt, wie der Pseudonymus darauf gekommen ist. Der Titusbrief versetzt den Apostel mit seiner Wirk-

samkeit nach Creta, wohin keine Spur in den uns bekannten paulinischen Briefen deutet, und bringt 3, 12—14 eine Reihe von persönlichen Notizen, die mit seinem Zwecke gar nicht zusammenhängen und für welche die übrigen Paulinen auch nicht den geringsten Anhaltspunkt bieten. Am schwierigsten aber wird in dieser Beziehung der 2. Timotheusbrief. Man mag immerhin sagen, dass die Namen der Mutter und Grossmutter des Timotheus (1, 5) oder die Erlebnisse des Apostels in der Gefangenschaft (4, 14—17), um der Composition Farbe und Leben zu geben, aus der Tradition entnommen sind; aber die in ihrer andeutenden Kürze so schwer verständlichen Notizen 1, 15—18 spotten doch jeder solchen Erklärung. Ebenso mag man sagen, dass bei den zahlreichen persönlichen Notizen 4, 10—15. 19—21 dem Verfasser einzelne Namen aus den älteren Briefen oder aus der Apostelgeschichte bekannte Verhältnisse und Situationen vorschwebten, obwohl er sehr kurzsichtig übersehen haben müsste, in welche Widersprüche er sich mit ihrer Benutzung verwickelte, aber neben den bekannten Namen finden sich auch ganz unbekannte, neben den allenfalls naheliegenden Combinationen ganz fernliegende und zwecklose, wie der Mantel und die Bücher, die Paulus bei Karpus in Troas gelassen haben soll, welche völlig unerklärbar bleiben. Darum hat man so oft mit der Hypothese der Unechtheit auch die Annahme verbunden, dass den Briefen irgend welche echte paulinische Reliquien zu Grunde liegen[1]). Allein von der Art und dem Zweck solcher paulinischen Billete lässt sich kaum eine greifbare Vorstellung gewinnen, und die Benutzung derselben in Briefen, mit deren Zweck sie garnichts zu thun haben, könnte nur die Absicht haben, denselben den Schein echter paulinischer Briefe zu geben, womit sie aus unbefangenen pseudonymen Erzeugnissen erst wirklich raffinirte Fälschungen werden, was tendenziöse Interpolationen echter Briefe von vorn herein sind.

6. Gegen die Baur'sche Kritik traten zuerst Michael Baumgarten (die Echtheit der Pastoralbriefe. Berlin 1837), Böttger (Beitr. zur hist.-krit. Einl. Gött. 1837. 38) u. Wieseler auf, in neuerer Zeit sind die Briefe be-

[1]) Schon Credner liess in seiner Einl. (1836) den 2. Timotheusbrief durch Combination und Interpolation aus zwei echten Paulusbriefen entstanden sein, Ewald, Weisse, Hitzig und Krenkel fanden in ihm und dem Titusbriefe eine Reihe kürzerer Schreiben mit Aufträgen, Nachrichten u. dgl., die sie für den authentischen Kern unserer Briefe ansahen. Hausrath, Pfleiderer, Immer u. A. fanden einen solchen wenigstens im 2. Timotheus, und zuletzt hat Lemme (das echte Ermahnungsschreiben des Ap. Paulus an Tim. Breslau 1882) den ganzen Brief mit Ausnahme von 2, 11—4, 5 für echt erklärt. Sogar Grau liess die Briefe erst nach dem Tode des Apostels von Tim. u. Tit. selbst unter Benutzung von Billeten und persönlichen Erinnerungen verfasst sein, und Plitt (die Pastoralbriefe. Berlin 1872) wollte in allen dreien eine Bearbeitung echter Paulusbriefe sehen.

sonders vertheidigt von Thiersch, Lange, Delitzsch (Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche 1851), Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipzig 1860), Ginella (de authentia epist. S. Pauli pastor. Breslau 1865), Laurent (in s. NTl. Stud. 1866), Stirm (Jahrb. f. d. Theol. 1872. 76), Herzog (über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe. 1872) und Kölling (der erste Brief an Timotheus. Berlin 1882); sowie in den Kommentaren von Matthies, Wiesinger, Huther, Oosterzee, Hofmann und Beck. Reuss hatte die Echtheit der Briefe in seiner Einleitung stets vertheidigt, war aber schon in der 5. Aufl. (1874) sehr unsicher geworden und hat in seinen épitr. Paul. (1878) nur noch den zweiten Timotheusbrief festgehalten. Die Kraft der Vertheidigung wurde von vorn herein dadurch geschwächt, dass die eine Reihe der Vertheidiger mit Aufbietung aller erdenklichen harmonistischen Künste die Briefe in dem uns bekannten Leben des Apostels unterzubringen suchte, während die andere zugestand, dass dieselben nur zu halten sind, wenn sie in die Zeit nach der Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft hineingehören. Dazu kam, dass weder die in unseren Briefen bekämpften Lehrverirrungen, noch die Gemeindeverhältnisse, welche sie voraussetzen, gründlich genug untersucht wurden, um die Punkte, an welche die Bestreitung derselben immer wieder ansetzte, wirklich klarzustellen. Endlich ist auch über dem Nachweis des Paulinischen in Lehrweise und Ausdrucksweise der Briefe vielfach versäumt worden, das wirklich Eigenthümliche derselben herauszustellen und zu erklären. So ist es gekommen, dass trotz allen Eifers in der Vertheidigung sich dennoch mehr und mehr die Anschauung bilden konnte, dass die Echtheit der Briefe wissenschaftlich kaum zu halten sei.

7. Es muss zugestanden werden, dass, da die Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft sich durch kein anderes geschichtliches Zeugniss erweisen lässt, als durch diese Briefe, wenn sie echt sind (§ 26, 7), und da ihre Echtheit sich nur erweisen lässt unter der Voraussetzung, dass jene Befreiung stattgefunden hat, wir vor einem Zirkelbeweise stehen, welcher ein abschliessendes wissenschaftliches Urtheil nicht gestattet. Es muss ferner zugestanden werden, dass die Lehrverirrungen, welche unsere Briefe bekämpfen, sich geschichtlich nicht nachweisen lassen, dass die Zeit, in welcher die hier angestrebte festere Gestaltung der Gemeindeordnung, insbesondere die Verbindung der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamt sich vollzogen hat, geschichtlich nicht zu fixiren ist, und daher der Beweis nicht geführt werden kann, dass unsere Briefe noch in die zweite Hälfte der sechziger Jahre gehören müssen. Es muss endlich zugestanden werden, dass die Frage, ob die in unseren Briefen thatsächlich vorliegenden Abweichungen der Lehrweise und Ausdrucksweise von der der

übrigen paulinischen Briefe aus den Zeitverhältnissen und durch eine Umbildung, die noch der Apostel selbst vollzogen hat, erklärt werden kann, sich einer abschliessenden wissenschaftlichen Entscheidung entzieht. Aber es muss ebenso behauptet werden, dass unsere Briefe sich aus den in ihnen vorausgesetzten Verhältnissen vollkommen erklären und die angeblichen Schwierigkeiten derselben durch eine vorurtheilslose Exegese sich heben lassen, dass dagegen die Hypothese der Unechtheit den vorliegenden Thatbestand noch nicht erklärt hat und in ungleich grössere Schwierigkeiten verwickelt wie die Annahme, dass sie sind, was sie sein wollen, Briefe des Paulus aus der uns im Uebrigen unbekannten letzten Lebensperiode desselben. Vgl. in Meyer's Kommentar die 5. Aufl. des krit.-exeg. Handbuchs über die Briefe an Timotheus u. Titus, bearbeitet v. B. Weiss. Gött. 1885.

Anhang. Der Hebräerbrief.

§ 30. Der Verfasser des Hebräerbriefes.

1. Seit dem Abschluss des Kanon ist noch ein 14. Brief als paulinisch überliefert, der sog. Hebräerbrief. Aber das Abendland hat die Annahme seiner paulinischen Abfassung erst aus dem Morgenlande überkommen, und hier ist dieselbe ausschliesslich durch die Autorität des Origenes gangbar geworden (§ 12, 1. 2. § 11, 1). Dieser selbst aber ist darüber garnicht im Zweifel, dass der Brief seiner Sprache wegen unmöglich von Paulus herrühren, und nur ein Anderer die ihm suppeditirten *νοήματα τοῦ ἀποστόλου* niedergeschrieben haben könne. Nur insofern findet er es gerechtfertigt, wenn eine Gemeinde ihn unter den paulinischen habe, was also in seinem Kreise hie und da, wenn auch nur vereinzelt, der Fall war; denn *οὐκ εἰκῇ*, sagt er, hätten die *ἀρχαῖοι ἄνδρες* (d. h. seine Lehrer Pantaenus und Clemens) ihn als paulinisch überliefert (sofern er nemlich auch nach seiner Ansicht wenigstens mittelbar paulinisch war). Wer ihn aber geschrieben, das wisse Gott (vgl. Euseb. h. e. 6, 25). Es ist hiernach klar, dass die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes auch in der alexandrinischen Kirche keine Gemeindeüberlieferung, sondern nur eine Schulmeinung war, welche einzelne Gemeinden in gutem Glauben angenommen hatten. Origenes aber hat dieser Sachlage soweit Rechnung getragen, dass er, abgesehen von gewissen Clauseln (vgl. § 10, 6), den Brief, wenn auch nur in jenem mittelbaren Sinne, als paulinisch bezeichnete und gebrauchte. Wo nun Pantaenus und Clemens, von denen die Annahme, dass

der Hebräerbrief paulinisch sei, herstammt, dieselbe herhaben, das erhellt durchaus nicht; wir wissen nur, dass schon sie gewisse Punkte, die dagegen zu sprechen scheinen, zu erklären versuchen (bei Euseb. h. e. 6, 14), was jedenfalls nicht dafür spricht, dass sie die paulinische Abkunft für eine unanfechtbare Thatsache hielten. Ausserhalb der alexandrinischen Kirche finden wir den Brief nur noch in der syrischen Kirchenbibel den paulinischen angereiht, was aber keineswegs beweist, dass er direct zu ihnen gezählt wurde (vgl. § 10, 1). In der ganzen übrigen Kirche ist er entweder nicht als paulinisch bekannt oder wird ausdrücklich als unpaulinisch bezeichnet. So entbehrt denn die kirchliche Aufnahme des Briefes unter die Paulinen thatsächlich jedes geschichtlichen Grundes. Im Reformationszeitalter erwachten die alten Bedenken gegen ihn wieder bei Cajetan und Erasmus, aber das Tridentinum beeilte sich, schlechtweg 14 paulinische Briefe zu decretiren. Die Reformatoren haben ihn nicht für paulinisch gehalten, und nur einige reformirte Bekenntnissschriften haben ihn als paulinisch citirt; erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wird auch in der lutherischen Kirche wieder die traditionelle Ansicht herrschend, und der Widerspruch dagegen zieht sich in die Kreise der Arminianer und Socinianer zurück[1]). In der Zeit der erwachenden Kritik schwanken Semler und Michaelis noch, aber als Storr die erwachenden Bedenken des letzteren zu widerlegen versuchte (1789), wandte sich gegen ihn Ziegler in seiner „vollständigen Einl. in den Brief an die Hebr." (Gött. 1791). Seitdem wagte unter den Kritikern nur noch Hug in seiner Einl. für die paulinische Abfassung einzutreten, doch auch in den späteren Auflagen mit Restrictionen (vgl. noch Hofstede de Groot, disput. qua ep. ad Hbr. e Paull. epp. comp. Traj. ad Rhen. 1826), und seit Bleek (der Brief an die Hebr. Berlin 1828) kann die Annahme der paulinischen Abfassung wissenschaftlich als beseitigt gelten[2]).

---

[1]) Luther trennt ihn ganz von den Paulusbriefen, ja von den „rechten gewissen Hauptbüchern" der Schrift (§ 12, 6); Melanchthon behandelt ihn stets als anonyme Schrift, und nur in der lat. Ausgabe der Form. Conc. wird der Verf. zweimal als apostolus bezeichnet. Calvin u. Beza bezeichnen ihn ausdrücklich als nicht paulinisch, und die confessio gallicana scheidet ihn noch deutlich von den 13 Paulinen, während die belgica 14 Paul. zählt, die helvetica und bohemica ihn als paulinisch citiren. Die Magdeburger Centurien, Balduin und Hunnius bestreiten bestimmt seine paulinische Abkunft, während Flacius Illyricus in seiner Clavis (1557) und Joh. Brenz der jüngere in s. Komm. (1571) sie vertheidigen. Aber seit Joh. Gerhard und Abr. Calov wird die Annahme derselben wieder ganz herrschend, und nur vereinzelt vertheidigen Heumann und Lorenz Müller (1711. 1717) die Ansicht Luthers.

[2]) Wohl ist dieselbe aufs Neue vertheidigt von Gelpke (vindiciae orig. Plin. ad Hbr. epist. Lugd. Bat. 1832), sowie in den Kommentaren von Paulus u. Stein (1833. 34); allein in der neueren Zeit hat doch von namhaften Gelehrten nur noch Hofmann gewagt, dafür einzutreten (vgl. noch Biesenthal und Holtzheuer in s. Komm. 1883).

2. Der Hebräerbrief macht auch nicht durch die geringste Andeutung den Anspruch, von Paulus geschrieben zu sein. Er beginnt mit keiner Adresse, in der sich der Verfasser nennt und characterisirt, wie alle anderen paulinischen Briefe[1]). Derselbe nennt sich nicht Apostel, legt sich auch nirgends apostolische Autorität bei, ja er redet überhaupt nicht aus irgend einer Berufs- oder Autoritätsstellung heraus zu den Lesern, die er nur brüderlich ermahnt (13, 22). Während Paulus so nachdrücklich hervorhebt, dass er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe, und alle Gewissheit in Betreff desselben auf die ihm gewordene Offenbarung und auf den heiligen Geist zurückführt, schliesst der Verfasser sich unter die ein, welchen das von dem Herrn selbst verkündigte Heil ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων ἐβεβαιώθη, bekennt sich also als einen Schüler der Urapostel in einer Stelle, wo er allen Anlass hatte, jede ihm gewordene spezielle Vergewisserung der Heilsverkündigung hervorzuheben, da er selbst der Zeichen und Wunder gedenkt, durch welche dieselbe bezeugt ist (2, 3 f.). Diese Schwierigkeit hat schon Euthalius bemerkt, ohne sie lösen zu können, dagegen sehen wir aus ihm bereits, wie nichtig die Anhaltspunkte waren, die man in dem Briefe für seine paulinische Abfassung gefunden zu haben meinte. Aus 10, 34, wo aber ohne Frage nicht τοῖς δέσμοις μου, sondern τοῖς δεσμίοις zu lesen, in Verbindung mit 13, 19 schloss man, dass der Apostel in Gefangenschaft war, obwohl die Art, wie er 13, 23 über sein Kommen disponirt, deutlich genug das Gegentheil beweist, und aus dem Gruss der italienischen Christen (13, 24), dass es die bekannte römische Gefangenschaft des Apostels war, obwohl der Ausdruck οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας dies zwar nicht sprachlich unmöglich, aber doch mindestens sehr unwahrscheinlich macht. Insbesondere war es die Erwähnung des Timotheus (13, 23), die immer wieder an Paulus als Verfasser denken liess, obwohl wir von einer Gefangenschaft desselben während des Lebens des Apostels nichts wissen, und obwohl derselbe hier nicht als der von

---

Selbst die entschlossensten Vertheidiger der Tradition, wie Guericke, Ebrard, Thiersch, Delitzsch, und die meisten katholischen Ausleger haben doch nur eine mittelbar paulinische Abfassung festzuhalten gewagt.

[1]) Schon Pantänus und andere Väter konnten doch immer nur erklären, weshalb der Heidenapostel sich nicht in einem Brief an die Hebräer, deren Apostel der Herr selbst gewesen war, ἀπόστολος genannt habe (bei Euseb. h. e. 6, 14), was ja aber eine Nennung seines Namens und eine Bezeichnung der Leser in der Adresse keineswegs ausschloss (vgl. Phil. 1, 1. Philem. 1). Wenn Paulus nach Clemens v. Alex. (ebendas.) die gegen ihn Misstrauen und Verdacht hegenden Hebräer nicht durch Nennung seines Namens zurückstossen wollte, so muss doch der Brief immer von Jemand überbracht sein, der den Namen des Briefstellers angab. Dass aber ein Schreiben an eine Gemeinde, die er nicht begründet hatte, die Weglassung der Adresse nicht motivirt, wie Hofmann meint, zeigt der Römer- und Colosserbrief.

Paulus abhängige Schüler, sondern als ein christlicher Bruder erscheint, der durchaus selbstständig über sein Kommen verfügt[2]).

3. Die ganze Oeconomie des Briefes ist eine völlig andere, wie die der paulinischen. Das Fehlen eines danksagenden Eingangs mag mit dem Fehlen der Adresse zusammenhängen; aber die Art, wie der lehrhafte und paränetische Theil des Briefes nicht von einander gesondert, sondern offenbar absichtlich mit einander verschlungen sind, ist ganz gegen die paulinische Weise. Schon Origenes hat bemerkt, dass der Stilcharacter des Hebräerbriefes *οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, ἀλλ' ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα,* wie jeder, der sich auf Stilverschiedenheiten verstehe, erkennen könne (bei Eus. h. e. 6, 25). In der That ist keine Schrift des N. T.'s so frei von Hebraismen und in so gutem Griechisch geschrieben. Während Paulus mit der Sprache ringt, fliesst hier die Rede glatt dahin, und selbst weitläufig angelegte Perioden, an denen Paulus fast immer scheitert, werden in schönem Ebenmafs und vollster Regelmäfsigkeit vollendet (1, 1—4. 2, 2—4. 7, 20—22. 12, 18—24). Auf rhythmischen Wohllaut und effectvolle Wortstellung wird sichtlich Fleiss verwandt; klangvolle Zusammensetzungen (wie *μισθαποδοσία, ὁρκωμοσια, αἱματεκχυσια*), volltönende Adjectiva und Umschreibungen aller Art geben dem Ausdruck eine oratorische Fülle, die von der knappen Dialektik des Apostels ebenso absticht, wie von seiner gedankenschweren, aber formlosen Ueberladenheit. Dagegen hat man auch hier mit Unrecht auf die lexikalischen Eigenheiten des Briefes Werth gelegt, denen sich dann mit Leichtigkeit eine nicht unerhebliche Uebereinstimmung im Wortvorrath mit den Paulusbriefen entgegenstellen liess. Höchstens die sichtliche Vorliebe für den Gebrauch von *ὅθεν*, von *ὑπέρ* und *παρά* beim Comparativ, von *ὅσος-τοσοῦτος* in Vergleichungen, für die Verba auf *-ίζειν* und die Substantiva auf *-σις* hat etwas Characteristisches, und bedeutsam ist allerdings, dass das paulinische *Χριστὸς Ἰησοῦς* nie vorkommt[1]).

---

[2]) Es war darum gänzlich verfehlt, wenn Schwegler, Zeller u. A. annahmen, dass die brieflichen Daten am Schlusse zur Einkleidung und schriftstellerischen Fiction gehören, durch die der Verf. sich als den Apostel Paulus characterisiren wolle, da er ja dann auch wohl eine entsprechende Adresse fingirt hätte. Noch willkürlicher nahm Overbeck (Zur Gesch. des Kanons. 1. Chemnitz 1880) an, dass bei der Sammlung des Kanon der Schluss 13, 22—25 hinzugefügt und die ursprünglich einen anderen Namen enthaltende Adresse abgeschnitten sei, um den Brief als paulinischen demselben einreihen zu können. Vgl. dagegen v. Soden, Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 3. 4.

[1]) Nur Hofmann konnte es beikommen, diese Stilverschiedenheit daraus zu erklären, dass Paulus den griechisch gebildeten Juden Antiochiens das Beste bieten wollte, was er bei grösster sprachlicher Sorgfalt leisten konnte, und dass er bei dem Warten auf Timotheus grössere Ruhe zur Abfassung des Briefes

Schon Clem. v. Alex. setzte voraus, dass Paulus an die Hebräer hebräisch geschrieben haben müsse, weshalb er unsere griechische Uebersetzung dem Lucas zuschrieb wegen der Aehnlichkeit der Sprachfarbe mit der Apostelgeschichte. Diese Voraussetzung ist durch Eusebius (h. e. 3, 38) und Hieronymus (de vir. ill. 5) unter den Kirchenvätern die herrschende geworden, nach Joseph Hallet (1727) noch von Michaelis und neuerdings wieder von Biesenthal (das Trostschreiben des Apostel Paulus an die Hebr. Leipz. 1878) vertheidigt, der auch eine Rückübersetzung ins Hebr. gewagt hat. Sie beruht auf der längst überwundenen Vorstellung, als ob man in Palästina nicht griechisch verstanden habe (vgl. dagegen Act. 22, 2), und scheitert an dem reinen und schönen Griechisch des Briefes, an seinem dem semitischen Sprachgeist völlig fremdartigen Periodenbau, an seiner Vorliebe für Composita, für die sich im Hebr. gar kein adäquater Ausdruck denken lässt (vgl. z. B. 1, 1: *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, 5, 2: *μετριοπαθεῖν*, 5, 11: *δυσερμήνευτος*, 12, 1: *εὐπερίστατος*), und für Paronomasien, die nur durch einen Zufall entstanden oder wiedergegeben sein könnten (z. B. 5, 8: *ἔμαθεν ἀφ οὗ ἔπαθεν*, 5, 14: *καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, 8, 7 f.: *ἄμεμπτος-μεμφόμενος*, 13, 14: *μένουσαν-μέλλουσαν*), was auch von dem Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *διαθήκη* (9, 15 ff.) gilt. Völlig aber entscheidet für die griechische Originalität des Briefes der durchgängige Gebrauch der LXX[2]).

Auch Paulus citirt zwar ganz überwiegend nach den LXX, aber doch niemals, wo dieselben ganz vom Sinne des Urtextes abweichen, und verräth auch sonst Kenntniss des Urtextes, während der Verfasser des Hebräerbriefes denselben offenbar nicht kennt. Auch scheint letzterer in seinen Septuagintacitaten fast ausschliesslich mit der Textgestalt unseres Cod. Alexandr. übereinzustimmen, während die des Paulus sich mehr an die des Vaticanus anschliessen. Während bei Paulus die Citate meist einfach als Schriftworte eingeführt werden, zuweilen auch unter dem Namen des Verfassers, womit nur Hebr. 2, 6 eine gewisse Analogie hat, erscheinen sie hier regelmässig als Gottesworte (oder wie 3, 7. 10, 15 als Worte des heiligen Geistes), auch wo keineswegs Gott selbst redet, was bei Paulus noch zuweilen vorkommt, sondern wo von ihm in dritter Person geredet wird (1, 6 ff. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30). Während Paulus wohl sicher aus dem Gedächtniss und darum sehr frei citirt, führt unser Verfasser lange Stellen

---

hatte. Als ob er nicht nach Röm. 1, 14 ff. den Römern gegenüber dazu ungleich mehr Anlass und bei seinem Winteraufenthalt in Hellas noch mehr Musse gehabt hätte.

[2]) An sich zwar könnten auch in einer Uebersetzung die ATlichen Citate nach der den Lesern geläufigen griech. Uebersetzung wiedergegeben sein, aber nicht, wie es hier geschieht, auch die blossen Anspielungen an ATliche Stellen. Dazu kommen Citate vor, die nur in der Fassung der LXX für die Beweisführung des Verf. passten (1, 7. 10, 37. 12, 5 f. 15. 26), die überhaupt nur in den LXX und gar nicht im Urtext stehen (1, 6. 12, 21), was schon dem Hieron. auffiel (ad Jesaj. 6, 9), ja eines, bei dem die ganze Argumentation auf einen offenbaren Schreibfehler der LXX gebaut ist (10, 5. 10).

so wörtlich an, dass er die Stellen nothwendig nachgeschlagen haben muss. Dazu kommt, dass er dieselben oft Wort für Wort benutzt oder anwendet (2, 6—9. 3, 7—4, 10. 7, 1—25), dass er nicht nur darauf reflectirt, was die Schrift sagt, sondern auch, was sie verschweigt (7, 3), dass er zuweilen sein Abgehen von dem geschichtlichen Sinne in schriftgelehrter Weise rechtfertigt (4, 6—9. 11, 13—16), was Paulus nie thut. Nach alledem kann unser Brief nicht von Paulus herrühren.

4. Die traditionelle Auffassung des Briefes wirkte wenigstens insofern noch lange nach, als man zunächst voraussetzte, dass er, wenn nicht von Paulus, so doch von einem paulinischen Schüler herrühre. Die Polemik des Briefes gegen den Judaismus, die wahrscheinlich schon die Alexandriner bewog, ihn für paulinisch zu halten, schien ihn immer noch wenigstens der paulinischen Schule zuzuweisen; aber man übersah, dass das Object der Bekämpfung, wie die ganze Methode eine völlig andere ist, als bei Paulus. Von den eigenthümlich paulinischen Lehren und Gedankenreihen findet sich nichts in ihm, und wo er sich mit ihnen berührt, treten die Unterschiede nur um so auffälliger hervor; nur die Christologie, so eigenthümlich sie ausgeprägt, zeigt wenigstens einen analogen Entwicklungsgang[1]). Aber auch damit war für die Characteristik beider wenig gewonnen, wenn man sagte, der Verfasser des Hebräerbriefes zeige alexandrinische Bildung, Paulus aber palästinensisch-rabbinische. Allerdings erinnert seine ganze Schriftbehandlung an Philo, bei dem sich ähnliche Citationsformeln, wie 2, 6. 4, 4, ähnliche Benutzung ATlicher Stellen und Geschichten, wie 3, 5. 6, 13 f. 7, 1, ähnliche Auffassungen ATlicher Gebräuche, wie 7, 27, finden, selbst ein wörtlich mit 13, 5 übereinstimmendes Citat. Freilich findet sich eigentliche Allegorese, wie sie doch zweifellos bei Paulus vorkommt (Gal. 4. 2. Cor. 3, vgl. 1. Cor. 9, 9 f.), im Hebräerbrief nicht, wohl aber eine weitgreifende Typologie in der Verwerthung der Melchisedekgestalt und der kultischen Institutionen (vgl. de Wette, die

[1]) Ganz vergeblich sind die Bemühungen von Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 1) gewesen, eine Benutzung paulinischer Briefe nachzuweisen. Gerade wo sich einmal der Gedanke berührt, zeigen die angeblichen Parallelen, wie völlig verschieden er aufgefasst und durchgeführt ist, und die Wortanklänge sind durchaus bedeutungslos. Das Bedeutsamste dürfte noch das ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης 13, 20 sein; aber die Ermahnungen zur Fürbitte 13, 18, zum εἰρήνην διώκειν 12, 14, zur φιλαδελφία und φιλοξενία wird man doch nicht im Ernste für spezifisch-paulinisch ausgeben. Die στοιχεῖα und die λόγια θεοῦ 5, 12 sind etwas völlig Anderes als die parallelen Ausdrücke bei Paulus, das ἅπαξ ist vom Tode Christi in ganz anderem Sinne 9, 26 ausgesagt als Röm. 6, 10, der Milch steht nicht einmal βρῶμα gegenüber, wie bei Paulus, sondern στερεὰ τροφή. Alles Andere sind nur einzelne Vokabeln und Bilder wie καύχημα u. πληροφορία, τέλειος u. ἐνεργής, καταργεῖν u. τρέχειν, die nichts beweisen können. Daher kann auch keinesfalls davon die Rede sein, dass das allerdings eigenartige Citat 10, 30 aus Röm. 12, 19 entnommen ist, wie man die merkwürdige Uebereinstimmung auch erkläre.

symb.-typische Lehrart etc. in Schleiermachers theol. Zeitschrift 1822, 3), die vielfältig an die Art erinnert, wie die alexandrinische Theologie die äusseren Ceremonien geringschätzte und ihre eigentliche Bedeutung in ihrem sinnbildlichen Character suchte (vgl. z. B. 10, 4. 13, 15 und Ausdrücke, wie *σκιά, παράδειγμα*). Auch sonst erinnern Ausführungen Philo's, wie die über die Sündlosigkeit des Logospriesters, über die himmlische Heimath der Erzväter, über den *λόγος τομεύς* (vgl. 4, 12) an unseren Brief; aber der ganze Sinn derselben ist doch ein demselben völlig heterogener, und selbst die Frage, ob sich eine Kenntniss philonischer Schriften nachweisen lasse, ist streitig geblieben[2]). Dagegen hat Riehm (der Lehrbegr. des Hebräerbriefs. Ludwigsburg 1858. 1867) überzeugend nachgewiesen, wie die Vorstellungen des Verf. von den beiden Weltaltern, von der Vermittlung des Gesetzes durch die Engel, von dem Satan als Gewalthaber des Todes, von den Engeln, von der Sabbathruhe des Volkes Gottes, von dem himmlischen Heiligthum und dem himmlischen Jerusalem palästinensischen Ursprungs sind, weshalb man auch ganz mit Unrecht in den letzteren die metaphysische Unterscheidung Philo's zwischen der unsichtbaren, unvergänglichen, urbildlichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen Erscheinungswelt gesucht hat. Selbst die Christologie des Briefes hat mit der philonischen Logoslehre gar nichts zu thun, da das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* seine bedeutsamste Parallele bei Sap. 7, 25 f. und im Targ. zu Jes. 6, 1 findet. Jedenfalls hat der Verf. seinen Zusammenhang mit dem A. T. treuer bewahrt, als der Alexandrinismus, und ist für die in diesem so wirksamen Einflüsse hellenischer Philosophie ganz unzugänglich geblieben. Die alexandrinische Bildung des Verfassers hat also mehr die formelle Seite seiner Lehrweise beeinflusst und stammt wahrscheinlich ausschliesslich aus seiner vorchristlichen Zeit. Da er nun ein Paulusschüler nicht sein kann, so kann er nur dem urapostolischen Kreise angehören, und als einen Schüler der Urapostel hat er sich 2, 3 ausdrücklich bekannt. Erst von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich die Eigenthümlichkeit der Lehrweise unseres Briefes ausreichend[3]).

---

[2]) Während es Bleek nach Clericus u. Mangey sehr wahrscheinlich fand, Schwegler, Köstlin u. Delitzsch behaupteten, ist es von Tholuck, Riehm u. Wieseler bestritten worden. Es sind doch zuletzt immer nur einzelne Ausdrücke unseres Briefes, die an Philo anklingen, wie *δεήσεις καὶ ἱκετηρίαι, αἴτιος σωτηρίας, ἀμήτωρ, προσαγορευθείς, μετριοπαθεῖν, ἑκουσίως ἁμαρτάνειν, ὡς ἔπος εἰπεῖν;* selbst die Stelle 10, 29, vgl. de profug. p. 462 D., hat doch nur eine rein formelle und beschränkte Aehnlichkeit. Neuerdings haben besonders Hilgenfeld, Pfleiderer, Immer, Holtzmann u. v. Soden in dem Alexandrinismus die Eigenthümlichkeit des Briefes gesehen, in der er über Paulus hinausgeht.

[3]) Schon David Schulz hatte in s. Komm. (1818) die Grundanschauung unseres Briefes als eine von der paulinischen wesentlich verschiedene, noch durchaus jüdische erklärt, Plank (Theol. Jahrb. 1847, 2—4) für das vom Judenchristen-

Der Grundgedanke des Briefes ist die Stiftung des neuen Bundes, welcher die im alten Bunde nicht ermöglichte Erfüllung der alten Bundesverheissung endlich realisiren soll, ein Gedanke, der in sämmtlichen paulinischen Briefen kaum gestreift wird. Daher ist das Subject der Heilserlangung immer nur das Volk Israel, nicht weil der Verf. irgend die Heiden davon ausschliessen will, aber weil es sich ihm ausschliesslich um die Frage handelt, wie die ursprünglichen Empfänger jener Verheissung zu ihrer Erfüllung gelangen, was freilich für den Heidenapostel unmöglich gewesen wäre. Dass im alten Bunde das Heil nicht erlangt werden konnte, lag nicht, wie bei Paulus, an der sarkischen Beschaffenheit des Menschen, sondern an dem sarkischen Character des Gesetzes. Freilich ist dabei nicht auf das Gesetz als eine göttlich gegebene Lebensordnung reflectirt, wie bei Paulus, sondern auf das gesetzliche Sühninstitut, welches nur Schwachheitssünden sühnen konnte, während Paulus auf diese Seite des Gesetzes und diese Unterscheidung der Sünden niemals reflectirt. Hat aber das Gesetz nicht den Zweck, die Heilserlangung herbeizuführen, so soll es dieselbe doch vorbereiten, nur nicht, wie bei Paulus, durch die Weckung des Sündenbewusstseins und die Erregung des Heilsverlangens, sondern durch die typische Vorausdarstellung der für die messianische Zeit verheissenen vollkommenen Sühnanstalt, ein Gedanke, der bei Paulus erst in den Gefangenschaftsbriefen, offenbar aus dem urapostolischen Gedankenkreise, aufgenommen wird. Um diese aufzurichten, erscheint nun auf Erden der schon im A. T. verkündigte *υἱός*, welcher Name hier bereits ein ewiges gottgleiches Wesen bezeichnet, das in noch selbstständigerer Weise als bei Paulus an der Schöpfung und Erhaltung der Welt Antheil hat und dessen Verhältniss zu Gott mit Anlehnung an die alexandrinische Weisheitslehre anschaulich zu machen gesucht wird. Er wird aber der Mittler des neuen Bundes, indem er Fleisch und Blut annimmt, um so der versuchbare, aber im Gehorsam vollendete, sündlose Hohepriester zu werden, dessen menschliches Lebensbild dem Verf. ganz anders als dem Apostel Paulus auf Grund der Ueberlieferung der Augenzeugen farbenreich vor Augen steht. Nachdem er in seinem Tode das vollkommene Sühnopfer gebracht, das bald mit dem Bundesopfer, bald mit dem hohenpriesterlichen Opfer des grossen Versöhnungstages parallelisirt wird, geht er in das himmlische Allerheiligste, um dort die von ihm beschaffte Sühne beständig zur Geltung zu bringen und durch sein bleibendes hohepriesterliches Walten den Gläubigen in ihren Anfechtungen die rechtzeitige Hilfe zu vermitteln, wogegen die bei Paulus so stark betonte Auferstehung und das königliche Herrschen Christi fast ganz zurücktritt. Die Wirkung jenes Opfers, dessen Nothwendigkeit der Hebräerbrief durch völlig andere Gedankenreihen wie Paulus erläutert (vgl. Weiss, bibl. Theol.

---

thum ausgegangene Gegenstück des Paulinismus. Während Baur u. Schwegler umgekehrt in ihm einen Vermittlungsversuch des Paulinismus mit dem Judaismus suchten, erkannte Köstlin (Theolog. Jahrb. 1853. 54) zuerst darin ein auf Anregung des Paulus umgebildetes Judenchristenthum, Ritschl und Riehm eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus. Vgl. noch Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. 4. Aufl. 1884. IV, 4, Kluge, der Hebräerbrief. Neu-Ruppin 1863, auch Mangold. Was neuerdings v. Soden gegen die einzig wortgemässe Fassung von 2, 3 eingewandt hat, um diese Auffassung zu bekämpfen, ist ganz bedeutungslos, da sie begründet bliebe, auch wenn die Stelle Mittelglieder zwischen den Urapostel und dem Verfasser zuliesse.

§ 122), ist die Reinigung durch Besprengung mit dem Bundesblut, die Heiligung (im theokratischen Sinn) und die Vollendung (τελείωσις), die in der Sache auf das herauskommt, was Paulus in seiner von dem verschiedenen Ausgangspunkte aus sich nothwendig ganz verschieden gestaltenden Gedankenreihe als die δικαίωσις bezeichnet. Dadurch ist dem Menschen das Nahen zu Gott und damit die vollkommene Bundesgemeinschaft ermöglicht, der neue Bund ist gestiftet und damit die messianische Zeit, der αἰὼν μέλλων bereits angebrochen, der dem Apostel noch rein zukünftig ist. Die Gnade ist nicht, wie bei Paulus, das Heilsprincip, sondern die in diesem Bunde seinen Genossen wiedergewonnene Gotteshuld, die Kindschaft derselben, die sich mit der paulinischen zu berühren scheint, wird doch ganz eigenthümlich angeschaut als der Anspruch auf das Erstgeburtsrecht, der Geist ist nicht das neue Lebensprincip, sondern ausschliesslich das Princip der Gnadengaben. Von der Erwählung im Unterschiede von der Berufung ist nirgends die Rede; berufen zum Heil des neuen Bundes sind die Genossen des alten, aber unter der Bedingung des Festhaltens an der Hoffnung auf die Erfüllung der Bundesverheissung. Wer diese Bundespflicht nicht erfüllt, oder sie zu erfüllen aufgiebt, begeht die Todsünde, für die es schon im alten Bunde kein Sühnopfer gab und im neuen keines mehr giebt. Voraussetzung dieser Erfüllung ist der Glaube, der darum theils das Vertrauen ist auf die Erfüllung der göttlichen Verheissung, theils Ueberzeugtsein von den unsichtbaren Heilsveranstaltungen, welche dieselbe ermöglicht haben. Dieser Glaube, der schon das Kennzeichen aller Frommen im alten Bunde bildete, ist das Hauptstück der von Gott geforderten Gerechtigkeit, weshalb die paulinische Antithese von Glauben und Werken natürlich fehlt. Die Gerechtigkeit verwirklicht sich nicht durch die Lebensgemeinschaft mit Christo, durch die Neuschöpfung oder die Heiligung durch den Geist, wie bei Paulus, sondern durch das ins Herz geschriebene Gesetz, durch gegenseitige Vermahnung und durch die väterliche Erziehung Gottes. Selbst in der Eschatologie tritt die Auferstehung und die neue Leiblichkeit, die bei Paulus den Mittelpunkt bildet, ganz zurück, im Vordergrunde steht die Weltumwandlung, das himmlische Jerusalem und die dort zu erwartende ewige Sabbathruhe, während der Zorn Gottes, der ausschliesslich als Weltrichter erscheint, alle Gottesfeinde vernichtet. Dass diese in sich harmonisch geschlossenen Gedankenreihen nicht aus der paulinischen Lehre, aber noch weniger aus der alexandrinischen Religionsphilosophie herrühren, sondern überall an das A. T. und die urapostolische Lehre anknüpfen, liegt so auf der Hand, dass der nur an Einzelheiten sich heftende Versuch v. Soden's, dies zu bestreiten (Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 4), gänzlich misslingen musste.

5. Schon Origenes nennt bei Euseb. h. e. 6, 25 als die beiden Paulusschüler, deren einem ἡ ἐφ' ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία die unmittelbare Abfassung des Hebräerbriefes zuschrieb, den Lucas und Clemens (von Rom). Man hatte also schon vor ihm auf eine mittelbar paulinische Abkunft reflectirt. Sein Lehrer Clemens freilich hielt den Lucas nur für den Uebersetzer des hebr. Originals (Nr. 3), aber eine solche Uebersetzung wurde damals wohl sicher mehr als freie Bearbeitung gedacht; denn Eusebius, der nach h. e. 3, 38 den Clemens als Uebersetzer denkt, führt nicht nur

den Stil, sondern auch die Gedankenähnlichkeit des ersten Clemensbriefes als Beweis dafür an. Noch Philastrius haer. 89 und Hieronymus de vir. ill. 5 wissen von der Annahme einer Abfassung durch Lucas oder Clemens, nur dass letzterer noch die eusebian. Uebersetzerhypothese daneben nennt. Die Lucashypothese wurde von Grotius und Crell aufgenommen, und neuerdings haben besonders Delitzsch (Zeitschr. für luth. Theol. u. K. 1849, 2 und in s. Komm. 1857), Ebrard (Komm. 1850) und Döllinger (Christ. u. Kirche. Regensb. 1860) den Lucas mehr oder weniger selbstständig den Brief abfassen lassen. Als Hauptgrund galt seit der Zeit des Clemens die angebliche Sprachverwandtschaft zwischen dem Hebräerbrief und den Lucasschriften (vgl. auch Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1862, 3), die freilich sehr überschätzt worden ist[1]). Im Uebrigen zeigt sich bei Lucas keine Spur von der oratorischen Begabung, die der Verfasser des Hebräerbriefes hat, oder von alexandrinischer Bildung; soweit eine eigenthümliche Lehrweise bei Lucas hervortritt, ist es ja nur ein abgeblasster Paulinismus, und Berührungen mit dem Hebräerbrief treten nur da hervor, wo er aus urapostolischen Quellen schöpft. Ausserdem ist ja Lucas Heidenchrist, was man trotz Col. 4, 11. 14 ganz vergeblich hat in Abrede stellen wollen (vgl. § 48, 7), während der Verf. des Hebräerbriefes ganz im Judenthum wurzelt; und obwohl Lucas natürlich die Stoffe für sein Evangelium in urapostolischen Kreisen gesammelt hat (Luc. 1, 2), ist er ohne Zweifel eigentlicher Paulusschüler, sodass er schon darum gar nicht in Betracht kommen kann. Beides gilt wohl auch von dem römischen Clemens, dem Erasmus die Abfassung des Hebräerbriefes zuschreiben wollte. Diese Ansicht haben katholische Theologen, wie Reithmayr und Bisping (in s. Komm. 1854) mit Vorliebe acceptirt und irgendwie auch mit der Tradition zu vermitteln gesucht; allein die Anklänge des ersten Clemensbriefes an den Hebräerbrief (§ 6, 3), durch die schon Eusebius irregeführt wurde, sind der schlagendste Beweis gegen diese Hypothese, da hier offenbar eine unselbstständige Nachahmung vorliegt. Dass es dem Clemensbrief ganz an dem oratorischen Schwunge und der eigenthümlichen Lehranschauung des Hebräerbriefes fehlt, bedarf keines Nachweises. Man

---

[1]) Dass auch Lucas, wo er nicht von seinen Quellen abhängig ist, ein reines, mehr periodisches Griechisch schreibt, wie der Verf. des Hebräerbriefes, ist der einfache Grund dieser Verwandtschaft, soweit sie wirklich besteht; darüber hinaus ist es doch nur ein sehr enger Kreis von Ausdrücken, die thatsächlich bei beiden etwas häufiger, wenn auch nur theilweise ausschliesslich, vorkommen (*ἀρχηγός, ἡγούμενοι, εὐλαβεία* c. deriv., *χειροποιητός, μαρτυρεῖσθαι, χρηματίζειν, κατανοεῖν, ἐμφανίζειν, μεταλαμβάνειν, τὰ πρὸς* c. Acc.). Alle übrigen, die man dafür anführt, kommen zu selten bei einem von beiden oder zu häufig auch sonst im N. T. vor, um irgend etwas beweisen zu können.

hat wohl auch Marcus und Aquilas genannt; aber darauf näher zu reflectiren, liegt gar kein Grund vor.

6. Luther hat, wenn auch, wie es scheint, nicht ohne Vorgänger, Apollos als den Verfasser des Hebräerbriefes genannt; und wie ihm schon Lucas Osiander und Joh. Clericus beipflichteten, so haben Heumann und Lor. Müller gegen die damals wieder herrschend gewordene traditionelle Ansicht Luthers Hypothese verfochten. Aber erst durch Ziegler und namentlich durch die glänzende Vertheidigung der Hypothese bei Bleek ist dieselbe lange Zeit geradezu die herrschende geworden. Mehr oder weniger entschieden sind ihr Credner, Guericke, Reuss, Feilmoser, Lutterbeck, Hilgenfeld und noch neuerdings L. Schulze, sowie die meisten Kommentatoren (Tholuck, Alford, Lünemann, Kurtz) beigetreten. Apollos war nach Act. 18, 24 ein schriftgelehrter und redegewandter alexandrinischer Jude, was der Corintherbrief bestätigt; er war nicht eigentlicher Paulusschüler, sondern wirkte selbstständig mit und neben ihm und zwar, wie es scheint, mit Vorliebe unter Juden (18, 28). Aber er war freilich ebenso wenig Schüler der Urapostel (Hebr. 2, 3), von irgend welchen Beziehungen zu urapostolischen Kreisen wissen wir bei ihm nichts. Niemand im kirchlichen Alterthum, selbst der römische Clemens nicht, der ihn ebenso kennt, wie den Hebräerbrief, hat ihn mit demselben in Verbindung gebracht; es bleibt also diese Annahme eine reine Hypothese, deren wissenschaftlichen Werth man doch erheblich überschätzt hat. Der schlagendste Beweis dafür ist die ihr entgegengestellte Silashypothese. Zwar ist dieselbe eigentlich nur von Mynster (seit 1808, zuletzt Stud. u. Krit. 1829, 2) und Böhme in s. Komm. (1825) geltend gemacht worden; allein Riehm hat überzeugend nachgewiesen, dass, wenn man sich einmal auf das Gebiet der reinen Hypothese begiebt, für sie sich im Grunde ebenso viel sagen lässt, als für die Apolloshypothese. Als geborener Jude, als hervorragendes Mitglied der Urgemeinde (Act. 15, 22), als mehrjähriger Begleiter des Paulus und Timotheus, der doch auch zu Petrus in Beziehungen stand (1. Petr. 5, 12), als Mann von prophetischer Begabung (Act. 15, 32) eignet er sich ebenso gut, in manchen Punkten entschieden besser als Apollos, zum Verfasser des Hebräerbriefes; und dass wir ihn in Jerusalem kennen lernen, schliesst keineswegs aus, dass er ein Hellenist von alexandrinischer Bildung war. Aber über abstracte Möglichkeiten kommen wir auch hier nicht hinaus.

7. Es giebt aber im Alterthum eine wirkliche Tradition über den Verfasser des Hebräerbriefes, das ist die nordafrikanische. Tertullian ist nicht der Ansicht, dass derselbe von Barnabas herrührt, sondern er weiss es eben nicht anders; und so gern er ihm apostolische Autorität beilegte, ist er doch durch die Ueberlieferung gebunden (§ 9, 4), der noch die Sticho-

metrie im Cod. Clarom. (§ 11, 1) ganz unbefangen folgt[1]). Nun wissen wir, dass Joseph mit dem Beinamen Barnabas ein Levit aus Cypern war (Act. 4, 36), wo er bei der engen Verbindung, in der die Insel mit Alexandrien stand, sich leicht genug das Mafs alexandrinischer Bildung aneignen konnte, welches wir bei dem Verfasser unseres Briefes wahrnehmen (Nr. 4). Seiner levitischen Abkunft entspricht die Art, wie in seiner Anschauung vom Gesetz überall die Cultusordnung den Mittelpunkt bildet. Da er schon so früh als ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde erscheint, ist er sicher ein Schüler der Urapostel gewesen, die Apostelgeschichte nennt ihn einen *υἱὸς παρακλήσεως*, der also wohl einen *λόγος παρακλήσεως*, wie es der Hebräerbrief sein will (13, 22), abfassen konnte. Er hat Jahre lang in Antiochien und auf der ersten Missionsreise mit Paulus zusammen gewirkt, ohne seine Selbstständigkeit ihm gegenüber aufzugeben (vgl. Act. 15, 39). Wie weit er sich nach der Trennung von ihm der Heidenmission zugewandt, wissen wir durchaus nicht, jedenfalls schloss das keineswegs aus, dass er sich mit einem ernsten Mahnwort an die Gemeinde, der er so lange angehört, wandte. Der sogenannte Barnabasbrief kann schon seines ganzen antijüdischen Standpunktes wegen keinesfalls von ihm herrühren; aber dass man dieses schwache, in allegorisirenden Künsteleien sich ergehende Nachbild des Hebräerbriefes in Alexandrien ihm zuschrieb, nachdem man den Hebräerbrief zu einem paulinischen Erzeugniss gemacht hatte, beruht doch wohl noch auf missverstandenen Reminiscenzen an den ursprünglichen Sachverhalt[2]). Schon einer der wenigen Reformirten, die sich von der Tradition ihrer Kirche emancipirten, der Schotte Cameron hat sich am Anfang des 17. Jahrhunderts für Barnabas ausgesprochen;

---

[1]) Gewiss leidet die Art, wie Wieseler (Chronologie 1848, Untersuchungen über den Hebräerbrief. Kiel 1861. Stud. u. Krit. 1847, 4. 1867, 4) diese Tradition überall, auch in der syrisch-palästinensischen Kirche, wiederfinden wollte, an starken Uebertreibungen; aber das Abendland wäre in der Ausschliessung des Hebräerbriefes vom Kanon schwerlich so hartnäckig gewesen, wenn dort nur nichts von seiner paulinischen Abkunft, und nicht positiv eine andere Herkunft bekannt gewesen wäre, wie auch Philastrius und Hieronymus diese Ansicht noch sehr wohl kennen, wenn sich auch letzterer nur auf Tertullian dafür beruft.

[2]) Der Haupteinwand, den man immer wieder gegen den Ursprung des Hebräerbriefes von ihm geltend macht, dass die ungenaue Kenntniss, welche 9, 1 ff. 7, 27 von dem Tempel in Jerusalem und der dortigen Cultusordnung zeige, einem Leviten, der so lange dort gelebt habe, nicht zuzutrauen sei, beruht auf einem einfachen Missverständniss. Es wird heutzutage immer mehr anerkannt (vgl. Zahn, Keil) und ist noch von v. Soden sehr nachdrücklich betont worden, dass der Hebräerbrief überhaupt nicht von dem Tempel in Jerusalem und der dortigen Cultusordnung rede, sondern von der Stiftshütte und dem Cultusgesetz, wie es in der typisch weissagenden Schrift des A. T.'s vorliegt. Ob er das dort Gesagte überall richtig verstanden habe, ist ebenso gleichgültig, wie, ob die gegenwärtigen Einrichtungen und Ordnungen am jerusalemischen Tempel mit seiner Auffassung harmonirten.

ihn erklärten für den Verfasser unseres Briefes Schmidt in s. Einl. (1804), Twesten in s. Dogm. (1826) und Ullmann (Stud. u. Krit. 1828, 2). Neben Wieseler haben besonders Thiersch (de ep. ad Hebr. comm. Marb. 1848), Adolf Maier in s. Komm. (1861), Ritschl (Stud. u. Krit. 1866, 1) und Grau diese Ansicht vertreten. Aber immer mehr Stimmen haben sich neuerdings für dieselbe erhoben von H. Schultz, de Lagarde, Renan, Zahn (R. Encycl. V. 1879), Volkmar, Overbeck, Keil (Komm. 1885), und, wenn man nicht mit Eichhorn, Köstlin, Ewald, Grimm, Hausrath, v. Soden u. A. auf jede Benennung des Verfassers verzichten will, so bleibt diese Ansicht jedenfalls die einzige, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat.

§ 31. Die Leser des Hebräerbriefes.

1. Obwohl der Hebräerbrief ohne den üblichen brieflichen Eingang anhebt und sich selbst als einen λόγος τῆς παρακλήσεως bezeichnet (13, 22), so zeigt doch eben diese Stelle, dass das Schriftstück sich selbst als einen Brief giebt (διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν), wie es denn auch mit brieflichen Grüssen schliesst (13, 24). Aber schon vor dem feierlichen Segenswunsch (13, 20 f.) tritt das rein briefliche Verhältniss des Verfassers zu den Lesern hervor, der um ihre Fürbitte bittet, damit er ihnen rascher wiedergegeben werde (13, 18 f.)[1]). Damit fällt auch die Vorstellung, als ob das Schriftstück nur ein ideales Publicum voraussetze, etwa die Judenchristen überhaupt, wie nach Euthalius, Lightfoot und älteren Kommentatoren (vgl. Baumgarten u. Heinrichs) Schwegler annahm, und wozu selbst Guericke neigt. Es sind ganz concrete Zustände, die der Verfasser bei den Lesern voraussetzt (5, 11 f. 12, 5. 12), er redet von ihrem Verhalten und Ergehen in der Vergangenheit (6, 10. 10, 32 ff. 12, 4), und nur ein bestimmter Gemeindekreis kann es sein, den er wiederzusehen hofft (13, 23). Daraus folgt freilich nicht, dass nothwendig an eine Einzelgemeinde gedacht werden muss, wie Köstlin will; denn so wahrscheinlich es ist, dass der Brief zunächst an eine einzelne Gemeinde ging, so schliesst das nicht aus, dass er für einen grösseren Kreis von Gemeinden mit bestimmt war, deren jede

---

[1]) Schon Berger (Gött. Theol. Bibl. III, 3) hielt den sogen. Hebräerbrief für eine Homilie, der erst bei ihrer Uebersendung ein brieflicher Schluss hinzugefügt sei (13, 22—25), Reuss für eine theologische Abhandlung, Ebrard (Komm. 1850) für einen Leitfaden für Neophyten, Hofmann für eine geschriebene Rede, die nur zuletzt in die Briefform ausgehe. Nach Kurtz (Komm. 1869) ist der ursprüngliche briefliche Eingang, welcher herben Tadel gegen die Empfänger aussprach, bei den für Andere bestimmten Abschriften abgeschnitten, nach Overbeck ist dies bei der Sammlung des Kanon geschehen (vgl. § 30, 2. not. 2), nach v. Soden ist das Fehlen des angeblich ursprünglichen Briefeinganges nicht mehr zu erklären.

ihre Vorsteher (13, 7. 17. 24) und ihre gottesdienstlichen Versammlungen (10, 25) hatte. Ganz undenkbar ist dagegen, dass der Brief nur für einen engeren Kreis innerhalb einer Gemeinde bestimmt war, da doch eben die angeredeten *ἀδελφοί* jene *ἡγούμενοι* und *ἐπισυναγωγαί* gemeinsam haben, also einen oder mehrere gemeindliche Organismen bilden, und als solche für einander verantwortlich sind (3, 12 f. 10, 24 f. 12, 13. 15)[2]). Aus der Form des Grusses 13, 24 folgt nur, dass der Brief nicht dem Gemeindevorstande als solchem übergeben wurde, sondern einzelnen dem Verfasser enger verbundenen Vorstehern, welche den übrigen allen und der gesammten Gemeinde den Gruss desselben bestellen und ihr dann auch den ganzen Brief vorlesen sollten (vgl. 1. Thess. 5, 26. Phil. 4, 21).

2. Die Gemeinde oder der Gemeindekreis, an welchen unser Brief gerichtet, ist ohne Frage ein judenchristlicher. Von dem dem Volke Gottes (4, 9, vgl. 10, 30) oder dem Volke schlechthin (2, 17. 13, 12) bestimmten Heile wird überall vorausgesetzt, dass die Leser desselben theilhaftig sind oder werden sollen; die 9, 14 Angeredeten können, wenn nicht aller Zusammenhang aufgehoben werden soll, nur die Berufenen sein, die von den *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ* begangenen Uebertretungen erlöst werden sollten d. h. Mitglieder des alten Bundes; sie werden als *σπέρμα Ἀβραάμ* im eigentlichen Sinn bezeichnet (2, 11. 16), und ihre Väter heissen die Väter schlechthin (1, 1). Die Speisen, auf welche sie nach 13, 9 ff. Werth legen, können nur Opferspeisen sein, und das *ἐξέρχεσθαι ἔξω τῆς παρεμβολῆς* 13, 13 kann nur die Ausscheidung aus dem nationalen und kultischen Verbande Israels bezeichnen, dem die Leser angehören[1]). Dem entspricht

---

[2]) Ganz wunderlich dachte David Schulz an eine geschlossene Gesellschaft mystischer Christen ausserhalb Palästina's, die auf allerlei Enthaltungen Werth legte nach Art der Essäer und Therapeuten, Ebrard an einen geschlossenen Kreis von Neophyten, Wieseler u. Hilgenfeld, wie Kurtz u. Zahn nach ihren irrigen Annahmen über die Adresse des Briefes an den judenchristlichen Theil einer gemischten Gemeinde, was noch aus anderen Gründen undenkbar ist (vgl. Nr. 2). Nach Holtzmann (Ztschr. f. wiss. Theol. 1883, 1) sollte der Brief sich erst innerhalb einer grossen Gemeinde den Kreis suchen, für den er verständlich und deswegen bestimmt war, was doch gerade durch 13, 24, wie durch die Thatsache ausgeschlossen wird, dass die *ἡγούμενοι* und die *ἐπισυναγωγαί*, von denen im Brief die Rede ist, der Natur der Sache nach nicht einem solchen Kreise, sondern nur einer ganzen Gemeinde angehören können.

[1]) Alles, wodurch Wieseler, Hofmann, Hilgenfeld, v. Soden u. A. diese Thatsache wegzudeuten versucht haben, ist ganz unhaltbar. Wenn Paulus einmal Weissagungen, welche von der Erhebung zum Gottesvolk redeten, auf die Christenheit aus den Heiden bezieht (Röm. 9, 25 f. 2. Cor. 6, 16), so folgt daraus nicht, dass hier, wo *ὁ λαός* (5, 3. 7, 5. 11. 27. 9, 7. 19) und *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* (11, 25) stets von dem ATlichen Bundesvolke steht, derselbe Ausdruck in den oben genannten Stellen auf die Christenheit als solche bezogen werden kann. Wenn Paulus Gal. 3, 29. Röm. 4, 13. 16 die Uebertragung der Rechte des Abrahamssamens auf die Christen ausdrücklich rechtfertigt, so folgt daraus nicht, dass das *σπέρμα Ἀβραάμ* 2, 16, welches bei der contextmässig allein möglichen Deutung

aber die durch den ganzen Brief hingehende furchtbar ernste Warnung vor dem Abfall (3, 12 f.); denn aus der Art, wie derselbe als ein unwiderruflicher (6, 6), als die spezifische Todsünde (10, 26. 29), der die furchtbarste Strafe gedroht wird (12, 16 f.), aufgefasst ist, folgt zweifellos, dass es sich dabei nicht um irgend eine Lehrverirrung oder eine Einzelsünde handelt, sondern um den Rückfall vom Christenthum ins Judenthum. Man war bereits gleichgültig geworden gegen die evangelische Heilspredigt und unempfänglich für sie (5, 11. 13), man wollte bereits die ernste Mahnung nicht mehr hören und begann die Gemeindeversammlungen zu meiden (10, 25. 12, 25). Es gab bereits Glieder, die ins Wanken gekommen waren und die grösste Gefahr für die ganze Gemeinde mit sich brachten (12, 13. 15), während der Verfasser nicht nur von den Vorstehern (13, 17 f.), sondern auch von einem Theil der Gemeinde hofft, dass dieselben durch eifrige Ermahnung in seinem Sinne wirken werden (3, 13. 10, 24 f. 12, 15). Darum hofft er auch durch seine παράκλησις das Aeusserste abzuwenden (6, 9), und dass er dies versucht, indem er die Vollgenugsamkeit des in Christo gebotenen Heiles und die an sich unzureichende und nun durch ihn aufgehobene Bedeutung der ATlichen Heilsanstalt nachweist, zeigt unwiderleglich, dass es sich um den Rückfall ins Judenthum handelt[2]). Hieraus erhellt aber nicht nur, dass die Leser Judenchristen sind, sondern dass sie ausschliesslich Judenchristen sind. Undenkbar ist, dass der Ver-

---

von 2, 11 ausdrücklich auf die leibliche Abstammung bezogen wird, hier in übertragenem Sinne gebraucht sein kann. Während Paulus den Abraham als den Vater der Gläubigen wegen ihrer Wesensähnlichkeit mit ihm bezeichnet (Röm. 4, 11 f.), oder aus seinem judenchristlichen Bewusstsein heraus die Vorfahren der Juden, die ja keineswegs alle im geistlichen Sinne Väter der Gläubigen sind, οἱ πατέρες ἡμῶν nennt (1. Cor. 10, 1, vgl. Röm. 4, 1), bezeichnet unser Verfasser seine und die Vorfahren der Leser als οἱ πατέρες schlechthin, zu denen Gott in den Propheten geredet hat (1, 1). An asketische Speisewählerei kann 13, 9 nicht gedacht werden, da dort nicht die Enthaltung von gewissen Speisen, sondern der Genuss von solchen es ist, der das Herz stark machen soll; und über 13, 13 kann man nur durch willkürliche Umdeutung des Wortsinnes hinwegkommen. So gewiss nicht 9, 10 mit Ritschl unterschieden werden darf zwischen den Opfern, die durch das Opfer Christi abrogirt sind, und den übrigen Fleischessatzungen, von denen dies nicht gilt, so gewiss zeigt die Reflexion auf diese, dass auch sie einst für die Leser Bedeutung gehabt haben.

[2]) Freilich folgt daraus weder, dass die Leser den Opferkult noch für ein Erforderniss der Sündensühne hielten, wie Bleek u. Riehm annehmen, also noch gar nicht zum wahren Christenthum bekehrt waren, noch dass sie bereits einmal ganz mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit gebrochen hatten, wie Wieseler meinte, sondern nur, dass sie in Gefahr standen, in dem ATlichen Cultus, den sie bisher mit ihrem Christenglauben für wohlvereinbar gehalten hatten, fortan ihre ausschliessliche Befriedigung zu finden (10, 25. 13, 9). Auch dies ist freilich von Zahn u. Keil sehr bestimmt bestritten worden, aber darum können beide auch das Judenthum, in welches die Leser zurückzufallen in Gefahr standen, nur als ein glaubens- und hoffnungsloses characterisiren, d. h. als ein Judenthum, das eigentlich kein Judenthum war und vor dem zu warnen es des ganzen ATlichen Apparates unseres Briefes sicher nicht bedurfte.

fasser bei all diesen Warnungen und Mahnungen, die stets an die Gemeinden als solche gerichtet sind (Nr. 1), nie des Theiles der Leser gedacht haben sollte, welche durchaus nicht in der gleichen Gefahr standen; undenkbar, dass nirgends die Fragen, die überall auftauchen mussten, wo Heidenchristen mit Judenchristen, und insbesondere mit solchen, die sogar zum Rückfall ins Judenthum neigten, zusammenlebten, auch nur mit einem Worte berührt werden; undenkbar, dass neben den auf die Bestimmung des Heils für Israel gerichteten Aussagen, nicht um ihretwillen die universelle Bestimmung desselben verwahrt sein sollte[3]), wenn in den Gemeinden auch Heidenchristen waren. Schliesslich bezeichnet der Verfasser 2, 3 die Leser wie sich selber als solche, die von den Ohrenzeugen d. h. von den Urapposteln die Verkündigung Jesu überliefert empfangen haben.

Trotz alledem ist in neuerer Zeit im Zusammenhange mit irrigen Annahmen über die Leser des Briefes von Wieseler, Hofmann, Kurtz, Zahn, Mangold, Hilgenfeld u. A. immer wieder behauptet worden, dass die Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, eine gemischte gewesen sei (vgl. dagegen Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 1). Zuletzt aber ist die bisher stets als „offenbare Verirrung" betrachtete Ansicht von Röth (epistolam vulgo ad Hebr. inscr. non ad Hebr. datam esse. Francof. ad M. 1836), dass der Brief an Heidenchristen schlechthin gerichtet, nach einer Andeutung von Schürer (Stud. u. Krit. 1886, 4) mit grossem Nachdruck erneuert worden von v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 3). Allein dass die ganze Vergleichung des Christenthums mit dem Judenthum nur die Absicht haben solle, Heidenchristen an der Vergleichung mit der auch von ihnen anerkannten einzigen vorchristlichen Offenbarung des A. T.'s die einzigartige Bedeutung des Christenthums klar zu machen, ist ebenso undenkbar, wie es völlig unnachweislich ist, dass, abgesehen von den Verfolgungen, nur sittliche Laxheit die Leser zum Rückfall ins Heidenthum verlockt habe. Ganz irrig aber ist die Voraussetzung, dass, wenn vom Rückfall ins Judenthum die Rede wäre, die Gesetzesfrage im Sinne der paulinischen Briefe zur Sprache kommen müsste. Es handelt sich eben nicht um die Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung zur Heilserlangung, sondern um die Genugsamkeit der ATlichen Sühnanstalt zu derselben. Die Frage aber, wie sich die Heiden zu der gesetzlichen Lebensordnung zu stellen haben, konnte in einer rein judenchristlichen Gemeinde gar nicht aufkommen.

3. Die Leser des Briefes gehören ohne Frage einer Gemeinde oder einem Gemeindekreise an, der schon längere Zeit bestanden hat. Dass es

---

[3]) Eine solche Verwahrung liegt keineswegs in 2, 9. 5, 9, da diese Stellen contextmäfsig durchaus nicht die Absicht haben, die Theilnahme der Heiden am Heil vorzubehalten. Je mehr es aber in der Natur der Sache liegt, dass der Verf., der die Leser vom Judenthum loslösen will, um sie dem Christenthum zu erhalten, nicht das Heil auf die Juden beschränkt haben kann, um so unbegreiflicher ist das Fehlen jeder Andeutung über die Theilnahme der Heiden daran gegenüber einer gemischten Gemeinde.

sich nicht um eine erst vor verhältnissmäfsig kurzer Zeit durch gleichzeitigen Uebertritt einer bedeutenden Anzahl von Juden entstandene Gemeinde handelt (wie Köstlin meinte), erhellt aus 5, 12 ff., wonach die Leser schon lange genug Christen waren, um von ihnen volle Reife im christlichen Leben, ja die Fähigkeit zum Lehren Anderer verlangen zu können. Der Verfasser blickt bereits auf eine Vergangenheit zurück, in der sie ihre christliche Bruderliebe bewährt (6, 10) und mancherlei Leiden entweder selbst standhaft erduldet oder mit den Verfolgten brüderlich getheilt haben (10, 32 ff.). Offenbar liegen die Tage dieser Verfolgungen, an welche der Verfasser sie erinnert, schon einigermafsen zurück, und es hatten dieselben nicht bloss in Schmähungen und Bedrückungen, sondern auch in Einkerkerungen und Güterberaubungen bestanden. Allerdings war es zu blutigen Verfolgungen der Gemeinde als solcher noch nicht gekommen (12, 4), nur die Vorsteher der Gemeinde, von welchen sie einst die Predigt des Evangeliums empfangen (also die ἀκούσαντες 2, 3), hatten wohl theilweise die ihnen nachgerühmte Standhaftigkeit im Märtyrertode besiegelt (13, 7). Jedenfalls ist es bereits eine zweite Generation von ἡγούμενοι, die jetzt an der Spitze der Gemeinde steht (13, 24); und dass dieselbe nicht mehr den Einfluss besitzt, den sie besitzen sollte (13, 17), ist offenbar mit Schuld an den bedenklichen Zuständen, welche den Brief veranlassten. Wodurch aber die drohende Gefahr des Abfalls zunächst herbeigeführt war, das erhellt nur indirect aus den Ermahnungen des Briefes[1]). In denselben führt aber keine Spur darauf, dass eine besondere Verfolgung ausgebrochen war, auch nur eine solche, wie sie dieselbe früher erlebt hatten. Dass Bedrückungen aller Art fortdauerten, erhellt allerdings aus den immer wiederkehrenden Mahnungen zur Geduld (10, 36. 12, 1); dass es sich dabei immer wieder um die Schmach handelte, mit der die ungläubigen Juden ihre ketzerischen Volksgenossen bedeckten, aus 13, 13 (vgl. 11, 26); dass ihnen der Verlust irdischer Güter drohte, aus 12, 16; dass auch Einkerkerungen noch vorkamen, aus 13, 3. Aber nicht eine besondere Steigerung der Verfolgung war es, was so Viele muthlos machte, sondern das Andauernde derselben. Das setzt voraus, dass man längst erwartet hatte, es werde derselben ein Ziel gesetzt werden; und das konnte nur geschehen

[1]) Dass die Leser mit der Exclusion vom Tempelkult bedroht waren, wie Ebrard u. Döllinger annahmen, oder dass dieselbe bereits eingetreten war, wie Thiersch meinte, ist offenbar irrig, da 13, 13 ja eine solche Scheidung gerade von ihnen verlangt wird. Dass sie sich vor heidnischer Verfolgung dadurch schützen wollten, dass sie sich unter den Schutz des Judenthums als einer religio licita stellten, wie Kurtz u. Holtzmann vermutheten, ist ganz unglaublich, weil diese Feigheit mit ganz anderen Gründen bekämpft worden wäre, als mit dem Nachweis, dass die ATliche Heilsanstalt als eine unvollkommene durch die vollkommnere des Christenthums ersetzt sei.

durch die unmittelbar nahe erwartete Wiederkunft des Herrn. Dass das unerwartet lange Ausbleiben derselben ein Sinken der an sie geknüpften Christenhoffnung herbeigeführt hatte, ist die Grundvoraussetzung aller Ermahnungen des Briefes zum Festhalten der Hoffnung und der Anlass zu der immer erneuten Hinweisung auf die Nähe und Gewissheit der Verheissungserfüllung (6, 10 f. 18 f. 9, 28. 10, 25. 37. 12, 28). Der Abfall vom Glauben, den das Aufgeben der Christenhoffnung involvirt, und nicht ein Zurücksinken in heidnische Sünde, wie v. Soden meint (Nr. 2), ist die spezifische Sünde, vor der unser Brief warnt (3, 12 f. 12, 1. 4), die er als Abfall von dem lebendigen Gott, als Hurereisünde im Sinne des A. T.'s, als die muthwillige Frechheitssünde, für die es keine Vergebung giebt, qualifizirt (3, 12. 12, 16. 10, 26. 29).

Was sonst von Ermahnungen in dem Briefe vorkommt, hat mit dem Hauptzweck desselben nichts zu thun; und es ist durchaus unerlaubt, aus jeder derselben auf besondere sittliche Mängel in der Gemeinde zu schliessen, welche dieselben hervorgerufen haben sollen. Eine Mahnung zur Bruderliebe und ihren Erweisungen (13, 1 ff. 16. vgl. 10, 24) thut doch überall Noth; dass es sich 13, 4 f. nicht um die heidnischen Kardinallaster handelt, erhellt schon daraus, dass es speciell die Heilighaltung der Ehe ist, die hier eingeschärft wird; und der Geiz ist, wie aus der weiteren Ausführung erhellt, nichts Anderes als das Hangen am irdischen Gut, das zum Mangel an Genügsamkeit und Gottvertrauen führt (13, 5 f.), wie es namentlich da so Noth that, wo die äussere Existenz durch Beraubungen in Frage gestellt wurde. Dass die Gemeinde durch irgend welche besondere Irrlehren bedroht war, die mit dem Essenismus zusammenhingen, wie sie nach Schwegler wieder Holtzmann in den christologischen Ausführungen des Briefes bekämpft fand, erhellt aus 13, 9 durchaus nicht, wo die neuen Lehren contextmäfsig nur die sein können, durch welche man die Vollgenugsamkeit der ATlichen Heilsmittel nachweisen zu können meinte, und wo nicht von Speiseenthaltung, sondern von falscher Werthschätzung der Opferspeise die Rede ist (vgl. Nr. 2. not. 1).

4. So lange man den Hebräerbrief dem Apostel Paulus oder einem seiner Schüler zuschrieb, suchte man natürlich die Gemeinde, für die er bestimmt war, auf dem paulinischen Missionsgebiet; und die Unmöglichkeit, die sich herausgestellt hat, dort eine solche zu finden, welche den Voraussetzungen des Briefes entspricht, ist nur ein neuer Beweis, dass derselbe nicht aus dem paulinischen Kreise herrührt. Daher bedurften die meisten derartigen Annahmen allerlei Hilfshypothesen zu ihrer Durchführung. Die angebliche Beziehung von 2. Petr. 3, 15 auf unseren Brief führte schon Bengel auf die kleinasiatischen Gemeinden, dem Cramer und Chr. F. Schmidt in ihren Kommentaren folgten (1757. 63). Näher dachten Storr (Komm. 1789) u. Münster (vgl. § 30, 6) an den judenchristlichen Theil der galatischen Gemeinden, und Stein (Komm. zu Lucas. Halle 1830) an die lao-

dicenische, so dass man den Brief mit dem Col. 4, 16 erwähnten identificirte, wovon man schon bei Philastrius haer. 89 eine Spur finden wollte (§ 12, 5 not. 2). Die Erwähnung des Timotheus führte Credner auf dessen Heimath in Lycaonien, seine Annahme heidenchristlicher Leser Röth auf Ephesus. Wolf in s. Curae (1734) dachte nach dem Vorgange eines Engländers Wall an alle Judenchristen des paulinischen Missionsgebietes, während Noesselt in s. Opusc. (1771) nach Semler sich auf die macedonischen, besonders die zu Thessalonich beschränkte, so dass der Brief das Pendant der Thessalonicherbriefe wurde, wie bei Storr des Galaterbriefes. Weber (de numero epp. ad Cor. Wittenb. 1798—1806), dem Mack folgte (Theol. Quartalschrift 1838, 3), wollte hier einen neuen Corintherbrief gefunden haben. Endlich ging man bis auf Antiochien zurück, und diese Hypothese Boehme's (1825) hat Hofmann noch neuerdings mit aller Zuversicht vertreten. Selbst bis nach Spanien hin hat nach dem Vorgange des Nicolaus v. Lyra Ludwig (bei Carpzov sacr. exerc. Helmstädt 1750) die Spur der Leser verfolgt. Aber so klar es ist, dass der Heidenapostel oder einer seiner speciellen Schüler nicht an eine rein judenchristliche Gemeinde geschrieben haben kann, so unmöglich ist es, auf dem paulinischen Missionsgebiete eine solche aufzutreiben, weshalb man, wie noch Hofmann, speciell an den judenchristlichen Theil einer solchen denken musste (Vgl. dagegen Nr. 1. not. 2.).

5. Die Erwähnung einer epist. ad Alexandrinos im muratorischen Canon (§ 10, 2 not. 3), die man irrthümlich auf den Hebräerbrief deutete, führte darauf, die Leser desselben in Alexandrien zu suchen. So schon J. E. Schmidt in s. Einl. und Ullmann, der im Zusammenhange mit der Barnabastradition an die Judenchristen in Cyprien und Alexandrien dachte. Nach der eifrigen Vertheidigung dieser Ansicht durch Wieseler und R. Köstlin (Theol. Jahrb. 1854, 3) errang sich dieselbe eine Zeitlang weite Verbreitung und ist von Bunsen (in s. Hippolytus 1852), Hilgenfeld (seit 1858 in s. Zeitschr. u. Einl.), Schneckenburger (Stud. u. Krit. 1859), Volkmar, Ritschl, Reuss u. A. vertreten worden. Trotzdem trat sie bei ihren Hauptvertretern von vorn herein in zwei sehr verschiedenen Formen auf. Wieseler dachte um ihretwillen zuerst an eine gemischte Gemeinde und legte das Hauptgewicht darauf, dass die scheinbar ungenauen Angaben über den Tempel und die Priesterordnung (§ 30, 7. not. 2) sich nur erklärten, wenn der Verfasser an den Oniastempel zu Leontopolis in Aegypten denke. Allein es ist ihm nicht gelungen, auch nur den leisesten Schein eines Beweises dafür beizubringen, dass es in den hier in Betracht kommenden Punkten im Oniastempel anders war als im jerusalemischen Tempel; denn die einzige von Josephus erwähnte Abweichung betrifft das Fehlen der

λυχνία, die gerade 9, 2 ausdrücklich erwähnt wird. Die 7, 27 vorliegende Auffassung der Priesterliturgie aber findet sich ebenso bei Rabbinen, wie bei Philo. Darum hat auch Köstlin dies völlig aufgegeben und ist wieder zur Annahme einer rein judenchristlichen Gemeinde zurückgekehrt, deren erst kürzliche Entstehung (vgl. Nr. 3) er durch die unmögliche Beziehung von 10, 32 ff. auf die Judenverfolgungen unter Caligula denkbar machen will. Alles, was er aus der Sprache des Briefes, dem Gebrauch der LXX und des Maccabäerbuches für den alexandrinischen Character des Verfassers anführt, beweist für die Leser nur unter der aus 13, 19 nicht zu erhärtenden Voraussetzung, dass der Verfasser aus der Gemeinde der Leser hervorgegangen sei. Wenn man diese Annahme besonders dadurch gestützt hat, dass 6, 10 von einer Collecte für Jerusalem die Rede sei, so würde dies zunächst nur überhaupt für irgend eine ausserpalästinensische Gemeinde beweisen; aber die Beziehung der ἅγιοι auf die Urgemeinde wird schon durch 13, 24 schlechthin unmöglich gemacht. Irgend einen positiven Grund für diese Annahme giebt es schlechterdings nicht, vielmehr spricht schon die Thatsache, dass man gerade in Alexandrien, wo der Brief so hoch geschätzt wurde, von dieser Bestimmung desselben nichts weiss, sondern eine andere für selbstverständlich ansieht, entscheidend dagegen.

6. Nur im Zusammenhange mit der eine Zeitlang herrschend gewordenen Annahme, dass die römische Gemeinde eine wesentlich judenchristliche gewesen sei (§ 22, 3), ist es verständlich, wie man auf den Gedanken kommen konnte, dass unser Brief nach Rom gerichtet sei. Der Hauptvertreter dieser schon von Wetstein und Baur angebahnten Ansicht ist Holtzmann (Stud. u. Krit. 1859, 2, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 1. 1883, 1), dem aber neuerdings Kurtz, Schenkel, Renan, Mangold, Zahn, auch in gelegentlichen Aeusserungen Harnack, Pfleiderer u. A. beigetreten sind. Aber da doch zugestandenermafsen die römische Gemeinde mindestens eine gemischte war, und jedenfalls seit dem Aufenthalte des Apostel Paulus in ihr immer mehr eine heidenchristliche geworden ist, weshalb schon Ewald lieber an eine andere italienische Stadt wie Ravenna denken wollte, so muss man dann den Brief immer wieder nur an den judenchristlichen Theil derselben gerichtet denken, oder gar mit v. Soden, der ihn übrigens nur an die italischen Christen überhaupt gerichtet sein lässt, die Leser für Heidenchristen halten. Da allgemein zugestanden ist, dass der Gruss 13, 24 sprachlich nicht nöthigt anzunehmen, dass die Grüssenden von Italien abwesende Christen waren, vielmehr schon die griechischen Väter und viele Neuere daraus umgekehrt auf Italien als Abfassungsort schlossen, so fehlt jede Spur, welche auf diese Adresse hinweist; denn die Thatsache, dass der Brief schon dem Clemens v. Rom bekannt ist, kann dafür nichts be-

weisen. Entscheidend dagegen aber spricht die in dem Briefe vorausgesetzte Anhänglichkeit der Leser an den Tempelcult (vgl. auch 13, 9—13), an dem sich Diasporajuden doch immer nur ganz gelegentlich betheiligen konnten, weshalb man diese neuerdings mit allen Mitteln wegzudeuten sucht, obwohl der Brief dadurch in seinen umfassendsten Ausführungen gänzlich unverständlich wird. Nicht weniger aber die Stelle 12, 4, da Angesichts der jedenfalls nicht weit zurückliegenden neronischen Verfolgung der Verfasser nicht sagen konnte, die Leser hätten noch nicht bis aufs Blut widerstanden. Richtig ist freilich, dass die Leser noch nicht ihr Blut vergossen hatten, was doch aber auch zu sagen nicht Noth that; allein ohne willkürliche Abschwächung des Wortsinns bringt man nun einmal den Gedanken nicht fort, dass noch keine blutige Verfolgung über die Gemeinde als solche ergangen war.

7. Der Brief trägt in den griechischen Codd., wie in der syrischen und altlateinischen Uebersetzung (nach Tertullian) die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους*. So gewiss dieselbe nicht von dem Verfasser herrührt, wie noch Bleek anzunehmen neigte, da ja dem Ueberbringer die Bestimmung desselben bekannt war, so gewiss repräsentirt dieselbe eine alte Tradition, die wir denn auch in der ältesten Erwähnung des Briefes bei Pantänus und Clemens (bei Euseb. h. e. 6, 14) sofort auftreten sehen. Nun bezeichnet zwar der Name *Ἑβραῖος* an sich nur die nationaljüdische Abkunft (2. Cor. 11, 22. Phil. 3, 5), aber auch die hebräisch (*ἑβραϊστί* Joh. 5, 2. Apoc. 9, 11, vgl. Act. 21, 40) d. h. aramäisch redenden Juden im Gegensatz zu den Hellenisten (Act. 6, 1), weshalb die hebräische Abfassung des Matthäusevangeliums durch seine Bestimmung für die Hebräer erläutert wird (Iren. adv. haer. III, 1, 1. Euseb. h. e. 3, 25). Da die Ueberschrift aber ohne Zweifel einen geschlossenen Leserkreis bezeichnen will, wie der Name des bekannten *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους*, so kann sie nur an die hebräisch redenden Juden Palästina's denken, wie auch die Alexandriner nach der Art, wie sie das Fehlen der Ueberschrift erklären und an eine hebr. Urschrift denken (§ 30, 2. not. 1), thatsächlich thun. An dieser Ansicht hat nicht nur das kirchliche Alterthum, sondern auch allen neueren Hypothesen zum Trotz de Wette, Bleek und die Mehrzahl der Ausleger bis Keil festgehalten. Da es in der nachpaulinischen Zeit wohl kaum irgendwo sonst ungemischt judenchristliche Gemeinden gab, als in Palästina, und da nur dort eine Anhänglichkeit an den Tempelcult entstehen konnte, wie sie der Brief voraussetzt, während er die Cultushandlungen, auf die man in der Diaspora naturgemäfs den Hauptwerth legte (9, 10), nur ganz nebensächlich behandelt (vgl. noch das *ἔξω τῆς πύλης* 13, 12), so ist auch in der That diese Bestimmung die einzig mögliche.

Die Gründe, mit welchen man immer wieder dieselbe als gänzlich unmöglich darstellen will, sind augenfällig unhaltbar. Dass der Verfasser griechisch schreibt und ausschliesslich die LXX gebraucht, beweist doch nur, dass er weder hebräisch lesen noch aramäisch schreiben konnte, obwohl seine Schriftgelehrsamkeit ihm natürlich erlaubt, auf den Sinn des Namens Melchisedek zu reflectiren (7, 2). Dass man aber in den Gemeinden Palästina's einen griechisch geschriebenen Brief nicht verstehen konnte, ist ein längst beseitigtes Vorurtheil (§ 30, 3). Dass die Leser mit Timotheus in Verbindung standen und von Italienern gegrüsst werden (13, 23 f.), beruht auf Verhältnissen, die wir bei jeder anderen judenchristlichen Gemeinde genau so wenig aufhellen können, wie bei den palästinensischen. Da die erste Generation der Lehrer der Gemeinde bereits gestorben war (13, 7), also der Tod des Stephanus, des Zebedäiden Jacobus und Jacobus des Gerechten, sicher schon hinter dem Verfasser liegt, so ist kein Wunder, dass er die Gemeinde im Wesentlichen aus Apostel- und nicht aus Christusschülern bestehend denkt (2, 3). Die schwere Verfolgung, die sie erduldet haben (10, 32 ff.), ist wohl die nach dem Märtyrertode des Stephanus, die sich zwar immer wieder erneute, aber doch nur einzelnen ἡγούμενοι an Leib und Leben ging. Dass sich ein Nichtapostel an die Gemeinden wendet, setzt voraus, dass die Apostel nicht mehr in ihr wirken; und dies ist wohl der Grund, weshalb so bedenkliche Zustände in ihr hatten entstehen können, so dass die Behauptung, in der Urgemeinde sei dies undenkbar, völlig haltlos ist. Die Deutung von 6, 10 auf die Collecte für Jerusalem, die allein die hergebrachte Annahme unmöglich machen würde, ist in sich selbst unmöglich (Nr. 5); wenn man aber meint, dass die notorische Armuth der Gemeinde der hier gerühmten Liebesthätigkeit, wie den Ermahnungen zur Gastfreiheit und Wohlthätigkeit (13, 2. 16) widerspreche, so hat doch auch unser Verfasser sie mit der Güterberaubung (10, 34), die ohne Frage der Grund jener Armuth war, und mit der Ermahnung zur Genügsamkeit (13, 5) vereinbar gefunden.

Handelt es sich aber um die palästinensischen Gemeinden, so wird der Brief naturgemäfs zunächst nach Jerusalem gegangen sein[1]).

§ 32. Die zeitgeschichtliche Situation des Hebräerbriefes.

1. Für die Zeitbestimmung des Hebräerbriefes ist die Frage entscheidend, ob derselbe bereits die Zerstörung des Tempels voraussetzt oder nicht. Es ist besonders von Holtzmann mit Nachdruck geltend gemacht, dass alle die Stellen, welche die Einrichtungen des ATlichen Cultus im Präsens beschreiben (7, 8. 20. 8, 3—5. 9, 6—9. 13. 13, 10), nicht beweisen, dass dieser Cultus in der Gegenwart des Verfassers noch bestand, was freilich erst ganz evident wird, wenn man mit v. Soden betont, dass unser Brief überhaupt nicht an irgend welche thatsächlich bestehende Einrich-

[1]) Ganz wunderlich dachte Hase (in Winers u. Engelh. krit. Journal II, 2) an eine ketzerische Gemeinde in einer entlegenen Gegend Palästina's, Grimm an die Gemeinde in Jamnia.

tungen anknüpft, sondern an die typisch-weissagenden Bestimmungen der heiligen Schrift darüber (§ 30, 7. not. 2). Allein es muss ebenso umgekehrt festgehalten werden, dass nach der Anschauung unseres Briefes der alte Bund mit der Vollendung des hohenpriesterlichen Opfers Christi sein Ende erreicht und mit dem neuen Bunde die messianische Zeit begonnen hat, weshalb auch aus 9, 1, sowie daraus, dass der Verfasser nicht vom Tempel, sondern von der Stiftshütte redet, nichts dafür folgt, dass der Tempel nicht mehr besteht[1]). Ganz entscheidend ist aber der zu Tage liegende Zweck (§ 31, 2, 3) der Ausführungen des Briefes über das Ungenügende des ATlichen Cultus und die Erfüllung des in ihm vergeblich Erstrebten durch Christum. Diese Ausführungen in ihrer eingehenden Ausführlichkeit und in ihrer Verflechtung mit den dringlichsten Warnungen vor dem Rückfall ins Judenthum können unmöglich beabsichtigen, rein theoretisch die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum festzustellen, sondern nur darlegen, dass die Leser im ATlichen Cultus nicht finden können, was sie in Christo gefunden haben und mit dem Abfall von ihm verlieren. Das setzt aber eben das Bestehen dieses Cultus voraus, und wenn man auf eine mögliche Wiederaufrichtung des Tempels und eine Herstellung seines Cultus reflectirt, so müsste dann erst recht das in dem gegenwärtigen Zerfall desselben vor Augen liegende Gottesurtheil irgendwie zur Sprache gebracht worden sein, wie es denn auch in der That undenkbar ist, dass der judenchristliche Verfasser nicht irgendwie in seinen Erörterungen diese Thatsache verwerthet haben sollte, wie etwa der Barnabasbrief Cap. 4. 16. Ist demnach der Brief vor dem Jahre 70 geschrieben, so doch auch sicher nicht vor dem Tode des Jacobus, da, so lange dieser apostelgleiche Mann an der Spitze der Gemeinde stand, ein Nichtapostel sich sicher nicht berufen geglaubt hätte, in dieser Weise seinerseits dieselbe zu vermahnen. Schon dadurch werden wir über die Mitte der sechziger Jahre hinausgeführt. Aber unmöglich kann der Brief während des jüdischen Krieges verfasst sein, wenn er doch nach Palästina gerichtet ist, ohne desselben irgendwie zu gedenken; vielmehr wird er unter den drohenden Anzeichen seines Ausbruchs geschrieben sein, da der Verfasser in

---

[1]) Garnichts folgt aus 8, 13, wo lediglich aus der Ankündigung eines neuen Bundes in der Prophetie erschlossen wird, dass damit der alte als ein dem Verschwinden naher characterisirt werde; garnichts aus 9, 9 f., wo lediglich die ATliche Gegenwart, der die Einrichtung der Hütte entsprach, der messianischen Zeit als dem καιρὸς διορθώσεως entgegengestellt wird; garnichts aus 10, 2, wo lediglich auf das Aufhören der Opfer reflectirt wird für den Fall, dass sie ihren Zweck erreicht haben. Auch aus der Stelle 13, 14 ist bald für, bald gegen das Bestehen Jerusalems argumentirt worden, und sie kann für keines entscheiden. Die Zeitberechnung aber, die man auf die Stelle 3, 9 gegründet hat, ist gänzlich unsicher und unwahrscheinlich.

den Zeichen der Zeit das Kommen des Herrentages, das Christus mit demselben in unmittelbare Verbindung gebracht hatte (Matth. 24, 15), herannahen sieht (Hebr. 10, 25).

Diejenigen, welche von der paulinischen Abfassung des Briefes ausgingen, verlegten denselben meist in die römische Gefangenschaft, wenn nicht die Hypothesen über die Leser des Briefes zu noch wunderlicheren Combinationen nöthigten. Wenn Bleek noch bis 68/69 n. Chr. herabgehen wollte (vgl. noch Grimm), so sind doch die Neueren mit geringen Schwankungen bei dem Jahre 66 stehen geblieben, auf das von verschiedenen Auffassungen des Briefes aus Wieseler u. Hilgenfeld, Tholuck u. Ewald, Riehm u. Köstlin, Lünemann, Kurtz u. Keil im Wesentlichen herauskommen. Nur Zahn will bis auf das Jahr 80 herabgehen. Die Tübinger Schule wollte bis an das Ende des ersten Jahrhunderts heruntergehen, ja Volkmar, Hausrath u. Keim bis an das Ende der trajanischen Zeit, während Holtzmann, Schenkel, Mangold und v. Soden wieder die Züge der domitianischen Verfolgung in dem Briefe zu erkennen meinten, wovon doch so wenig wie überhaupt von einer einzelnen besonderen Verfolgung (§ 31, 3) irgend eine Spur sich findet.

2. Das ist die hohe Bedeutung des Hebräerbriefes, dass er uns einen Blick thun lässt in die Entwicklung der Urgemeinde zu einer Zeit, als eine schwere Krisis in derselben herannahte. Nicht die Gesetzesfrage war es, welche die Gemeinde verwirrte[1]). Allein die Hoffnungen, mit welchen einst die Urgemeinde einer allmählichen Gewinnung des Volkes als solchen für das Bekenntniss zu Christo entgegensah, hatten sich nicht erfüllt. Immer schroffer entwickelte sich der Gegensatz der ungläubig gebliebenen Masse des Volkes gegen die in ihrer Mitte lebende und wirkende Urgemeinde. Wenn es auch nur selten zu blutigen Katastrophen kam, so wurden doch die Schmähungen und Bedrückungen aller Art eher gesteigert als gemildert. An Stelle der gehofften goldenen Zeit, welche der Messias bringen sollte, war eine Zeit schwerer Heimsuchungen getreten; und das Einzige, was hier Wandel schaffen konnte, die so nah und so sehnlich erwartete Wiederkunft des erhöhten Herrn, blieb aus. Unter diesen Umständen musste wohl die Frage an die Gemeinde herantreten, ob sie in

[1]) Wir haben gesehen, wie dieselbe von Anbeginn an treu an dem Gesetz der Väter festgehalten (§ 14, 1), und den ATlichen Cultus für wohlvereinbar gehalten hatte mit ihrer Hoffnung auf die Wiederkehr des in Jesu erschienenen Messias. Wohl hatte die für sie schwer zu überwindende Entwicklung, welche die Sache des Christenthums durch den grossen Heidenapostel genommen hatte, in ihr immer mehr das Aufkommen einer gesetzeseifrigen Richtung begünstigt, welche das durch die Erfolge des gesetzesfreien Evangeliums scheinbar bedrohte Gesetz der Väter schützen zu müssen glaubte (Act. 21, 20). Aber es war den Gesetzeseiferern nicht gelungen, draussen in den Heidenländern die von Paulus eingeleitete Entwicklung zu stören; und für die Urgemeinde selbst hatte diese Entwicklung keine erhebliche Bedeutung, da hier das Festhalten am Gesetz ausser Frage stand.

dem Glauben an den Messias Jesus gefunden, was sie darin einst gesucht hatte, ob die Opfer, die sie um seinetwillen täglich in der Entzweiung mit ihren Volksgenossen bringen musste, sich wirklich lohnten. Auch der alte Bund mit seinem Gesetz und seinen Frömmigkeitsübungen, mit seinen Opfern und Gnadenmitteln bot ihnen doch, was sie brauchten, um fromm zu leben und der Gemeinschaft mit dem Gott der Väter sich zu erfreuen. Auch ihre alten, jetzt theils durch den Tod hinweggerafften, theils von ihnen hinausgezogenen Lehrer und Führer hatten sie nie gelehrt, dieselben geringzuschätzen; und der Eintritt der seligen Vollendung des Messiasreiches, welchen dieselben so zuversichtlich verkündigt, in Hoffnung auf welche sie allen Widerspruch zwischen der Gegenwart und der von den Propheten verheissenen Zukunft bisher überwunden hatten, schien immer ferner zu rücken, immer zweifelhafter zu werden. Unter solchen Umständen begann eine bedenkliche Neigung zum Preisgeben des Messiasglaubens und zur Aussöhnung mit ihren Volksgenossen, mit denen sie wieder an der väterlichen Gottesdienstübung sich genügen liessen, um sich zu greifen. Das einst so wohl motivirte Festhalten am Gesetz und am Cultus der Väter, das um der Gewinnung des Volkes als Ganzen willen so treu gepflegte Band der nationalen Gemeinschaft war geradezu verhängnissvoll geworden. Das Herannahen des grossen Revolutionskrieges steigerte ebenso die Erbitterung des Volkes gegen die Abtrünnigen in seiner Mitte, wie es alle patriotischen Gefühle entflammte und den ganzen Werth der Heiligthümer, um die der letzte Kampf gestritten werden sollte, noch einmal zum Bewusstsein brachte. Da war es ein Mann, der einst lange in der Gemeinde gelebt und doch durch seine hellenistische Abkunft, wie durch seine längere Entfernung von ihr sich einen freieren Blick bewahrt hatte, welcher die ungeheure Gefahr der Situation erkannte und das einzige Mittel der Abwendung derselben begriff. Es galt jetzt die entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von der nationalen und Cultusgemeinschaft mit dem jüdischen Volke, wie sie bei den Judenchristen in der Diaspora sich bereits unter dem Einflusse des Paulinismus vollzogen hatte. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidenden Schritte auffordert (13, 14), bereitet er denselben vor durch eine ausführliche Darlegung der Motive, welche zu diesem definitiven Bruche des Judenchristenthums mit seiner Vergangenheit berechtigten und verpflichteten.

3. Da der Verfasser weder eine autoritative Stellung in der Gemeinde der Leser hat, noch irgend welche persönliche Verhältnisse es sind, welche ihn zum Schreiben veranlassen, so lässt er zunächst die Sache selbst reden, um die es sich handelt. Aber auch hier sind es nicht die Gemeindezustände mit dem, was sie von Mahnung oder Warnung fordern,

wovon er ausgeht, sondern die ihm mit einer messiasgläubigen Gemeinde aus Israel zunächst gemeinsame Voraussetzung, dass Gott zu der Gemeinde der Endzeit in seinem Messias geredet hat, wie einst zu den Vätern in den Propheten. Nachdem er in einer klangvollen, sofort den hohen Schwung und die Fülle seines oratorischen Pathos zeigenden Periode, die schon an sich durch jeden brieflichen Eingang abgeschwächt wäre, die einzigartige Erhabenheit dieses zur gottgleichen Weltherrschaft erhobenen Sohnes auf sein ursprüngliches Wesen wie auf seine uranfängliche Weltstellung begründet und durch sein Verhältniss zu der höchsten Wesensordnung der Schöpfung, zu den Engeln, bewährt hat (1, 1—4), beginnt er, seine Aussagen über ihn Schritt für Schritt aus der ATlichen Schrift nachzuweisen. Keinem Engel hat Gott daselbst je den Sohnesnamen in einzigartiger Weise beigelegt, wie ihm; vielmehr hat er ihm als dem Erstgeborenen unter den himmlischen Gottessöhnen am Ende seiner Wege die Anbetung Seitens aller Engel in Aussicht gestellt (1, 5 f.). Während Gott sie als seine Diener bezeichnet, die je nach den Bedürfnissen ihrer Berufsaufgabe im Reiche der Natur mancherlei Wandlungen erfahren, hat er ihn vor seinen Genossen zu einer ewigen göttlichen Herrschaft gesalbt, wie auch der Sohn, der bei der Begründung der ganzen Schöpfung betheiligt war, über jeden Wechsel und Wandel derselben erhaben bleibt (1, 7—12). Keinem Engel hat Gott je die Theilnahme an seinem Thronsitz verheissen, die ihm die Vollendung der messianischen Weltherrschaft gewährleistet, während sie nur dienstbare Geister sind, welche dazu helfen müssen, Andere der messianischen Errettung theilhaftig zu machen (1, 13 f.)[1]). Damit ist der Uebergang gemacht zu der Anwendung dieser Erörterung auf die, welche, wie die messiasgläubige Gemeinde, an der (die Kehrseite der messianischen Vollendung bildenden) messianischen Errettung theilnehmen sollen und es doch nur können, wenn sie an dem von jenem einzigartigen Gottgesandten gehörten Gotteswort mit aller Aufmerksamkeit festhalten und sich nicht durch die Zeitströmung davon abtreiben lassen (2, 1). Denn

---

[1]) Ganz vergeblich hat man in dieser theologischen Exposition eine Polemik gegen Anschauungen gesucht, welche die Erhabenheit Christi mehr oder weniger dadurch herabzudrücken suchten, dass sie ihn den Engeln gleichstellten. Nur weil sich an seinem Verhältniss zu den Engeln die Erhabenheit seiner Weltstellung bemisst, wird dasselbe zum eigentlichen Thema dieser Exposition gemacht (1, 4). Wie die Aussage des Verfassers über ihn mit der Beilegung des Sohnesnamens in ausschliesslichem Sinne begann (1, 2) und mit der Erhebung zum göttlichen Thronsitz schloss (1, 3), so beginnt und schliesst der Schriftbeweis in conformer Einführung mit diesen beiden Punkten (1, 5 f. 1, 13 f.). Was dazwischen liegt, geht in umgekehrter Folge von dem Wesen und Beruf der Engel aus (1, 7), um das über das gottgleiche Wesen des Sohnes und sein ursprüngliches Verhältniss zur Welt (1, 2 f.) Gesagte nun ebenfalls durch Schriftworte zu bewähren (1, 8 f. 1, 10 ff.).

wenn schon das durch Engelvermittlung kundgemachte Wort des Gesetzes Allen, die es übertraten oder überhörten, gerechte Strafvergeltung zuzog, wie sollen diejenigen dem mit der messianischen Vollendung zugleich hereinbrechenden Verderben entrinnen, welche das durch den göttlichen Herrn selbst zuerst verkündigte, uns durch die Ohrenzeugen verbürgte Wort von der Errettung missachten, zumal es Gott selbst durch Wunder und Zeichen, die er nach seinem Willen durch Zutheilung heiligen Geistes die Verkündiger vollbringen hiess, bestätigt hat (2, 2--4)? Die noch ganz allgemein gehaltene praktische Folgerung aus der theoretischen Eingangserörterung zeigt, dass dieser Abschnitt als Einleitung gedacht ist.

4. Nun erst wendet sich der Verfasser zu der ersten Betrachtung, welche sich speciell auf das Bedürfniss der Leser bezieht. An den Grundgedanken der einleitenden Erörterung anknüpfend constatirt er, dass es nicht Engel sind, sondern der eine Zeitlang unter die Engel erniedrigte, aber mit Ehre und Herrlichkeit gekrönte Menschensohn, dem nach dem Psalmwort Alles und somit auch die messianische Heilszeit, um die es sich bei einem Schreiben des messiasgläubigen Verfassers an seine Leser handelt, untergeben ist (2, 5—8). Ist auch die volle Erfüllung dieser Verheissung noch rückständig, so hat sie doch bereits in der Erhöhung Jesu begonnen. Die Art aber, wie dieselbe ihm um seines Todesleidens willen zutheil geworden ist, war bedingt durch die göttliche Heilsabsicht. Denn nur von demselben Stammvater abstammend, wie der Abrahamssamen, dessen er sich heilsmittlerisch annehmen sollte, um sie zur Errettung und zur Herrlichkeit zu führen, und dasselbe leidensfähige Fleisch und Blut mit ihnen theilend, konnte er an ihrer Statt die ganze Bitterkeit des Todes schmecken, um sie von aller Todesfurcht zu befreien, und, selbst durch die auch ihm versuchlichen Leiden vollendet, als treuer Hoherpriester denen helfen, die durch Leiden versucht werden (2, 8—18)[1]). Eben weil sie sich in solcher Leidensanfechtung befinden, wendet sich der Verfasser nun an seine Leser als die durch Christum (2, 11) zur wahren Heiligung gelangten und der himmlischen Berufung theilhaftig gewordenen Brüder mit der Aufforderung, ihren Blick zu richten auf die Treue Jesu, den sie mit ihm als den Gottgesandten und Hohenpriester bekennen (3, 1).

---

[1]) Wohl kann diese Apologie des Todesleidens Christi darauf hindeuten, dass mit dem Verzagen über dem Ausbleiben der herrlichen Wiederkunft Christi das alte Aergerniss des Kreuzes wieder die Gemüther der Leser zu beunruhigen begonnen hatte; aber die positive Hauptabsicht dieser Erörterung ist doch, den von Todesfurcht und Leidensscheu wieder befangenen Lesern zu zeigen, wie ihr zur göttlichen Herrscherherrlichkeit erhöhter Messias durch seinen Leidensweg befähigt sei, sie davon zu befreien und ihnen in aller Leidensanfechtung beizustehen.

Wohl war auch Moses treu in dem Hause Gottes, in dem er ihm diente als Zeuge für das, was zum Volke geredet werden sollte, aber der Messias, der schon als der Begründer dieses Hauses über ihn hoch erhabene Sohn, waltet treu über demselben, und sie können sich dieses Waltens getrösten, wenn sie durch Festhalten an der Christenhoffnung der wahren Theokratie angehörig bleiben (3, 2—6)[2]). Daher hält der Verfasser ihnen mahnend und warnend das Psalmwort vor, in welchem unter Erinnerung daran, wie ihre einst durch Moses aus Egypten geführten Väter auf dem Wüstenzuge des Eingehens in die Gottesruhe verlustig gingen, vor gleicher Verstockung gewarnt wird (3, 7—11). Denn wieder droht die Gefahr, dass Mancher im Unglauben an die göttliche Verheissung sich verstocke und so die Theilnahme an dem Messias verliere, die nur durch Festhalten an der Zuversicht bis ans Ende bewahrt werden kann (3, 12—15), indem er dem Strafgericht der Wüstengeneration verfällt (3, 16—19). Es wäre ein verderbenbringender Wahn, wenn einer meinte, (durch die thatsächlich in Folge ihres Glaubens über sie gekommene Leidensanfechtung) um die alte Gottesverheissung gekommen zu sein; denn gerade wie jene die frohe Botschaft (von der bevorstehenden Verheissungserfüllung) empfangen hatten, so auch sie. Aber wie dieselbe jenen nichts half, weil sie ungläubig blieben, so können auch sie nur durch den Glauben in die Gottesruhe eingehen, die schon vom Schöpfungssabbat her in Bereitschaft ist, aber durch den Zorn Gottes der Wüstengeneration um ihres Unglaubens willen verschlossen ward (4, 1—5). Darum bestimmt jenes nothwendig messianisch zu deutende (vgl. 4, 8) Psalmwort einen neuen Tag, wo es von dem Hören auf die Warnung vor der Verstockung abhängen wird, ob die, welche aufs Neue die Botschaft von der nahenden Heilsvollendung empfangen haben, die bisher unerfüllt gebliebene Verheissung erlangen und zu der dem Volke Gottes bereiteten und durch die Gottesruhe vorgebildeten ewigen Sabbatfeier eingehen (4, 6 bis 10). Dazu gilt es freilich, allen Fleiss anzuwenden, damit man nicht in denselben Unglauben verfalle, wie die Wüstengeneration; und solchen Eifer vermag eben das Gotteswort des Psalms in uns zu wecken, das, die tiefsten Herzenstiefen aufdeckend, schon die geheimsten Anfänge der Sünde blosslegt und richtet (4, 11—13).

---

[2]) Unmöglich kann die Vergleichung Christi mit Moses eine Parallele bilden zu der Vergleichung Christi mit den Engeln (Cap. 1), um so die Darstellung der Erhabenheit Christi zu vollenden, da mit der Erhabenheit über die Engel ja die über Moses von selbst gegeben ist. Vielmehr bringt nur die Erörterung über die Treue Christi den Verfasser auf die Treue des Moses, da die Leser, wenn sie sich von jenem zu diesem zurückwenden, ihre Befriedigung in dem zu finden vermeinen, was schon Moses dem Volke der ATlichen Theokratie von Heilsgütern verheissen hat und was nach seiner Treue sich erfüllen muss.

5. Hat die erste Betrachtung nur indirect angedeutet, wie die Leser, oder doch Etliche unter ihnen in Gefahr stehen, unter den Leidensanfechtungen der Gegenwart die Hoffnung auf die Erfüllung der alten Gottesverheissung und den Glauben an die Heilsbotschaft, welche dieselbe in Aussicht stellt, aufzugeben, so beginnt die zweite mit der Ermahnung, im Vertrauen auf den zum Himmel eingegangenen Hohenpriester dem Gnadenthron zu nahen, um den durch ihn vermittelten Beistand in ihren Anfechtungen zu erlangen, da es ihm an dem für jeden Hohenpriester nothwendigen Mitgefühl mit unseren Schwachheiten nicht fehlt, sofern er ja in allen Stücken gerade wie wir versucht ist (4, 14—5, 3). Und da er, wie Aaron, ausdrücklich zum Hohenpriester berufen werden musste, hat Gott den, welchen er als den Sohn im ausschliesslichen Sinne bezeichnet, zum Priester für ewige Zeiten nach der Ordnung Melchisedeks proklamirt, weil er in der schwersten Leidensprobe bewährt, durch die Vollendung im Gehorsam zum Urheber einer ewigen Errettung befähigt ist (5, 4—10). Ist damit der Apostel auf das Thema seiner zweiten Betrachtung gekommen, so drängt sich ihm freilich das Bedenken auf, ob die Leser bei dem tiefgesunkenen Grade ihres christlichen Verständnisses noch im Stande sein werden, derselben zu folgen (5, 11—14). Er freilich will nichts unversucht lassen, um sie, nicht durch erneute grundlegende Verkündigung, sondern durch Einführung in die Tiefen der christlichen Wahrheit, zur Vollkommenheit zu führen, wenn anders Gott es zulässt; denn er weiss, dass nach seiner heiligen Ordnung, wo einmal der eigentliche Abfall eingetreten, eine Erneuerung zur Busse durch solche Grundlegung doch nicht mehr möglich ist (6, 1—8). Aber im Vertrauen auf Gott, der ihren bisher bewiesenen christlichen Liebeseifer nicht unbelohnt lassen werde, versieht er sich eines Besseren zu ihnen und hofft in ihnen noch die bis zum Ende ausdauernde Plerophorie der Hoffnung erwecken zu können, die sie zu Nachahmern derer macht, welche durch Glauben und Ausdauer Erben der Verheissung geworden sind (6, 9—12). Denn wie Gott den Abraham durch den Eidschwur, mit dem er seine Verheissung versiegelt, zu solcher Ausdauer befähigt hat, so ist auch die Christenhoffnung ein Anker der Seele, welcher unwandelbar ruht in dem himmlischen Allerheiligsten, wohin Jesus zu unserem Besten als unser Vorläufer eingegangen, nachdem er geworden ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit (6, 13—20). Damit ist der Verfasser wieder zu dem Gegenstande dieser Betrachtung zurückgekehrt, und es kommt ihm nun darauf an, den Lesern klar zu machen, was damit gegeben ist, dass der Messias ein Hoherpriester ist, wie Melchisedek, von dem die Schrift keine Vorfahren nennt und kein Lebensende, so dass sein Priesterthum kein Ende hat (7, 1—3). Zunächst

folgt daraus, dass Melchisedek den Abraham und in ihm die Leviten selbst bezehntet hat, die Erhabenheit des melchisedekischen Priesterthums über das aaronitische (7, 4—10), und daraus, dass Christus nicht aus dem Stamme Levi entsprossen, sondern aus dem Stamme Juda, ja dass er überhaupt nicht auf Grund menschlicher Abstammung, sondern auf Grund seines unauflöslichen Lebens sein Priesterthum erhalten hat, die völlige Andersartigkeit desselben (7, 11—17). Eine Aenderung des Priesterthums aber, mit dem das ganze Gesetz geändert wird, kann nur eintreten, wenn dieses sich als unfähig erwiesen hat, seinen Zweck zu erreichen und nun die endliche Erreichung desselben wirklich in Aussicht gestellt werden soll. Denn dass es sich darum handelt, zeigt der Eidschwur, mit dem Gott das melchisedekische Priesterthum eingesetzt hat, welches wegen seiner ewigen Dauer von keinem anderen mehr abgelöst wird, sondern seinen Zweck völlig und für alle Zeit erreicht (7, 20—25), und dessen Dienst wegen der sündlosen Vollkommenheit seines Trägers nicht einmal mehr durch eine Opferdarbringung für diesen selbst unterbrochen werden darf (7, 26—28), wie er denn auch nicht in dem abbildlichen irdischen Heiligthum functionirt, sondern in dem urbildlichen himmlischen (8, 1—5)[1]).

6. War bereits 7, 22 angedeutet, dass der höhere Priester auch der Bürge eines besseren Bundes ist, so gelangt nun die dritte Betrachtung zu dem eigentlichen Höhepunkte, auf welchen der Verfasser hinauswill. Die messianische Weissagung stellt einen neuen Bund in Aussicht, der nur Bedürfniss werden konnte, wenn er zu verwirklichen verheisst, was der alte nicht verwirklichen konnte; und die Hauptsache, die er verheisst, ist die vollkommene Sündenvergebung, welche der Priesterdienst des messianischen Hohenpriesters bringen soll (8, 6—13). Darauf deutet schon die Einrichtung des Heiligthums im alten Bunde, sofern die bleibende Scheidung des Vorderzelts von der Stätte der göttlichen Gnadengegenwart beweist, dass die ATlichen Opfer nicht die zur wahren Gottesgemeinschaft nothwendige Vollendung beschaffen konnten, sondern nur mit allen anderen gesetzlichen Ordnungen vorläufig auferlegte Fleischessatzungen waren (9, 1

---

[1]) Somit ist der Beweis vollendet, dass mit dem melchidesekischen Priesterthum die Hoffnung auf die endliche Verheissungserfüllung nicht nur durch göttlichen Eidschwur versiegelt, sondern auch durch die Erhöhung Christi zum Himmel verbürgt ist (6, 19 f.). Auch hier dient die theologische Exposition ganz und gar der Befestigung der wankend gewordenen Christenhoffnung, und in echter Lehrweisheit tritt erst andeutend hervor, dass die Ersetzung des aaronitischen Priesterthums durch das höhere melchisedekische nur darin seinen Grund haben kann, dass jenes seinen Zweck, die Verheissungserfüllung zu ermöglichen, nicht erreicht hat, wodurch jedem Versuch, unter Preisgebung des Glaubens an den Messias und sein höheres Priesterthum wieder bei dem alten Befriedigung zu finden, im Voraus gewehrt wird.

bis 10). Christus aber ist mit seinem eigenen Blut in das himmlische Allerheiligste eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden, weil dies Blut im Stande ist, nicht nur leibliche Reinheit zu schaffen, wie die ATlichen Heilsmittel, sondern die Gewissen völlig von der Schuldbefleckung zu reinigen und zum wahren Gottesdienst zu befähigen. So ist er durch seinen Tod der Mittler eines neuen Bundes geworden, welcher durch die Erlösung von den unter dem ersten vorgekommenen Uebertretungen die endliche Empfangnahme der alten Bundesverheissung gewährleistet (9, 11—15). Nachdem der Verfasser, mit dem Doppelsinn des Wortes διαθήκη sinnig spielend und auf die Verheissung des neuen Bundes in der Abendmahlseinsetzung anspielend, festgestellt hat, dass eine testamentarische Verfügung erst in Kraft tritt, wenn der Tod des Testators constatirt ist (9, 16 f.), zeigt er, wie auch der alte Bund nicht ohne das Blut des Bundesopfers zu Stande kam und in ihm es ohne Blutvergiessen überhaupt keine Sündenvergebung gab (9, 18—22). Christus aber ist in der Vollendungszeit einmal in das himmlische Allerheiligste eingegangen, um vor dem Angesichte Gottes die völlige Aufhebung der Sündenschuld, deren Strafe er in seinem Opfertode getragen, zur Geltung zu bringen, um nur noch zur definitiven Errettung der Seinigen wiederzukehren (9, 23—28). Damit ist der Verfasser zu dem Nachweis gekommen, dass die jährlichen Opfer des grossen Versöhnungstages ihren Zweck, die wahre Heiligkeit des Bundesvolkes herzustellen, nicht erreichen konnten, wie schon das Bedürfniss ihrer stetigen Wiederholung zeigt und ihre Verwerfung durch das Weissagungswort, welches von dem Messias das Opfer seines Leibes fordert (10, 1—10). Ebensowenig aber die täglichen Opfer, welche die Einzelnen von ihren Sünden befreien sollten, da erst der Messias durch sein einmaliges Opfer die definitive Vollendung gebracht hat mittelst der mit dem neuen Bunde verheissenen vollen Sündenvergebung, welche jede fernere Opferdarbringung unnöthig macht (10, 11—18). Damit erst ist gezeigt, wie die Leser nur in dem neuen Bunde finden können, was der alte nicht leisten konnte, noch sollte; und nun erst ergiesst sich im höchsten Schwunge seines oratorischen Pathos die Ermahnung, im Vertrauen auf das Blut Jesu und das Walten des erhöhten Hohenpriesters an der Christenhoffnung festzuhalten, und statt, wie man begann, die christlichen Versammlungen zu verlassen, sie schon Behufs gegenseitiger Ermahnung eifrig zu nutzen Angesichts des sichtlich nahenden Entscheidungstages (10, 19—25). Nun hält er ihnen das furchtbare Schicksal vor, das ihrer wartet, wenn nach bewusster Verwerfung des Sohnes Gottes und des durch ihn gebrachten Heils ihnen kein Opfer für ihre Sünden mehr bleibt, sondern nur noch das Zorngericht Gottes (10, 26—31). Er erinnert sie an die besseren

Tage, die sie gehabt haben, und ermahnt sie, ihre Zuversicht nicht wegzuwerfen, sondern in ausharrender Geduld die Bedingung zu erfüllen, von welcher die Verheissungserlangung abhängt, indem er noch einmal an die Weissagung von dem unmittelbar nahen Kommen des Herrn erinnert, der nur dem Glaubenden Leben und Errettung vom Verderben bringt (10, 32 bis 39). Dass dieser Glauben ebenso Vertrauen auf Gehofftes, wie festes Ueberzeugtsein von dem Unsichtbaren ist, wird nun an den Beispielen aller Frommen des alten Bundes gezeigt, denen die Schrift wegen ihres Glaubens Zeugniss giebt (Cap. 11), um die Leser dann aufzufordern, dass sie Angesichts dieser Zeugen einen guten Kampf kämpfen sollen im Blick auf Jesum, der das höchste Vorbild solchen Glaubens gegeben hat (12, 1—3). Er erinnert sie daran, wie die Leidensanfechtungen, die sie erdulden, nur Zeichen der väterlichen Liebe Gottes seien, der sie durch seine Zucht zur vollen Theilnahme an seiner Heiligkeit führen will (12, 4—11), und ermahnt sie, sich allesammt aufzuraffen aus ihrer Muthlosigkeit und in Eintracht danach zu streben, dass die Heiligkeit der Gemeinde, ohne die sie zur Vollendung nicht gelangen kann, nicht durch einzelne Abtrünnige befleckt werde, die um Esau's Schuld willen auch seine Strafe theilen müssten (12, 12—17). Schliesslich hält er ihnen noch einmal auf Grund einer grossartigen Vergleichung dessen, was sie mit ihrem Eintritt in den neuen Bund erlangt, mit dem, was Israel bei der ersten Bundschliessung erfuhr (12, 18—24), die ungeheure Schwere der Verantwortung vor, wenn sie sich weigerten, den vom Himmel Redenden zu hören, der bald Himmel und Erde bewegen werde, um die letzte Endentscheidung herbeizuführen (12, 25—29)[1]).

7. Ehe der Verfasser aber zu der letzten positiven Mahnung schreitet, auf die er heraus will, nimmt er einen neuen Ansatz, als handle es sich in der Schlussermahnung nur um das, was allen Christen Noth thut. Er mahnt zur Bruderliebe und ihren Beweisungen, zur Heilighaltung der Ehe, zur Genügsamkeit und zum Gottvertrauen (13, 1—6). Sofort aber lenkt er dann mit der Erinnerung an die, welche ihnen zuerst das Wort Gottes

[1]) Es ist offenbar pädagogische Absichtlichkeit, dass der Verfasser die Paränese des Briefes nicht unmittelbar auf das letzte Ziel zuspitzt, das er erreichen will. Wie er ausging von der allgemeinsten Ermahnung zum Hören des Wortes, das von dem einzigartigen letzten Gottgesandten verkündigt ist, so hat er in den drei Betrachtungen seines Briefes mit steigender Dringlichkeit vor dem Abfall gewarnt und zum Festhalten an der Christenhoffnung im Glauben an das durch den messianischen Hohenpriester beschaffte Heil gemahnt; aber erst in der zweiten war angedeutet, dass die Erhabenheit desselben über die levitischen Priester beweise, was erst in der dritten nach allen Seiten begründet wurde, dass die ATlichen Heilsmittel nicht beschaffen konnten, was dieser Priester beschafft hat, geschweige denn jetzt zu ersetzen vermögen, was man mit dem Glauben an ihn aufgiebt.

verkündigt haben und deren Glauben sie nachahmen sollen, weil Jesus Christus, den sie verkündigt, in Ewigkeit derselbe bleibe, zu dem Hauptthema des Briefes zurück (13, 7 f.). Nun warnt er vor den neuen Lehren, durch die man neuerdings in buntscheckiger Weise den Nachweis erbringen will, dass man auch ohne den Glauben an den Messias und die durch ihn vermittelte Gotteshuld zur Gewissheit des Heils gelangen könne durch eifrige Betheiligung an dem ATlichen Cultus mit seinen Opfermahlen. An dem Altar des neuen Bundes könne man freilich gerade nach den ATlichen Ordnungen nicht Antheil haben, da von einem Sühnopfer, wie dem, durch welches Christus das Volk zur wahren Heiligung geführt hat, nicht gegessen werden durfte. Vielmehr wie die Leiber der Sühnopfer ausserhalb des Lagers verbrannt wurden, so habe Christus ausserhalb des Thores den Tod erlitten. Es gelte also zu ihm hinauszugehen, seine Schmach tragend d. h. jeden Verband mit der sozialen und kultischen Gemeinschaft des alten Bundesvolkes zu lösen im Blick auf die zukünftige Stadt, die wahrhaft bleibende; und nur noch durch die Lobopfer der Lippen und die Dankopfer der Wohlthätigkeit das Wohlgefallen Gottes zu suchen (13, 9—16). Damit ist das Wort ausgesprochen, das dem Verfasser die einzige Rettung aus den immer wachsenden Gefahren der Gegenwart enthielt, freilich auch, und zwar mit voller Absicht mehr andeutend, aber unmissverständlich für den, welcher die Ausführungen des Briefes verstand und beherzigte. Bei wem das noch nicht der Fall, der sollte wenigstens nicht durch die zu starke Betonung dieser ihrer letzten Consequenz davon zurückgeschreckt werden. Er legt ihnen den Gehorsam gegen ihre Vorsteher ans Herz, von denen er also hofft, dass sie im Sinne seines Briefes wirken werden, und empfiehlt sich ihrer Fürbitte, nicht ohne anzudeuten, dass er nicht weiss, ob man seine Stellung zu den Fragen der Gegenwart allseitig billigen wird. Endlich schliesst er mit einem volltönenden Segenswunsch (13, 18—21). Eine briefliche Nachschrift bittet noch einmal um freundliche Aufnahme seines Mahnwortes, macht eine Mittheilung über Timotheus, mit dem er, wenn ihre Fürbitte für ihn (13, 19) erhört wird, zusammen demnächst zu kommen hofft, grüsst sämmtliche Vorsteher und Mitglieder der Gemeinde, bestellt Grüsse von etlichen in Italien befindlichen Gliedern derselben, die er bei seinem Dortsein gesprochen zu haben scheint[1]), und schliesst nochmals mit einem kurzen Grusse (13, 22—25).

[1]) Aus dieser jedenfalls wahrscheinlichsten Auffassung der Worte *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* folgt, dass der Verfasser sich nicht mehr in Italien befand, wie man früher im Zusammenhange mit der Annahme einer Abfassung desselben in der römischen Gefangenschaft des Paulus vielfach annahm. Wo aber näher der Brief geschrieben ist, das zu bestimmen, fehlt uns jede Handhabe.

Zweite Abtheilung.

Die Offenbarung Johannis.

§ 33. Der Apostel Johannes.

1. Johannes (Jehochanan oder Jochanan d. i. Gotthold) war der Sohn eines Fischers am Gennezaretsee, Namens Zebedäus (Zebadja), der nicht unbemittelt gewesen sein kam, da er sein Gewerbe mit Lohnknechten betrieb (Marc. 1, 19 f.). Da sein Bruder Jacobus in der älteren Ueberlieferung stets vor ihm genannt wird, so scheint er der jüngere Bruder gewesen zu sein, den erst Lucas als den ihm bekannteren voranstellt (Ev. 8, 51. 9, 28. Act. 1, 13). Die Marc. 15, 40 f. unter den Weibern, welche Jesum in Galiläa unterstützt hatten und ihm bis unter das Kreuz nachgefolgt waren, genannte Salome wird in der Parallele (Matth. 27, 56) als die Mutter der Zebedäiden bezeichnet. Von vorn herein mit den Jonassöhnen in den Kreis der ständigen Begleiter Christi berufen, erscheinen sie nachmals mit Simon als die nächsten Vertrauten Jesu im Kreise der Zwölfe (Marc. 5, 37. 9, 2. 14, 33, vgl. 13, 3), so dass sie es wagen durften, um die höchsten Ehrenstellen im vollendeten Messiasreiche zu bitten (10, 37), was schon Matth. 20, 20 nur noch der Schwäche des Mutterherzens zuschreiben wollte. Wenn Jesus sie einmal Donnersöhne genannt hat (3, 17), so bewährt sich ihr feuriges Temperament in dem Zorneseifer, mit welchem sie Feuer vom Himmel regnen lassen wollten über das samaritanische Dorf, das dem Meister die Aufnahme verweigerte (Luc. 9, 54), in der Entschlossenheit, mit der sie für das Höchste, das sie begehren, auch das Schwerste zu leiden bereit sind (Marc. 10, 38 f.), und in der Unduldsamkeit, deren sich Johannes rühmt, als sie dem Exorcisten, welcher sich dem Jüngerkreise nicht anschliessen wollte, den Gebrauch des Namens Jesu bei seinen Teufelaustreibungen untersagten (Marc. 9, 38).

Das vierte Evangelium schliesst keineswegs aus, dass die Familie am Gennezaretsee zu Hause war, wie Caspari (chronol. geogr. Einl. in d. Leben Jesu. Hamburg 1869) behauptete, da die Handelsbeziehungen des Vaters den Johannes leicht im Hause des Hohenpriesters Annas (natürlich unter der Dienerschaft) bekannt gemacht haben konnten (Joh. 18, 15). Ohne Zweifel ist der jüngere der Zebedäussöhne der ungenannte Jünger des 4. Evangeliums, der schon ein Schüler des Täufers gewesen und am Jordan in die Gesellschaft Jesu gekommen war (Joh. 1, 35—40); er scheint mit ihm nach Galiläa zurückgekehrt zu sein, seine erste Festreise und die Taufwirksamkeit in Judäa,

sowie die Reise durch Samaria mitgemacht zu haben (Joh. 2—4), weshalb es auch Marc. 1, 19 f. wie eine abgemachte Sache erscheint, dass Jesus beim Beginn seiner galiläischen Wirksamkeit ihn mit dem älteren Bruder in seine ständige Begleitung beruft. Während er in der älteren Ueberlieferung nur einer der drei Vertrauten ist, erscheint er hier als der Jünger, welchen der Herr sonderlich lieb hatte und dem er beim letzten Mahle den Ehrenplatz zu seiner Rechten gönnte (Joh. 13, 23. 20, 2, vgl. 21, 20). Auch hier treibt ihn die feurige Hingabe an den Meister, demselben zuerst in den Palast des Hohenpriesters zu folgen und unter dem Kreuze auszuharren, als ihn alle verliessen (18, 15. 19, 26). Bei der naheliegenden Annahme, dass Joh. 19, 25 dieselben drei Frauen gemeint sind, wie in der älteren Ueberlieferung, und dass die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nicht als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet sein kann, da sonst zwei Schwestern denselben Namen führten, war vielmehr die Salome diese Schwester und also die Zebedäussöhne Vettern Jesu (vgl. Wieseler, Stud. u. Krit. 1840, 3). Daraus erklärt sich am besten, dass dieselben mit Simon den engsten Kreis der Vertrauten Jesu bildeten, und dass sie eine Bitte, wie Marc. 10, 37, wagen durften, aber auch das intime Verhältniss Jesu zu dem jüngeren derselben, dem er noch vom Kreuze herab seine Mutter zu kindlicher Pflege anvertraut (Joh. 19, 26 f.).

Während aber der ältere Bruder eine so hervorragende Rolle in der Urgemeinde spielte, dass ihm die Feindschaft der Juden zuerst das Leben kostete (Act. 12, 1 f.), scheint die feurige Liebe des Johannes zu seinem Meister sich ganz in der ausschliesslichen Hingabe an ihn und der liebevollen Versenkung in sein Wesen genug gethan zu haben. Zu einer thatkräftigen Wirksamkeit nach aussen hin war er nicht geschaffen; die Apostelgeschichte zeigt ihn nur im hingebenden Anschluss an die kräftig hervortretende Natur des Petrus (3, 1. 3 f. 11. 4, 13. 19. 8, 14). Auf dem sogen. Apostelconcil (Act. 15) tritt er ganz zurück, obwohl ihn Paulus unter den Säulen der Gemeinde nennt (Gal. 2, 9). Bei dem ersten Besuch desselben in Jerusalem muss er vorübergehend abwesend gewesen sein (Gal. 1, 19); aber dass er bei seinem letzten (Act. 21, 17 f.) garnicht erwähnt wird, zeigt nur, dass er nicht die leitende Persönlichkeit daselbst war. Zu einer selbstständigen Missionswirksamkeit scheint er sich nie entschlossen zu haben; aber als Angesichts des herannahenden letzten Revolutionskrieges der Hebräerbrief geschrieben wurde, muss Johannes Jerusalem bereits seit einiger Zeit verlassen gehabt haben (§ 32, 1).

2. Die gesammte alte Ueberlieferung bezeichnet Kleinasien und insbesondere Ephesus als den Schauplatz der späteren Wirksamkeit des Johannes[1]). Zwar zu Lebzeiten des Paulus kann er dorthin noch nicht

---

[1]) Erst im Zusammenhange mit der Bestreitung des 4. Evang. ist diese Ueberlieferung neuerdings als ungeschichtlich verworfen worden, zuerst von Lützelberger (die kirchl. Tradition über d. Apostel Joh. Leipz. 1840), dessen Auf-

übergesiedelt sein, da weder die Abschiedsrede desselben an die ephesinischen Presbyter (Act. 20), noch seine Briefe an die Epheser, Colosser und Timotheus denselben irgendwie erwähnen; aber daraus folgt natürlich nicht, dass er nicht nach dem Märtyrertode desselben dort ein neues Feld für seine leitende und pflegende Thätigkeit gesucht haben kann[2]). Dagegen geht die Ueberlieferung über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes mittelbar bis auf Polykarp zurück. Denn in einem Briefe an seinen Jugendgenossen Florinus erinnert Irenäus denselben an seinen in früher Jugend genossenen, aber ihm noch lebendig vor der Seele stehenden Umgang mit Polykarp und dessen Mittheilungen über seinen Verkehr mit Johannes und den Uebrigen, die den Herrn noch gesehen hatten (vgl. Euseb. h. e. 5, 20). Ebenso hält Irenäus dem römischen Bischof Victor das Verhalten seines Vorgängers Anicet vor, als Polykarp sich vor demselben auf Johannes den Jünger des Herrn und die übrigen Apostel berief, mit denen er noch das Passah in der kleinasiatischen Weise gefeiert hatte (vgl. Euseb. h. e. 5, 24). Endlich stammt von Polykarp noch die Erzählung von dem Zusammentreffen des Johannes mit Cerinth in Ephesus, wo dieser noch ganz im Geiste des synoptischen Donnersohnes fürchtet, dass das Badehaus über diesem Feinde der Wahrheit zusammenstürzen werde (Iren. adv. haer. III, 3, 4, vgl. Euseb. h. e. 3, 28. 4, 14). Auch über Papias von Hierapolis berichtet Irenäus, dass derselbe ein ἀκούστης des Johannes ge-

---

stellung damals noch fast allgemein (doch vgl. Weisse, Jahrb. f. wiss. Krit. 1840) als eine Ausschreitung der Kritik zurückgewiesen wurde (vgl. Schwegler in den Theolog. Jahrb. 1842), dann „mit blendendem Scharfsinn und dem vollen Pathos der Siegesgewissheit" von Keim (Gesch. Jesu von Nazara. Zürich 1867), dem sofort Wittichen (der geschichtl. Character d. Evang. Joh. Elberf. 1868), Holtzmann (Schenkels Bibellexicon III. 1871), Scholten (der Apostel Joh. Berlin 1872), Schenkel (1873), Weiffenbach (d. Papiasfragment. Giessen 1874) u. A. beitraten (vgl. noch besonders Holtzmann in s. Einl.). Dagegen hat die eigentliche Tübinger Schule (vgl. bes. Hilgenfeld in s. Zeitschrift 1867, 1. 68, 2. 72, 3. 73, 1. 74, 3. 75, 2) diese Kritik energisch abgelehnt. Vgl. selbst Lüdemann, Jahrb. f. protest. Theol. 1879, 3, aber auch Renan, Krenkel (der Apostel Joh. Berlin 1871), Overbeck, Weizsäcker, Mangold, Völter u. A. Während Ewald (Gött. Gel. Anz. 1867, 41) sie kaum ernst nehmen wollte, ist sie eingehend bekämpft worden von Steitz (Stud. u. Krit. 1868, 3 u. Art. Joh. d. Presb. in Schenkels Bibellex. III. 1871), W. Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 1), Leuschner (das Evang. Joh. Halle 1873), Luthardt (der joh. Urspr. des 4. Evang. Leipz. 1874), Keil (Komm. z. Johannesevang. 1884) u. A.

[2]) Das Schweigen der Petrusbriefe von ihm hat, selbst wenn sie unecht sind, garnichts Auffallendes, da auch sie nach der in ihnen herrschenden Voraussetzung vor die Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien fallen. Dass Ignatius von Antiochien, der erst im 4. Jahrh. zu seinem Schüler gemacht wird, ihn in seinem Epheserbrief nicht erwähnt, kann nichts dagegen beweisen, da er des Paulus nur gedenkt, weil auch er auf seinem Todeswege zu den Ephesern gekommen (12, 2) und sogar 11, 2 ausdrücklich voraussetzt, dass die Epheser auch andere Apostel als den Paulus bleibend unter sich gehabt haben. Polykarp von Smyrna aber hatte in seinem Schreiben an die paulinische Gemeinde zu Philippi keinerlei Gelegenheit ihn zu erwähnen.

wesen sei (adv. haer. V, 33, 4), und als auditor Johannis bezeichnet ihn auch Euseb. in seinem Chron. ad Olymp. 419, 2[3]). Zwar nennt Papias unter den Presbytern, deren Aussagen er von ihren Begleitern erforscht habe, zuerst eine Reihe von Aposteln, die damals, als er seine Nachforschungen anstellte, bereits gestorben waren (*τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμας ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*)[4]), sodann die damals noch lebenden Herrenschüler (*ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν*), von deren Aussagen er also das Meiste erfahren konnte (bei Euseb. h. e. 3, 39). So wenig aber daraus, dass er sich besonders auf ihre Ueberlieferungen stützt, folgt, dass er mit ihnen noch persönlich umgegangen ist, so wenig schliessen diese Nachforschungen aus, dass unter den Presbytern, von denen er nach dem Anfang des Fragments noch selbst, wenn auch nur in frühester Jugend, gelernt (*ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα*), auch der Apostel Johannes gewesen ist und Irenäus also mit seinem *ἀκούστης Ἰωάννου* Recht behält.

Um diese Möglichkeit auszuschliessen und den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostel Johannes bestreiten zu können, hat man den Ausdruck *πρεσβύτεροι* nur auf Apostelschüler oder gar auf Gemeindeälteste beziehen wollen (so Weiffenbach a. a. O., vgl. auch Jahrb. f. prot. Theol. 1877, 2. 3), obwohl Papias darunter offenbar die zu seiner Zeit allmählig aussterbenden Männer der ersten christlichen Generation versteht, zu denen er im Folgenden ausdrücklich die Apostel und die zu seiner Zeit noch lebenden unmittelbaren Herrenschüler rechnet. Um dies zu bestreiten, muss man die klaren Worte (*εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρ. ἢ τί Πέτρος εἶπεν — — ἅτε Ἀριστ. — — λέγουσιν*) dahin verdrehen, dass er die Aussagen der Presbyter über das, was die Apostel und die Herrenschüler gesagt hatten, einer sorgfältigen Prüfung unterzog. Umgekehrt hat dann Leimbach (das Papiasfragm. Gotha 1875, vgl. Art. Papias in Herzog's Real.-Enc. XI. 1883) nach dem Vorgange von Guericke, Hengstenberg, Lange, Zahn (Stud. u. Krit. 1866, 4), Klostermann (Marcusev. 1867), Riggenbach (Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, 2) behauptet, dass Papias unter den Presbytern nur Apostel verstehe und somit der neben Aristion ge-

---

[3]) Dagegen meinte letzterer allerdings h. e. 3, 39 aus dem Vorwort des Papias zu seinen Exegesen der Herrenworte erschliessen zu müssen, dass derselbe kein *ἀκροάτης καὶ αὐτόπτης* des Johannes gewesen sei, wohl aber ein *αὐτήκοος* des Aristion und des Presbyter Johannes, wofür er sich darauf beruft, dass Papias gerade von diesen beiden mehrfach Ueberlieferungen anführt. Aber dass dies auf einer falschen Auffassung der Worte des Papias beruht, hat auch Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875. 77) anerkannt.

[4]) Wenn sich Keim darauf beruft, dass Johannes unter den Aposteln erst ganz zuletzt genannt und also sicher dem Papias nicht näher bekannt gewesen sei, so erklärt es sich doch ganz leicht, dass Papias die beiden Apostel zuletzt nennt, von denen evangelische Schriften überliefert waren und auf deren mündliche Aussagen es ihm daher weniger ankommen konnte. Vgl. § 5, 7.

nannte Presbyter Johannes kein Anderer als der Apostel und ein anderer Johannes ausser ihm nur irrthümlich aus diesem Fragment herausgelesen sei. Allein Papias unterscheidet von dem unter lauter Aposteln genannten Johannes aufs Deutlichste den im Unterschiede von ihm nach seiner Stellung als Gemeindevorsteher bezeichneten Johannes, der unmöglich mit Aristion zusammen als Herrenschüler bezeichnet werden konnte, was die vorher genannten Apostel auch waren, wenn sie es nicht eben nur im weiteren Sinne gewesen wären. Hiernach steht fest, dass es zwei Herrenschüler Namens Johannes gegeben hat, deren einer der Apostel, der andere ein blosser Gemeindevorsteher war, wie denn in Ephesus noch zur Zeit des Dionysius v. Alex. zwei Johannesgräber gezeigt wurden (Euseb. h. e. 7, 25).

3. Von entscheidender Bedeutung für die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung von dem kleinasiatischen Aufenthalt des Apostel Johannes ist das indirecte Zeugniss Justin des Märtyrers, welcher die johanneische Apokalypse dem Apostel zuschreibt (§ 7, 4). Denn der Verfasser dieses Buches sagt, dass er sich auf der Insel Patmos befand, um die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen zu empfangen (1, 9), und sendet die Aufzeichnung derselben sieben kleinasiatischen Gemeinden, mit deren äusseren und inneren Verhältnissen er genau bekannt ist (1, 4), voran der Metropole Kleinasiens, Ephesus (1, 11), wo er also wohl seinen eigentlichen Sitz hat. Allerdings nennt Johannes (1, 4. 22, 8) sich nicht Apostel, sondern nur einen Knecht Christi (1, 1), ihren Bruder und Mitgenossen an der Trübsal (1, 9); allein der Apostel der kleinasiatischen Gemeinden, an die er schreibt, ist ja auch Paulus, und er schreibt überhaupt nicht in apostolischer, sondern in prophetischer Autorität (vgl. 1, 3: *οἱ λόγοι τῆς προφητείας*, vgl. 10, 11). Dagegen erklärt sich schon der Anspruch, den diese Selbstbezeichnung erhebt, in dem Kreise der Leser genügend verständlich zu sein, nur, wenn dieser Johannes kein Anderer als der Apostel ist, dessen Feuergeist (Nr. 1) sich auch deutlich genug in der phantasievollen Schilderung der göttlichen Zorngerichte, wie in den furchtbaren Drohungen und lockenden Verheissungen des Buches ausspricht[1]). Gekannt und als prophetisches Buch anerkannt hat die Apokalypse schon Papias (§ 6, 7); und die aus-

[1]) Unmöglich kann es gegen die apostolische Abfassung beweisen, dass 18, 20 ganz objectiv von den Aposteln geredet wird, was wohl gar ihren Tod voraussetzen soll, während doch unmittelbar daneben ebenso objectiv die Propheten genannt sind, aus deren Zahl sich der Verfasser doch keinesfalls ausschliessen kann. Dass er die Namen derselben auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems schaut (21, 14), drückt doch nur die Thatsache aus, dass die Gemeinde auf die apostolische Predigt gegründet ist, und hat in der Art, wie 1. Cor. 12, 28 die Apostel als die vorzüglichsten Gabenträger, die Gott der Gemeinde gegeben hat (vgl. 1. Cor. 3, 10), bezeichnet werden, seine ausreichende Parallele. Die 24 Aeltesten aber, die um den Thron Gottes stehen (Apoc. 4, 4), sind keineswegs die Personen der Patriarchen und Apostel, sondern die idealen Repräsentanten der Alt- und Neutestamentlichen Gottesgemeinde.

drückliche Aussage Justins, dass einer der Apostel Christi, Johannes, dieselbe geschrieben habe (Dial. 81), ist um so bedeutsamer, als derselbe in Palästina zu Hause war und auf seinen Wanderungen gleich sehr die alexandrinische, wie die römische und die kleinasiatische Kirche, in der das Buch entstanden war, kennen gelernt hatte, also die Tradition der Gesammtkirche des zweiten Jahrhunderts vertritt. In der That wissen wir auch von keiner anderen Tradition über das Buch. Irenäus v. Lyon, der sich für die richtige Lesart der Namenszahl des Thieres auf das Zeugniss derer berufen kann, welche den Johannes noch von Angesicht gesehen hatten (adv. haer. V, 30, 1), Clemens v. Alexandrien und der Nordafrikaner Tertullian (§ 9, 6), der muratorische Kanon (§ 10, 2) und Origenes (§ 10, 7) schreiben dasselbe dem Apostel zu. Erst seit Dionysius v. Alexandrien sind in der Kirche Bedenken gegen die Apokalypse aufgetaucht (§ 11, 1)[2]). Durch die Autorität des Eusebius, der, wie jener, entschiedener Antichiliast war und noch zuversichtlicher, als er, die Apokalypse dem Presbyter Johannes zuschrieb, hat seine Ansicht in weiten Kreisen des Morgenlandes solchen Einfluss gewonnen, dass man dieselbe in den sich bildenden Kanon nicht aufnehmen wollte; das Abendland dagegen hat an ihrer Apostolicität und Kanonicität nie gezweifelt, und allmählig hat auch das Morgenland seine Bedenken gegen sie überwunden. Die gesammte Geschichte der Kritik aber zeigt, dass es, wie in der alten Kirche, bald die Abneigung gegen den Inhalt der Schrift, bald das Vorurtheil für die anderen johanneischen Schriften, deren Echtheit man nicht halten zu können glaubte, wenn die Apokalypse apostolisch sei, gewesen ist, was die Bestreitung ihrer Echtheit veranlasst hat, bis man in neuester Zeit die Bestreitung des ephesinischen Aufenthalts des Apostels, für den die Apokalypse ein entscheidender Zeuge ist und bleibt, nur unternehmen konnte, wenn man mit den anderen johanneischen Schriften auch die Apokalypse für nicht apostolisch erklärte.

[2]) Die willkürliche Kritik der antimontanistischen Aloger (Epiph. haer. 51), auf die wohl auch Dionysius v. Alex. (bei Euseb. h. e. 7, 25) hinweist, zeugt nur von ihrer völligen Unfähigkeit, das Buch zu verstehen, und wird schon dadurch ganz bedeutungslos, dass sie dasselbe dem Cerinth zuschreiben. Dass dies auch der römische Presbyter Cajus gethan und dass er überhaupt die Apokalypse verworfen, ist ganz unwahrscheinlich (vgl. § 10, 4). Das Fehlen derselben in der syrischen Kirchenbibel aber enthält gar kein Präjudiz gegen ihre apostolische Abfassung (§ 10, 1). Mag sein, dass es nicht bloss die Abneigung des Dionysius gegen den Vorschub war, den sie dem von ihm bekämpften Chiliasmus leistete, was ihn gegen dieselbe einnahm; aber jedenfalls ging seine Kritik von der Voraussetzung aus, dass das 4. Evang. und die johanneischen Briefe von dem Apostel herrührten, und schloss aus der Verschiedenheit derselben von ihnen auf ihre Unechtheit, während doch die Apokalypse ohne Frage früher bezeugt ist und dem geschichtlichen Bilde des Apostels ungleich zweifelloser entspricht, als jene späteren Schriften. Auf irgend eine abweichende Tradition über ihren Ursprung konnte er sich nicht berufen.

Wenn in der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts die Apokalypse auf die Autorität Luthers und Carlstadts hin eine Zeit lang den apokryphischen Schriften des N. T.'s zugezählt wurde (§ 12, 6), so hat ja Luther durchaus kein Hehl daraus gemacht, dass er sich in das Buch eben nicht schicken und nicht spüren konnte, dass es vom heiligen Geiste gestellt sei (Vorr. v. 1522), während Melanchthon es ohne Anstoss gebrauchte. Auch Zwingli schrieb die Apokalypse einem anderen Johannes zu, während Calvin sie als apostolisch und kanonisch gebraucht. Theod. Beza vertheidigte sie gegen Erasmus, der zuerst auf die Bedenken des kirchlichen Alterthums wieder aufmerksam gemacht hatte, Bullinger gegen die Einwendungen Luthers; Johann Gerhard vertrat mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit ihre Apostolicität, an der auch die Arminianer und Socinianer festhielten. Nachdem zuerst eine anonym erschienene Schrift (von F. Abauzit: discourse hist. and crit. on the revelation. Lond. 1730) die Frage wieder angeregt und einige Gegenschriften hervorgerufen hatte, wurde ein heftiger Streit über die Apokalypse in Deutschland erregt durch die 1769 von Semler herausgegebene Schrift von Oeder „christlich-freie Untersuchung über die sogen. Offenb. Joh.", welche wieder in der Weise der alten Antimontanisten dieselbe für ein dem Johannes untergeschobenes Werk Cerinths erklärte (vgl. besonders die Apologien der Apokalypse von Hartwig und Storr 1780. 83). J. D. Michaelis wagte keine Entscheidung über den Verfasser; aber allmählig wurde selbst auf rationalistischer Seite die Vorstellung von dem fanatischen und häretischen Character des Buches durch Merkel und Corrodi aufgegeben, Herder und Eichhorn lehrten wieder den ästhetischen Werth desselben schätzen, und seitdem galt die Ueberzeugung von ihrer Apostolicität für neu befestigt. Erst in der Schleiermacherschen Schule wurde zu Gunsten des 4. Evangeliums die Kritik des Dionysius wieder aufgenommen, indem man an der Voraussetzung festhielt, dass nur das Evangelium oder die Apokalypse von Johannes herrühren könne[3]). Von demselben Dilemma, wie sie, ausgehend, hat dann die Tübinger Schule, die zur Semlerschen Kritik zurückkehrte, aber dieselbe im Sinne ihrer Geschichtsconstruction umwandte, gerade in diesem von ihr krass judaistisch und antipaulinisch gedeuteten Buche das ächteste Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums gesehen und von der Voraussetzung seiner Echtheit aus das 4. Evangelium verworfen. Nur Volkmar lässt in seinem Kommentar (1862) die Apokalypse im Geist des Johannes von einem Antipauliner verfasst sein. Erst diejenigen Kritiker, welche den ephesinischen Aufenthalt des Apostel Johannes bestreiten, können das sichtlich in Kleinasien entstandene Buch ihm nicht zusprechen, wobei es sehr gleichgültig ist, ob man mit Scholten annimmt, dass der Verfasser für den Apostel gehalten sein wolle. Aber selbst dann

---

[3]) So wurde die Apokalypse von Lücke (Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh. Bonn 1832. 2. Aufl. 1852) und Neander einem anderen Johannes, von Credner, de Wette, Ewald, Bleek (Vorl. über die Apoc. Berl. 1862), Düsterdieck (in Meyers Komm. 3. Aufl. 1877), Wieseler (Zur Gesch. der NTl. Schriften. Leipz. 1880), Schenkel, Mangold u. d. Meisten geradezu dem Presbyter Johannes, vereinzelt auch dem Johannes Marcus (Hitzig, über Joh. Marc. u. s. Schriften. Zürich 1843, dem Weisse folgte) zugeschrieben. Vermittelnde Ansichten, wonach ein anderer Johannes oder der Presbyter unter der Autorität des Apostels geschrieben, vgl. bei Renan und Grau.

beweist die Thatsache, dass man seit Justin dies Buch dem Apostel zuschrieb, für ein Verhältniss desselben zur kleinasiatischen Kirche, wie es der Apokalyptiker unbestreitbar beansprucht. Umgekehrt ist das seit Dionysius v. Alex. für die Kritik mafsgebend gewesene Dilemma, dass nur das Evang. oder die Apokalypse von dem Apostel herrühren könne, zuerst von Hase (die Tübinger Schule. Leipz. 1855) erschüttert und auch ausser von denen, die von vorn herein an der gesammten Tradition über die johanneischen Schriften festhalten, vielfach eingehend bestritten worden. Vgl. Elliot, horae apocalypticae. Lond. 1851, Niermayer, Verhandeling over de Echtheid der Joh.-Schr. Gravenhagen 1852 und dazu Lechler in d. Stud. u. Krit. 1856, Böhmer, über Verf. u. Abfassungszeit d. joh. Ap. Halle 1855. Gebhardt, Lehrbegriff der Apokalypse. Gotha 1873.

4. Der erste directe Zeuge für den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostel Johannes ist der in der kleinasiatischen wie in der römischen Kirche gleich heimische Irenäus von Lyon, der ausdrücklich sagt, dass Johannes bei der Gemeinde in Ephesus geblieben sei bis auf die Zeiten Trajan's (adv. haer. III, 3, 4). Dieser beruft sich dafür ausdrücklich auf das Zeugniss der kleinasiatischen Presbyter, die noch mit Johannes, dem Jünger des Herrn, verkehrt haben (III, 22, 5), wie in derselben Stelle für seine (freilich unrichtige) Folgerung über das Alter Jesu aus Joh. 8, 57, wie V, 30, 1 für die richtige Lesart von Apoc. 13, 18 und V, 33, 3 f. für eine Weissagung Christi über die Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches, die auch Papias in seinen Exegesen bestätigt haben soll. In diese kleinasiatische Zeit des Apostels setzt er auch die Abfassung des 4. Evang. durch den Apostel (III, 1, 1), und damit indirect auch die ihm bekannten Briefe desselben. Irenäus müsste also nicht nur den Polykarp in dem, was er von ihm über seinen Verkehr mit Johannes gehört hatte (vgl. Nr. 2), sondern alle kleinasiatischen Presbyter missverstanden haben, wenn er das von dem ephesinischen Presbyter Johannes Erzählte irrthümlich auf den Apostel bezog, wie ihm die Bestreiter des kleinasiatischen Aufenthalts des Apostels zumuthen, obwohl er mindestens aus der ihm bekannten Schrift des Papias wusste, dass es ausser dem Apostel noch einen Presbyter Johannes in Ephesus gegeben hatte[1]). Allein Irenäus steht ja mit seiner

[1]) Wenn Irenäus sowohl seinem Jugendgenossen Florinus als dem römischen Bischof Victor gegenüber sich auf die Beziehungen Polykarp's zu Johannes beruft in Fällen, wo diese Berufung nur eine Bedeutung hatte, wenn dieser Johannes der Apostel war, und beide auch anderweitig wissen konnten, mit welchem Johannes Polykarp in Beziehung gestanden hatte, so hätte er doch mindestens bei dieser Gelegenheit über seinen Irrthum aufgeklärt werden müssen. Wohl beruft man sich darauf, dass doch nach Eusebius Irenäus wirklich irrthümlich den Papias, der nur ein Schüler des Presbyter Johannes war, zu einem ἀκουστης des Apostels gemacht habe. Allein wir haben gesehen, dass hier wahrscheinlich Irenäus gegen Eusebius Recht hat (Nr. 2), und keinesfalls liegt jener Angabe eine Verwechselung der beiden Johannes zu Grunde; sondern wenn sie ein Irr-

Angabe keineswegs so allein, dass sie auf einem individuellen Missverständniss beruhen könnte. Denn Polykrates von Ephesus, der noch in seinem Mannesalter mit Polykarp verkehrt hatte und von dessen Verwandten sieben in Kleinasien Bischöfe waren, nennt in einem officiellen Schreiben an den römischen Bischof Victor neben dem Apostel Philippus den Johannes, der an des Herrn Brust gelegen, unter den Säulen der kleinasiatischen Kirche und sagt, dass er in Ephesus begraben liege (bei Euseb. h. e. 5, 24)[2]). Und wenn man selbst sagen wollte, dass die kleinasiatische Tradition ein Interesse daran hatte, den Presbyter Johannes mit dem Apostel zu identificiren, um die dortigen Gemeinden zu apostolischen zu erheben, obwohl sie es doch durch Paulus bereits unzweifelhaft waren, so hat ja auch die alexandrinische Tradition in einer Zeit, wo man bereits auf den apostolischen Ursprung der Gemeinden hohen Werth legte und darum denselben eher sich selbst als anderen vindicirte, die Annahme von der Wirksamkeit des Apostels in Kleinasien getheilt. Denn Clemens von Alexandrien erzählt in seiner Schrift: quis dives salvus die Geschichte von dem verlorenen und wiedergefundenen Jüngling, die er ausdrücklich als wohl bezeugt bezeichnet, und welche voraussetzt, dass Ephesus der eigentliche Sitz des Johannes war. Ebenso hat aber bereits Apollonius in einer Streitschrift wider die Montanisten sich auf den Apokalyptiker Johannes berufen und von einer Todtenerweckung desselben in Ephesus erzählt (vgl. Euseb. h. e. 5, 18)[3]).

---

thum ist, so ist derselbe einfach daraus entstanden, dass Irenäus annahm, Papias müsse die johanneische Weissagung, die er selbst nach adv. haer. V, 33, 3 f. von Apostelschülern empfangen hatte, weil schon er sie mitgetheilt, noch direct aus dem Munde des Apostels gehört haben. Bedenklicher freilich wäre es, wenn er diese Weissagung, sowie die ganze Apokalypse irrthümlich auf den Apostel Johannes statt auf jenen Presbyter zurückgeführt hätte, wie z. B. Steitz annimmt; aber diese Annahme beruht auf einem grobsinnlichen Missverständniss jener Weissagung und auf einer Ansicht über den Verfasser der Apokalypse, die das Zeugniss des Justin (Nr. 3) unmöglich macht.

[2]) Wenn er ihn als den Priester bezeichnet, der das hohepriesterliche Stirnblech (*τὸ πέταλον*) getragen habe, so will er damit offenbar die hohe oberhirtliche Stellung characterisiren, die Johannes in Kleinasien einnahm; wenn er ihn aber *μάρτυς καὶ διδάσκαλος* nennt, so deutet das wohl ebenso auf den Apokalyptiker und den Verfasser der joh. Briefe, wie das *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* auf den Evangelisten (vgl. Joh. 13, 25). Man beruft sich wohl darauf, dass Polykrates doch den angeblich in Hierapolis begrabenen Apostel Philippus nach dem, was er von seinen Töchtern erzählt, mit dem Evangelisten Philippus (Act. 21, 8 f.) verwechselt habe. Aber abgesehen davon, dass das von den Töchtern beider Erzählte doch keineswegs völlig übereinstimmt und die Verwechselung ebenso gut auf Seiten des Lucas liegen kann, da auch Clemens v. Alex. von dem Apostel Philippus und seinen Töchtern redet (Strom. 3, 6), ist es doch etwas ganz Anderes, wenn Polykrates das, was man von den Töchtern eines Philippus erzählte, auf den Apostel bezog, als wenn er den in seiner Heimath begrabenen Presbyter Johannes für den Apostel gehalten haben soll.

[3]) Wenn nach der geistvollen Vermuthung von Steitz diese Erzählung nichts

5. Die Vorstellung von einer Verbannung des Apostels auf die Insel Patmos, die ohne Frage aus einer falschen Auffassung von Apoc. 1, 9 (vgl. 1, 2) entstand, taucht zuerst bei den Alexandrinern Clemens und Origenes auf[1]). Jener beginnt seine Erzählung von dem geretteten Jüngling damit, dass Johannes τοῦ τυράννου τελευτήσαντος von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt sei, ohne dass dies mit der Erzählung selbst irgend etwas zu thun hat; und dieser sagt, der römische Kaiser habe ihn, wie die Ueberlieferung lehre, nach Patmos verbannt (in Matth. 16, 6). Aber wenn er sich dafür auf Apoc. 1, 9 beruft und ausdrücklich hinzufügt, Johannes nenne den Kaiser nicht, der ihn verurtheilt habe, so ist klar, dass die ganze angebliche παράδοσις eben aus jener Stelle der Apokalypse herstammt. So wenig wie Origenes weiss natürlich auch Clemens den Namen des τύραννος; aber er denkt bei demselben sicher eher an Nero als an Domitian. Auch Tertullian denkt bei der relegatio in insulam, von der er de praescr. haer. 36 erzählt, nach scorp. 15 wohl sicher an die neronische Zeit, wie ihn schon Hieron. adv. Jovin. 1, 26 verstanden hat[2]). Erst auf die übrigens irrthümliche (vgl. § 35, 4) Annahme des Irenäus, dass die Apokalypse unter Domitian geschaut sei (adv. haer. V, 30, 3), stützt sich offenbar die spätere Aussage, dass es Domitian gewesen sei, der ihn verbannt habe, und dieselbe wurde dadurch begünstigt, dass unter Domitian wirklich Verbannungen vorgekommen waren (Dio Cass. 67, 14. 68, 1); aber sie ist nicht einmal die ausschliesslich herrschende geworden[3]). Ob die Angabe

---

Anderes ist, als der sagenhafte Nachhall der Erzählung von dem geretteten Jüngling, von dem es bei Clemens heisst: τέθνηκεν . τίνα θάνατον; θεῷ τέθνηκεν und dessen Bekehrung als ein τρόπαιον ἀναστάσεως bezeichnet wird, so muss eine Ueberlieferung, die schon in den siebziger Jahren, in denen etwa Apollonius schrieb, so sagenhaft entstellt sein konnte, noch hoch in die Zeit Polykarp's und der Zeitgenossen des Johannes hinaufreichen. Jedenfalls war es für Clemens ebenso gleichgültig, wo seine Geschichte spielt, wie von welchem Johannes sie erzählte, so dass hier eine Verwechslung schlechthin ausgeschlossen ist.

[1]) Weder Hegesipp, der nach Euseb. h. e. 3, 20 von der Verfolgung der Kirche unter Domitian erzählte, kann von einer Verbannung des Johannes gewusst haben, noch geht dessen Bezeichnung als μάρτυς bei Polykrates (Nr. 4, not. 2) auf seinen Märtyrertod. Irenäus erzählt nichts davon, und ebensowenig Hippolytus, obwohl derselbe erwähnt, dass Johannes die Offenbarung auf Patmos geschaut habe (de christo et antichr. 36).

[2]) Jedenfalls versetzt er das Verbannungsurtheil nach Rom, von dem er an ersterer Stelle sagt, dass dort apostolus Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Die Sage von dem siedenden Oel, die er damit verbindet, ist wohl sicher, wie die von dem Giftbecher, den er getrunken habe (Augustin de sanctis serm. 7), aus Matth. 20, 22 f. (Marc. 10, 38 f., vgl. 16, 18) entstanden, wo von der Taufe die Rede ist, mit der er getauft werden, und von dem Becher, den er trinken sollte.

[3]) Auf Irenäus geht Victorin v. Petav. zurück, wenn er in seinem Kommentar zur Apokalypse sagt, dass Johannes, als er sie schaute, erat in insula Patmos, in metallum damnatus a Domitiano Caesare; und ausdrücklich beruft sich Eusebius h. e. 3, 18 auf ihn dafür, dass Johannes durch Domitian verbannt sei (vgl. Hieron.

des Irenäus, dass Johannes noch bis den Zeiten Trajans gelebt habe, indirect durch Hegesipp bestätigt werde, ist sehr zweifelhaft[4]); eher spricht dafür die von Polykarp überlieferte Anekdote, welche voraussetzt, dass Johannes noch mit Cerinth zusammengelebt habe (vgl. Nr. 2). Allein sie ist an sich durchaus glaubwürdig, und wenigstens durch die neuesten Versuche, ihm einen frühen Tod anzudichten, nicht erschüttert worden[5]).

Was die Späteren sonst noch von Johannes erzählen, verräth nur zu deutlich seinen sagenhaften Ursprung. Der ansprechende Zug bei Hieron. ad Gal. 6, 10, wonach der greise Johannes, als er wenig mehr sprechen konnte, sich doch immer wieder in die Gemeindeversammlung tragen liess und nur immer wieder sagte: Kindlein, liebet Euch untereinander; als man ihn aber fragte, warum er immer dasselbe sage, antwortete: Weil es das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn dies Eine geschieht, sieht ganz danach aus, aus der Johannesepistel abstrahirt zu sein. Schon Tertullian bezeichnet den Apostel als spado Christi (de monog. 17), in der längeren Recension der Ignatianen heisst es, dass er ἐν ἁγνείᾳ gestorben sei, wie der

---

de vir. ill. 9), obwohl ganz mit Unrecht, da Irenäus von einer Verbannung des Johannes nichts weiss. Ebenso denkt Eusebius wohl an Clemens v. Alex., wenn er 3, 20 sagt, dass Johannes nach alter Ueberlieferung erst unter Nerva nach Ephesus zurückgekehrt sei, obwohl dieser den Kaiser garnicht nennt. Dagegen setzt Epiphanius (haer. 51, 12. 33) das patmische Exil schon in die Zeit des Kaiser Claudius, Dorotheus v. Tyrus erst unter Trajan, Theophylakt schwankt zwischen Nero und Trajan. Das patmische Exil wird trotz alledem von den Anhängern der gesammten Tradition, zuletzt noch von L. Schulze u. von Keil (in s. Comm. z. Ev. Joh. 1881) als geschichtlich vertheidigt.

[4]) Wenn Euseb. h. e. 3, 32 sagt, dass nach Hegesipp die Kirche bis auf die Zeit Trajans eine reine und unbefleckte Jungfrau geblieben sei, dass erst als ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χόρος auf verschiedene Weise sein Leben geendet habe und die Generation der Augenzeugen Christi ausgestorben sei, der Betrug der falschen Lehre seinen Anfang genommen habe und unverhüllt hervorgetreten sei, weil keiner der Apostel mehr am Leben gewesen, so scheint daraus zu folgen, dass bis zu dieser Zeit wenigstens noch ein Apostel am Leben war. Aber aus den 4, 22 wirklich citirten Worten Hegesipps erhellt nur, dass er die Kirche (vielleicht nur die von Jerusalem) bis auf den Bischof Symeon (der unter Trajan den Märtyrertod starb) als jungfräulich, weil noch nicht durch falsche Lehre verderbt, bezeichnet hat, so dass Eusebius, der nach Irenäus im Chronicon seinen Tod auf c. 100 ansetzt, jene Motivirung durch das Aussterben der Apostel hinzugefügt haben könnte. Ganz willkürlich lässt Epiphanius den Apostel 94, Chrysostomus 120 Jahr alt werden.

[5]) Dass Apoc. 18, 20. 21, 14 nicht beweisen, dass damals die Apostel bereits alle gestorben waren, erhellt schon aus Nr. 3. not. 1; und ebensowenig beweist die Notiz in der Chronik des Georgios Hamartolos aus dem 9. Jahrh., wonach schon Papias in seinen Exegesen eine Ermordung des Johannes durch die Juden als Erfüllung von Matth. 20, 20 erzählt haben soll. Denn abgesehen davon, dass hier augenscheinlich eine Verwechslung der beiden Zebedäiden vorliegt, sagt diese Notiz über die Zeit dieses Martyriums garnichts aus, knüpft vielmehr selbst an den ephesinischen Aufenthalt des Apostel an, der noch unter Nerva dort gelebt haben soll, und wird schon dadurch ganz unwahrscheinlich, dass Irenäus und Eusebius, die den Papias noch selbst gelesen, von einem solchen Martyrium des Johannes nichts wissen. Ueber das angebliche, aber ebenso nichtige indirecte Zeugniss des Herakleon für das Martyrium des Apostels (bei Clem. Strom. 4, 9) vgl. Grimm, Zeitschr. f. w. Theol. 1874, 1.

Täufer (ad Philad. 4), und nach Ambrosiaster (zu 2. Cor. 11, 2) ist er, wie Paulus, unverheirathet geblieben. Daher wird er oft *πάρθενος* oder *παρθένιος* genannt (vgl. Hieron. adv. Jovin. 1, 26), was wohl auf einer Missdeutung von Apoc. 14, 4 beruht, wenn man nicht von vorn herein dies des Lieblingsjüngers Jesu allein für würdig hielt. Den Beinamen *ὁ θεόλογος* führt er erst seit dem nicänischen Concil. Auf Grund der Weissagung Jesu (Joh. 21, 22) entstand die Erwartung, dass er nicht sterben werde (v. 23); und als er dennoch starb, beruhigte man sich damit, sein scheinbarer Tod sei in Wahrheit nur ein Schlaf (vgl. Hieron. a. a. O.), was dann immer sagenhafter weiter ausgemalt wurde (vgl. August. in ev. Joh. trct. 124).

§ 34. Die Composition der Apokalypse.

1. Auch die *λόγοι προφητείας* dieses Buches haben, wie alle Prophetie, paränetischen und parakletischen Zweck, sie wollen gehalten sein (1, 3. 22, 7), sie wollen die Geduld und den Glauben stärken (13, 9 f. 14, 12 f.), durch ihre Verheissungen trösten und aufrichten (19, 9. 22, 12 f.). Insbesondere in den sieben Briefen (Cap. 2. 3) wird der Gesammtinhalt des Buches den Lesern in Trost und Ermahnung angeeignet und auf ihre speciellen Bedürfnisse applicirt. Allein der eigentliche Hauptzweck des Buches ist die Enthüllung der Zukunft (1, 19. 4, 1. 22, 6), eine eigene Ueberschrift bezeichnet dasselbe als eine durch Jesum Christum gewirkte *ἀποκάλυψις* (1, 1 ff.)[1]). Insofern schliesst sich dasselbe mehr den späteren Propheten, wie Ezechiel, Sacharja und Daniel (vgl. 2, 19: *τῷ Δανιὴλ ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη*) an, ohne dass durch diese Selbstbezeichnung ein characteristischer Unterschied von der älteren Prophetie ausgedrückt werden soll. Wenn die letztere die Endvollendung überall im unmittelbaren Zusammenhange mit ihrer Gegenwart eintretend denkt, sei es als Folge der Bekehrung, zu der sie das Volk aufruft, sei es als Folge der Gerichte, die es dem unbussfertigen Volke ankündigt, so ist das in unserem Buche ebenso der Fall. Es will nur kundmachen, was in Bälde geschehen soll (*ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* 1, 1. 22, 6); die Zeit, in der sich dasselbe erfüllen soll, ist nahe (*ὁ καιρὸς ἐγγύς* 1, 3. 22, 10)[2]). Denn es beruht

[1]) Mit der Bezeichnung der Wiederkunft Christi als einer *ἀποκάλυψις Ἰησ. Χριστ.* (1. Cor. 1, 7) hat dieser Ausdruck garnichts zu thun. Auch die spätere Bezeichnung des Buches als *ἀποκάλυψις Ἰωάννου* bezeichnet dasselbe nur als eine Enthüllung der Zukunftsgeheimnisse durch Johannes. Die Wiederkunft Christi in dem Sinne, in welchem sie die synoptischen Reden Jesu und die apostolische Predigt verkündigen, bildet keineswegs den eigentlichen Hauptinhalt des Buches.

[2]) Darum widerspricht die altkirchliche Auslegung, welche in der Apokalypse eine in räthselhafte Bilder verhüllte Schilderung einer durch Jahrhunderte und Jahrtausende sich erstreckenden Reihe von welt- und kirchengeschichtlichen Ereignissen sah (vgl. noch Elliot, horae apoc. London 1851), den bestimmtesten

auf der dem ganzen N. T. gemeinsamen Voraussetzung, dass die Wiederkunft des Herrn und damit die Endvollendung nahe ist (ἰδού, ἔρχομαι ταχύ 22, 7. 12. 20). Wie alle biblische Weissagung bringt es nicht Vorhersagung irgend welcher schlechthin zukünftigen Ereignisse, sondern es verheisst die Erfüllung der göttlichen Heilsrathschlüsse über die Vollendungszukunft, wie sie in der Gegenwart sich bereits anbahnt und vorandeutet. Insofern kann die Apokalypse nur zeitgeschichtlich erklärt werden, da die Gestalt, in welcher sie jene Erfüllung eintretend denkt, nothwendig bedingt ist durch die Verhältnisse ihrer Gegenwart, also nicht verstanden werden kann ohne eine lebendige Vergegenwärtigung der Zeitverhältnisse, unter denen sie geschrieben ist[3]). Characteristisch ist ihr nur das, dass sie ausdrücklich reflectirt auf die Ereignisse, welche noch eintreten müssen, ehe die Endvollendung eintreten kann, was übrigens schon in der eschatologischen Weissagung Christi (Matth. 24) und bei Paulus (2. Thess. 2, vgl. § 17, 7) geschieht. Denn so gewiss es eine Gottesthat ist, welche die Endvollendung herbeiführt, so kann dieselbe, weil mit ihr das Endgericht kommt, doch erst eintreten, wenn alles geschehen ist, was geschehen kann und soll, um die Welt zur Busse zu bekehren, und wenn die gottfeindliche Macht sich bis zum höchsten Gipfel der Bosheit gesteigert hat. Es muss also die Apokalypse die Zeichen der Zeit zu deuten suchen d. h. die Erscheinungen ihrer Zeit auf ihr Verhältniss zum Gottesreiche ansehen und die auch in ihnen sich vollziehenden Gesetze einer gottgeordneten Entwicklung enträthseln, aus welchen sich ergiebt, welche Phasen dieselbe noch durchlaufen muss, um zu dem Höhepunkte zu gelangen, an welchem die Welt reif geworden ist zum Gerichte. Es ist eine Art Philosophie der

---

Selbstaussagen des Buches. Diese falsche Auslegung wird aber principiell nicht überwunden in der sogen. reichsgeschichtlichen, welche zwar nicht die Weissagung einzelner Ereignisse in ihr fand, aber die Darstellung der grossen Entwicklungsphasen und der die Geschichte der Kirche und ihres Verhältnisses zu den Weltreichen leitenden Potenzen (vgl. Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. Basel 1854. 3. Aufl. 1874, auch die Kommentare von Hengstenberg 1849—51. 1862 u. Ebrard 1853), sowie in der von Hofmann in „Weissagung und Erfüllung" u. in s. „Schriftbeweis" begründeten endgeschichtlichen, welche die angeblich in ihr geschilderte Geschichte der Endzeit ganz von der Gegenwart des Verfassers losreisst (vgl. die Kommentare von Kliefoth 1874 und Füller 1874).

[3]) Diese von Ewald, Lücke, de Wette, Bleek, Düsterdieck begründete einzig richtige, weil dem Wesen der biblischen Weissagung allein entsprechende Auffassung der Apokalypse ist keineswegs zu verwechseln mit der durch Eichhorn, Herder u. A. repräsentirten altrationalistischen, welche in ihr entweder nur phantastische Bilder von Zeitereignissen, oder poetische Schilderungen von dem Siege des Christenthums über Juden- und Heidenthum sieht und sich ebenso mit der allegorisirenden Einzeldeutung der altkirchlichen, wie mit der abstract-modernen Verflüchtigung der Bilder durch die reichsgeschichtliche Auslegung berührt, womit nicht geleugnet werden soll, dass auch die zeitgeschichtliche in ihrer Durchführung vielfach in die Fehler der rationalistischen verfallen ist.

Geschichte vom religiösen Gesichtspunkte aus, welche die apokalyptische Prophetie erzeugt, nur nicht in der Form der gedankenmäfsigen Reflexion, sondern in phantasievoller Anschauung. Vgl. Weiss, Apokalyptische Studien (Stud. u. Krit. 1869, 1).

Nicht mit Unrecht hat man die Offenbarung Johannis mit dem Propheten Daniel und einzelnen verwandten Erscheinungen der apokryphischen Literatur (Buch Henoch, 4. Esra, Sibyllinen, Apok. des Baruch, ascensio Jesajae u. A.) unter den Begriff der apokalyptischen Prophetie zusammengefasst. Allein die Art, wie z. B. noch Lücke das Wesen derselben zu bestimmen suchte, bleibt doch bei Einzelzügen stehen, wie der visionären Form, dem universalhistorischen Charakter, der pseudepigraphischen Gestalt, die theils nicht allen diesen Schriften eignen, theils nicht in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit dem Wesen derselben nachgewiesen sind. Es ist das Verdienst von Auberlen einerseits und Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik. Jena 1857) andrerseits, letzteres versucht zu haben; allein während jener darin die wunderbarste Spitze der Prophetie sieht, welche der Gemeinde der Zukunft zur Leuchte für die offenbarungslose Zeit gegeben ist, sieht dieser in ihr eine Nachbildung der alten volksthümlichen Prophetie. Beide suchen so die schon von Lücke hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten derselben zu erklären, der eine von einem ungeschichtlichen Inspirationsbegriff aus, der andere unter völliger Aufhebung des prophetischen Characters des Buches.

2. Die Offenbarung Johannis giebt sich als eine Reihe von Visionen, welche der Prophet geschaut und in welchen er vielfach himmlische Stimmen vernommen haben will. Was er so geschaut hat, hat er dann auf Befehl Christi niedergeschrieben (1, 11. 19). Da das Gesichtesehen in der apostolischen Zeit eine häufige Form war, in welcher die prophetische Gabe sich zeigte, so wäre es reine Willkür, jene Angabe lediglich für eine schriftstellerische Form zu halten; ja die Art, wie die Berufungsvision (1, 9 f.) mit allen Details von Zeit und Ort eingeführt wird, weil in ihr die Berechtigung des Propheten begründet werden soll, sich an die Gemeinden zu wenden, wäre schon nicht mehr bloss eine schriftstellerische Fiction, sondern wirklich eine pia fraus, wie es auch Eichhorn ansah. Es sind also wirklich gottgewirkte Gesichte gewesen, welche in dem Verfasser die Hoffnungen erweckt und gestärkt haben, mit denen er die Christenheit seiner Zeit aufrichtet und anfeuert[1]). Dagegen widerspricht es durchaus

[1]) Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass auch die gottgewirkte Vision so wenig wie irgend eine andere Offenbarungsform unvermittelt ein schlechthin übernatürliches Wissen mittheilt. Wie sie ein psychologisches Phänomen ist und bleibt, auch wenn sich Gott ihrer zum Mittel seiner Inspiration bedient, so kann auch das Bild, das in ihr geschaut, und die Hoffnung, die durch sie erweckt wird, nur eine Form annehmen, welche durch die Individualität des Sehers, durch seine zeit- und volksthümlichen Vorstellungen mit bedingt wird. Es war aber ganz willkürlich, wenn man wegen dieses visionären Characters der Apokalypse nur einen zweiten Rang normativer Autorität zugestehen, oder nur die auch

dem Wesen der Vision, wenn Hengstenberg die Gesichte im Momente des Empfangens niedergeschrieben sein liess; ja 1, 9 scheint anzudeuten, dass sich der Seher garnicht mehr auf der Insel Patmos befand, wo er die Gesichte empfangen hatte, als er sie niederschrieb. Dann aber ist es durchaus undenkbar, dass er über eine solche Reihe mannigfaltiger und complicirter Visionen einen lediglich dieselben referirenden genauen Bericht erstattet haben sollte, wie es sich noch Düsterdieck denkt. Vielmehr kann er nur in freier schriftstellerischer Darstellung reproducirt und weiter ausgeführt haben, was ihm in jenen Gesichten zu schauen gegeben war; und auch dies mindert durchaus nicht den prophetischen Werth der Apokalypse, da ja der prophetische Geist, der ihn inspirirte, keineswegs in seinen Wirkungen an jene visionären Momente gebunden war[2]). Allein auch unter den Gesichten selbst zeigt sich ein wesentlicher Unterschied. Einige werden ausdrücklich auf ein Sein ἐν πνεύματι d. h. auf ekstatische Vision zurückgeführt, und diese alle, wie die Christophanie 1, 12, die Theophanie 4, 2, die Erscheinung der grossen Hure 17, 3 und des himmlischen Jerusalem 21, 2, aber auch die mit ὤφθη eingeführten σημεῖα 12, 1. 3 oder die Thiergestalten des Cap. 13 können, abgesehen von einzelnen poetisch ausmalenden Zügen, sehr wohl so geschaut sein. Dagegen giebt es allerdings Gesichte, die als solche garnicht vorstellbar sind, weil ihnen jede sinnliche Plastik abgeht, wie vielen in den Siegel-, Posaunen- und Schalengesichten[3]). Diese können allerdings nur mehr oder weniger schriftstellerische Composition sein, so dass die in ihnen gezeichneten Bilder nur die Form sind,

---

bildlos sonst in der apostolischen Predigt vorkommenden Grundgedanken derselben festhalten wollte, da ja wesentlich dasselbe von der Inspiration in all ihren Formen gilt.

[2]) Nur so erklärt sich die kunstvolle Anlage und Durchführung des ganzen Werkes, nur so die handgreifliche schriftstellerische Anlehnung an Alttestamentliche, vielleicht auch apokryphische Vorbilder. Nur so erklärt sich, dass in der Schilderung der Visionen Züge vorkommen, welche mit der Wirklichkeit wenigstens eines ekstatisch visionären Zustandes schlechthin unvereinbar sind (1, 12. 17. 5, 4. 7, 14. 10, 4. 9 f.). Der Verfasser der Apokalypse ist sich dieser freien Reproduction aber auch vollkommen bewusst; denn die Briefe, welche ihn der ihm erscheinende Christus schreiben heisst, schliessen alle mit der Ermahnung zu hören, was der prophetische Geist den Gemeinden sagt (2, 7 u. s. w., vgl. 14, 13), und sehr häufig geht die Schilderung der Vision unmittelbar und ohne Andeutung in die prophetische Rede über (11, 4—14. 13, 5—10. 12—17. 18, 9—19. 20, 7—10. 21, 24—27. 22, 3—5).

[3]) Schon Lücke bemerkte, dass viele Bilder der Apokalypse etwas Ueberschwengliches und Ungeheuerliches haben, und erklärte das aus dem Streben ins Jenseitige und Ueberirdische, aus der Betrachtung der Welt im Untergange ihrer gegenwärtigen Gestaltung. Andere, wie de Wette, rügten die Verstösse der Bilder wider die Aesthetik, und übersahen, dass es bei ihnen ausschliesslich auf symbolische Bedeutsamkeit, nicht auf einen ästhetischen Eindruck abgesehen ist. Aber richtig ist, dass viele Bilder deutlich die Motive ihrer Composition sehen lassen, und eben dadurch sich als kunstvolle Gebilde verrathen, die es zu keiner Anschaulichkeit bringen.

in welcher der Apokalyptiker seine prophetischen Vorstellungen ausdrückt. Dazu gehören sicher vielfach die einleitenden und Zwischenscenen, welche dem Ganzen ein so reiches dramatisches Leben und solche phantasievolle poetische Fülle verleihen[4]). Das Buch muss also zwar als eine prophetische Schrift aufgefasst werden, deren Entstehung Visionen, die der Prophet gehabt hat, zu Grunde liegen, trotzdem aber, so wie es vorliegt, als ein freies schriftstellerisches Erzeugniss behandelt werden.

3. Der Darstellung des Offenbarungsgehaltes der Apokalypse in Visionen entspricht die Form des Symbols. Geschaut kann nur werden, was seiner Natur nach sichtbar ist; die Vorstellungen, welche der Seher erwecken will, müssen sich daher in Symbolen verkörpern. Die Bildersprache des Orients und die Symbolik des ATlichen Cultus boten dazu die Mittel dar. Irgend eine Erscheinung der Natur oder des Menschenlebens, welche eine Vorstellung besonders lebendig erweckt, wird zum Symbol derselben gestempelt; auch die symbolische Handlung ist im Morgenlande herkömmlich zur Darstellung von Vorgängen, die als übersinnlich oder zukünftig sich der unmittelbaren Anschauung entziehen. Einmal für die Darstellung der Visionen Bedürfniss geworden, geht diese Symbolsprache dann auch als poetischer Schmuck des Ausdrucks in die apokalyptischen Briefe über[1]). Aus einer Reihe bedeutsamer, vielfach symbolischer Züge setzen sich aber freigeschaffene Bilder zusammen, deren Bedeutung erst aus dem Complex aller dieser Einzelzüge erkannt werden kann. Auch diese allegorischen Gestalten können der plastische Ausdruck einer allgemeinen Vorstellung sein, wie die drei apokalyptischen Reiter des Cap. 6 das Blutvergiessen, die Theuerung und das allgemeine

---

[4]) Sicher hat der Prophet auch in den Visionen, die er geschaut, himmlische Stimmen vernommen; aber auch hier zeigen die augenfälligen ATlichen Reminiscenzen, wie vieles dergleichen in den Visionen unseres Buches schriftstellerisches Beiwerk ist. Kommt doch in der Einleitung das altprophetische *λέγει ὁ κύριος* (1, 8), und kommen doch am Schlusse Christusworte (22, 12—16. 20) auch da vor, wo keinerlei Andeutung darüber gegeben ist, dass dieselben in einer Vision vernommen sind.

[1]) Alles, was die Natur Glänzendes hat, der Glanz der Sonne oder des Goldes, der Edelsteine oder Perlen wird zum Sinnbild der göttlichen Herrlichkeit; alles, was sie Schreckhaftes hat, Blitz und Donner, Sturmessausen und Windsbraut, Hagel und Erdbeben zum Sinnbild göttlicher Gerichte. Die Hörner sind Symbole der Macht, die Augen der Allwissenheit, die weissen Haare der Ewigkeit, die Diademe der Herrschaft, Kränze und Palmen des Sieges, das Rauchwerk der Gebete. Insbesondere herkömmlich ist die Farben- und die Thiersymbolik; Weiss ist die Farbe der Reinheit, Feuerroth die Blutfarbe, Schwarz die Trauerfarbe, Bleich die Farbe des Schreckens; Löwe und Lamm, Adler und Schlange, Drache und Bestien erscheinen als Sinnbilder der Eigenschaften, die sie vergegenwärtigen. Unmittelbar verständlich sind auch die symbolischen Handlungen des Versiegelns und Entsiegelns, das Posaunenblasen und das Herabwerfen des Steins, die Ernte und die Weinkelterung.

Sterben darstellen, oder ideale Repräsentanten dessen, was in der Wirklichkeit erst im Werden begriffen ist oder aus der endlosen Vielheit der Erscheinung in die Einheit der Vorstellung zusammengefasst werden soll. So stellen die 24 Aeltesten um Gottes Thron die Gemeinde dar, wie sie, von Ewigkeit her vollendet, vor Gottes Angesicht steht, die vier Lebewesen die gesammte Schöpfung. Gewöhnlich aber sind diese allegorischen Gestalten Bilder irdischer oder überirdischer Realitäten, welche dadurch nach ihrem innersten Wesen characterisirt werden sollen[2]). Das eigenthümlichste Darstellungsmittel der Apokalypse ist die Typik. Von der Voraussetzung aus, dass die NTliche Gemeinde nur die Fortsetzung und Vollendung der ATlichen ist, weshalb sie noch immer als das um seinen auf dem Berge Zion thronenden König versammelte Zwölfstämmevolk erscheint, ist die Geschichte jener durchweg eine vorbildliche Weissagung auf die Geschicke dieser. Ihre Verführerin heisst Jesabel, ihre specifische Feindin Babel. Immer noch rücken vom Euphrat her die Feindesheere heran und sammeln sich bei Megiddo, der letzte Sieg des Messias über die Gottesfeinde vollzieht sich in einer grossen Entscheidungsschlacht. Die Errettung der Urgemeinde wird mit Farben geschildert, welche der Errettung Israels aus Aegypten entnommen sind, die letzten Bussmahnungen an Israel ergehen durch Moses und Elias, deren Schicksale dem Schicksal Christi selbst nachgebildet erscheinen. Die Plagen, welche über die Welt ergehen und vor denen die Gläubigen bewahrt werden, sind Nachbildungen der ägyptischen, vor denen Israel bewahrt blieb; daneben erscheinen die Heuschreckenplage und die Plage der feindlichen Kriegsheere, nur durch ihren dämonischen Ursprung so gesteigert, dass Alles, was in den prophetischen Schilderungen bildlich geredet ist, in furchtbare Wirklichkeit umgesetzt wird. Die Typik der Apokalypse gipfelt in dem Gesicht vom himmlischen Jerusalem, worin die Stätte der Seligen als die heilige Stadt des Zwölfstämmevolkes erscheint, die mit aller Pracht der Symbolik als die Stätte der

---

[2]) Manche dieser Allegorien werden durch den Apokalyptiker selbst gedeutet, andere sollen und können aus ihren bedeutungsvollen Zügen leicht erkannt werden. Die erste Reitergestalt des 6. Cap., wie die des 19. bezeichnet den siegreich wiederkehrenden Messias, die Menschensohnesgestalt des Cap. 1 u. 14 den erhöhten Messias, der Drache des Cap. 12 den Satan, das Sonnenweib in Cap. 12 die ATliche Theokratie, der Tempel und sein Vorhof in Cap. 11 das gläubige und ungläubige Israel, die Braut des Lammes die vollendete Gemeinde. Die beiden Thiere in Cap. 13 sind das römische Imperium und das heidnische Pseudoprophetenthum, die Hure ist die Welthauptstadt. Diese allegorischen Gestalten werden ebenso missdeutet, wenn man sie als Bilder abstracter Vorstellungen fasst, die von dem Boden der realen Wirklichkeit losgelöst sind, wie wenn man sie auf geschichtliche Einzelheiten deutet, während ihre spezifische Bedeutung gerade darin besteht, dass sie das tiefste Wesen einer Erscheinung bezeichnen, die sich darum oft in einer Fülle von Einzelheiten entfaltet.

göttlichen Gnadengegenwart und des wiedergewonnenen Paradieses geschildert wird[3]). Nicht Alles freilich in der Apokalypse hat eine symbolische, allegorische oder typische Bedeutung; die Pracht der Ausmalung, der Wechsel der Scenen und Bilder, der himmlischen Gestalten und Stimmen dient vielfach nur zum phantasievollen Schmuck. Nur ihrer Vorliebe für das Concrete und Plastische dient die Anwendung der schematischen Zahl, wenn auch die Wahl derselben häufig symbolische oder typische Bedeutung hat[4]).

4. Die Apokalypse bildet ein kunstvolles Ganzes. Wie Grotius einst die verschiedenen Ansichten über Abfassungszeit und -ort der Apokalypse dadurch zu vereinigen suchte, dass er ihre einzelnen Theile zu verschiedenen Zeiten theils in Patmos, theils in Ephesus abgefasst sein liess, so Vogel (Comm. VII de apoc. Joan. Erl. 1811—16) die verschiedenen Ansichten über den Verfasser dadurch, dass er die einzelnen Stücke zwischen dem Apostel und dem Presbyter vertheilte. Auch Schleiermacher wusste noch zwischen den einzelnen, aus verschiedenen Zeiten stammenden Gesichten keinen Zusammenhang zu entdecken. Aber nachdem Bleek seine Ansicht, dass der zweite Theil später entstanden sei, als der erste (Berl. theol. Zeitschr. Bd. II), ausdrücklich zurückgenommen, galt die Einheit

---

[3]) Diese typische Bildersprache giebt dem Apokalyptiker das Mittel, die Ereignisse der Zukunft, die er in ihrer concreten Gestalt nicht kennt und nicht zu kennen beansprucht, in concreter Lebensfülle vorzuführen. Nicht was sein oder geschehen wird, will er nach Art der heidnischen Mantik wahrsagen, sondern welcher Art es sein wird, will er schildern. Es sind die aus der Geschichte Israels bekannten Heimsuchungen und Gottesgerichte, nur immer furchtbarer gesteigert, es sind die Gnadenerfahrungen Israels, nur immer herrlicher sich wiederholend. Diese lediglich nach der typischen Schablone gezeichneten Bilder auf geschichtliche Einzelerscheinungen zu deuten, war der Hauptfehler der allegorischen Auslegung, die der altkirchlichen wie der rationalistischen Auffassung der Apokalypse gemein ist.

[4]) Die abstracten Begriffe der Vielheit und der Grösse, der Kürze und der Kleinheit, des Ganzen und seiner Theile werden gern durch concrete Zahlen veranschaulicht. Eine kurze Zeit ist bald eine halbe Stunde, bald eine Stunde, bald zehn Tage (8, 1. 17, 12. 2, 10); ein kleiner Theil ist ein Zehntheil, ein grösserer ein Viertheil, ein noch grösserer ein Drittheil (11, 13. 6, 8. 8, 7 ff.). Alles Göttliche oder in göttlicher Vollendung Dargestellte trägt die Signatur der Siebenzahl, die gebrochene Sieben ($3\frac{1}{2}$) ist seit Daniel die characteristische Bezeichnung der letzten Trübsalszeit, die in Jahren, Monaten und Tagen angegeben wird und aus der dann, sie irrthümlich chronologisch nehmend, die alte Missdeutung der Apokalypse den jüngsten Tag herausrechnete. Die kosmische Zahl ist die Vierzahl, die Zehnzahl mit ihren Potenzirungen stellt die Fülle dar, die Zwölfzahl bleibt auf Grund der apokalyptischen Typik die Signatur der Gottesgemeinde und beherrscht mit ihren Vervielfältigungen noch die Schilderung des himmlischen Jerusalem. Auch das Zahlenräthsel 13, 18, welches den Namen errathen lässt, dessen Buchstaben nach ihrem Zahlenwerth genommen, die Zahl 666 ergeben, hat sein Interesse für den Verfasser sichtlich in der Eigenthümlichkeit dieser Zahl. Wunderlicher Weise hat man darin oft eine gematrische Kunst gesehen, die man einem schlichten Apostel nicht zutrauen wollte.

der Apokalypse bis in die neueste Zeit als durchaus feststehend[1]). Eine thatsächliche Aufhebung der einheitlichen Composition der Apokalypse liegt freilich auch in der von Tichonius und Augustin begründeten Theorie der Recapitulatio, wonach die einzelnen Gesichte, in keinem inneren Zusammenhange stehend, im Grunde immer nur wieder dasselbe in anderer Weise darstellen. Diesen recapitulirenden Parallelismus derselben hat am consequentesten Vitringa (Anacrisis apoc. Joa. ap. Francof. 1705. Amstel. 1719) durchzuführen versucht, und im Wesentlichen auf demselben Standpunkt stehen noch Hofmann u. Ebrard, die sie in 4 Abtheilungen oder Visionen zerlegen, sowie Hengstenberg, der sie in 7 Gruppen theilt. Eichhorn erklärte die Apokalypse nach dem Vorgange von Pareus (Komm. 1618) und Hartwig (Apologie der Apok. Chemn. 1781) für ein Drama, das nach einer prolusio (4, 1—8, 5) in drei Acten die Ueberwindung des Judenthums, des Heidenthums und das himmlische Jerusalem darstellt. Aber er selbst muss gestehen, dass die Beschreibung eines gesehenen Dramas doch kein Drama ist. Der Wechsel der Scenen und der auftretenden Gestalten, der Reden und Gesänge, der symbolischen Handlungen und Vorgänge, der dem Buche ein so dramatisch bewegtes Leben giebt, hängt eben mit der Darstellung des Ganzen in Gesichten zusammen[2]). Da der Prophet im ersten Gesichte beauftragt wird, was er geschaut hat, für die sieben Gemeinden niederzuschreiben, so ist man darin zwar wesentlich einverstanden, Cap. 1—3 irgendwie als die Einleitung des Ganzen

---

[1]) Auf eine Andeutung von Weizsäcker hin hat erst wieder Völter (Entstehung der Apokal. Freiburg i. B. 1882. 2. Aufl. 1885) von der Urapokalypse des Jahres 65/66, zu welcher der Apostel selbst 68/69 einen Nachtrag hinzugefügt haben soll, eine dreifache Bearbeitung zu unterscheiden versucht aus der Zeit Trajan's, aus dem Jahre 129/30 und aus dem Jahre 140. Obwohl von der richtigen Ansicht ausgehend, dass die herrschende Auffassung von der einheitlichen Composition der Apokalypse undurchführbar sei, hat er doch für die Unterscheidung der verschiedenen Verfasser, die bis in die einzelnen Verse und Verstheile das Secirmesser hineinführt, Mafsstäbe an die Lehr- und Darstellungsweise des Buches angelegt, welche auf den phantasievollen Farbenreichthum desselben und seine eklektische Anlehnung an ATliche oder zeitgenössische Vorbilder durchaus nicht passen. Wie unsicher aber seine positiven Aufstellungen fundirt sind, zeigen schon die weitgreifenden Unterschiede der beiden Auflagen.

[2]) Weil wirklich Vorgänge dem Buche zu Grunde liegen, will Düsterdieck die Apokalypse ein Epos nennen, indem er die freie Verarbeitung der zu Grunde liegenden Visionen verkennt (vgl. Nr. 2), und vergleicht sie in seltsamem Selbstwiderspruch mit Dante's divina commedia. Ueberhaupt war es eine schiefe Fragestellung, wenn Lücke nach der „literarischen Kunstform“ des Buches suchte, da die Schilderung von Gesichten, wie sie bei den alten Propheten und den apokryphen Apokalypsen herkömmlich war, wenn der Verfasser solche wirklich geschaut hat, eben keine literarische Kunstform ist. Vollends aber darum, weil das Ganze durch einen brieflichen Eingang (1, 4—8) und Schluss (22, 18—21) den Lesern zugeeignet wird, es ein apostolisches Sendschreiben zu nennen, war schon darum ganz verfehlt, weil es, wie diese nie, eine eigene Ueberschrift hat (1, 1—3).

zu fassen. Was aber die Hauptmasse der Gesichte anlangt, so nahm zwar Lücke noch ein gewisses Schwanken zwischen pragmatisch fortschreitender und parallelisirender Recapitulation an, de Wette unterschied noch zwei Entwicklungsreihen, deren zweite mit Cap. 12 anheben sollte (nach Volkmar mit Cap. 10); aber erst durch Bleek, Ewald, Düsterdieck, Kliefoth (vgl. auch Rinck, Apokalypt. Forschungen. Zürich 1853) ist die Auffassung derselben als eines fortlaufenden Gesichtes immer künstlicher ausgebildet, und bei der augenscheinlich unmöglichen Durchführung dieser Auffassung ist die Einheit der Apokalypse erst wieder verdächtig geworden (vgl. not. 1).

Man motivirt zwar diese künstliche Anlage, nach welcher die verschiedenen Theile des Gesichts immer nur scheinbar nahe an das Ende heranführen, um dann doch wieder neue Entwicklungsreihen dazwischen treten zu lassen, dadurch, dass die Erwartung auf die Nähe des Endes beständig gespannt erhalten und der Christ im geduldigen Warten geübt werden soll. Auch scheint diese Auffassung an der Art, wie die sieben Posaunengesichte als sich aus dem letzten der sieben Siegel entwickelnd gefasst werden können, einen gewissen Anhalt zu haben. Aber der Abschnitt Cap. 12—14, der sich zwischen diese und die 7 Schalengesichte schiebt, bringt keineswegs bloss eine Exposition für das Folgende, sondern geht namentlich in Cap. 14 weit darüber hinaus. Es bleibt ein unlösbarer Widerspruch, dass immer wieder das Gekommensein des Endes angekündigt wird (6, 17. 10, 6 f. 11, 18. 14, 7. 19, 7) und dasselbe thatsächlich doch nicht kommt, dass der himmlische Tempel, den der Seher doch schon 8, 3 schaut, 11, 19. 15, 5 nochmals geöffnet wird. Wenn eine ganze Reihe von Scenen als proleptische bezeichnet werden (wie die 2. Hälfte von Cap. 7, Cap. 11, Cap. 14, 14—20. 19, 1—10), so ist damit nur eingestanden, dass dieselben sich in die Vorstellung von einer zeitlich fortschreitenden Entwicklung so wenig fügen, wie die zahlreichen angeblichen Zwischenscenen und Ruhepunkte. Der Wechsel der Scenerien und Standpunkte, das Auftreten derselben Personen unter verschiedenen Bildern und derselben Bilder für verschiedene Personen und Sachen in demselben Gesicht hat etwas Verwirrendes und Zweckwidriges. Erst diese Auffassung hat, namentlich bei Rinck, der Alles in das Schema einer grossen Jubelperiode fasst, und bei Ewald, der ein sinnverwirrendes Zahlenspiel herauskünstelt, den Eindruck einer raffinirten Künstlichkeit gemacht, die man mit Recht dem schlichten Apostel nicht zutrauen wollte und die in keiner apokalyptischen Schrift ein Analogon hat.

Schon die Thatsache, dass die Berufungsvision jedenfalls einen Theil für sich bildet, macht es überaus wahrscheinlich, dass auch im Folgenden sich einzelne Visionen von einander absondern werden. Darin hatte die ältere Auffassung unstreitig Recht; denn in der That sondern sich durch besondere Ueberschriften, durch einleitende Scenen, durch den Wechsel des Standpunkts und die Eröffnung einer neuen Scenerie auf Deutlichste sieben Gesichte von einander ab. Irrig war an der älteren Auffassung nur, dass diese Gesichte zusammenhangslos neben einander stünden und immer den-

selben Inhalt hätten, während in kunstvoller Steigerung jedes an irgend einem Punkte die Erwartung auf das folgende spannt, das immer je ein neues Moment in der Entwicklung zum Ende hin bringt und allerdings jedesmal bis wirklich ans Ende führt, aber dieses selbst fortschreitend immer klarer und genauer enthüllt. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass diese Composition sich eng an die Art, wie ihm selbst die Gesichte mit steigender Klarheit und Detaillirung die Zukunft erschlossen hatten, anlehnt. Vgl. Weiss, Apokalypt. Stud. (Stud. u. Krit. 1869, 1).

5. Die Ueberschrift bezeichnet nicht nur den Inhalt des Buches, sie sagt auch, wie der Verfasser zu demselben gekommen, und legt ihn den Lesern dringend ans Herz (1, 1—3). In dem brieflichen Eingang ist der Segenswunsch höchst eigenthümlich trinitarisch ausgestaltet; derselbe geht in eine Doxologie auf Christum aus, und an ihn schliesst sich gleichsam ein Motto für das ganze Buch (1, 4—8). Die erste Vision ist die Berufungsvision (1, 9—3, 22). Der erhöhte Christus erscheint dem Seher als der himmlische Hohepriester inmitten der sieben Gemeinden und heisst ihn, an eine jede derselben einen Brief schreiben, in welchem in feierlicher Conformität einer jeden das Urtheil gesprochen und Verheissung oder Drohung gespendet wird. Vielfältig weisen diese Briefe, besonders in ihren Verheissungen, durch ihre Bilder voraus auf die folgenden Gesichte, die der Seher für alle niederschreiben soll. Im zweiten Gesichte wird der Prophet in der Ekstase in den Himmel entrückt (4, 1 f.) unmittelbar vor den Thron Gottes, um den er die Lobgesänge der 4 Lebewesen und der 24 Aeltesten erschallen hört. Auf der Rechten Gottes liegt das grosse Zukunftsbuch, das Niemand entsiegeln kann, bis das geschlachtete Lamm erscheint und dasselbe empfängt, worauf es von den Lobgesängen aller Himmlischen und der ganzen Schöpfung begrüsst wird (4, 3—5, 14). Darauf beginnt es, die Siegel des Buches zu öffnen, und es folgen nun die von Christo bereits gegebenen festen Ausgangspunkte aller Zukunftsweissagung: im ersten Siegel die Verheissung seiner siegreichen Wiederkehr, in den drei folgenden die von ihm als Anfang der Wehen verkündeten Vorboten derselben, Krieg, Hungersnoth, Pest, im fünften seine zur Geduld mahnende Weisung an die Märtyrer (vgl. Luc. 18, 7 f.), im sechsten die in der Parusierede verheissenen Himmelszeichen, welche die Erdbewohner mit Recht als Vorboten des mit dem Weltuntergange nahenden grossen Zorngerichtes auffassen (Cap. 6). Die folgende Scene zeigt, wie die Erwählten versiegelt werden, um vor den Plagen, welche demselben vorangehen, bewahrt zu bleiben (7, 1—8), und wie die in den Kämpfen der letzten grossen Trübsalszeit umkommenden Märtyrer im Himmel triumphiren (7, 9—17). Was es aber um jene Plagen und diese Trübsal sei, bleibt späteren Ge-

sichten zu zeigen vorbehalten. Als das achte Siegel geöffnet wird, wodurch erst der ganze Inhalt des Zukunftsbuches sich erschliessen sollte, tritt ein Schweigen im Himmel ein für kurze Zeit (8, 1). Das letzte Ende bleibt in diesem Gesicht noch gänzlich verhüllt. Das dritte führt sich selbst durch eine eigene Ueberschrift als das Gesicht von den sieben Thronengeln mit ihren Posaunen ein (8, 2) und wird durch eine himmlische Scene eingeleitet, die, wie das ganze Gesicht (vgl. 9, 13), nicht im himmlischen Thronsaal, wie das zweite, sondern im himmlischen Heiligthum vor dem Rauchaltar spielt (8, 3—5). Die unter einem völlig anderen Bilde im vorigen Gesicht angekündigten Plagen, vor denen die Erwählten bewahrt bleiben, ergehen nun beim Blasen der Posaunen über die gottfeindliche Heidenwelt als letzte, obwohl vergebliche Bussmahnungen; besonders die zwei grossen Wehe der höllischen Heuschreckenplage und des dämonischen Reiterheeres der 5. u. 6. Posaune sind als die furchtbarsten Gottesgeisseln geschildert (8, 6—9, 21). Darauf wird der Prophet durch die Donnerstimmen, die er hört, aber versiegeln muss, und durch das Büchlein, das er verschlingen, aber bei sich behalten muss, darauf vorbereitet, dass er auch diesmal das mit der 7. Posaune eintretende Ende noch verschweigen soll (Cap. 10). Es folgt dann die Kehrseite des zweiten Wehe, in welcher geschildert wird, wie nach der Errettung der Gläubigen in Israel das ungläubige Israel während der letzten Trübsalszeit von den Heiden zertreten wird, wie Gott aber auch ihm die letzten Bussmahnungen sendet und wie in dem dann hereinbrechenden grossen Gottesgericht wenigstens ein Rest Israels gerettet wird (11, 1—13). Mit dem Blasen der 7. Posaune bricht das letzte Wehe herein; aber wir wissen schon aus Cap. 10, dass dasselbe noch verschwiegen wird, und hören nur, wie die damit eintretende Vollendung im Himmel gefeiert wird (11, 14—18). In der Schilderung des Geschicks der beiden letzten Propheten tritt zum ersten Male das Thier aus dem Abgrunde auf (11, 7) und spannt die Erwartung, was es mit diesem Thiere auf sich hat.

6. Dies enthüllt sich erst im vierten Gesicht, das mit der Oeffnung des ganzen Himmelstempels bis zum himmlischen Allerheiligsten unter Donnerstimmen und furchtbaren Gerichtszeichen beginnt (11, 19), und mit welchem der Seher erst den concreten Verhältnissen seiner unmittelbaren Gegenwart näher tritt. Daher auch die weiter ausholende Einleitung. Wir sehen, wie von der ATlichen Theokratie der Messias geboren und vor den Nachstellungen des Satan zum Himmel entrückt wird. Damit ist der Sieg über den Satan gewonnen, der im Himmel gefeiert wird. Die judenchristliche Urgemeinde wird vor seinen Nachstellungen in der Wüste geborgen für die letzte Trübsalszeit, aber der Satan zieht aus, wider die

Heidenchristen zu kämpfen (Cap. 12). Zu dem Ende rüstet er die beiden Thiere aus, das gotteslästerliche Imperium, dessen Todeswunde geheilt wird, und das heidnische Pseudoprophetenthum, die nun für die letzte Trübsalszeit zum Kampf wider die Gemeinde ausziehen (Cap. 13). Ihm entgegen zieht das Lamm mit seinen Erwählten (14, 1—5). Aber der letzte Kampf wird noch nicht geschildert. Es erscheint der Engel mit dem ewigen Evangelium und kündigt das Kommen des Gerichts an, ein anderer verkündigt den Fall Babels, mit dem das grosse Gericht beginnt (14, 6—8), und aufs Neue wird die Erwartung gespannt, in welchem Verhältniss dieses Babel zu jenem Thiere steht. Aber nach furchtbaren Drohungen und nach Verheissungen, die zum Ausharren im letzten Kampfe mahnen sollen (14, 9—13), wird das Endgericht nur in symbolischen Bildern geschildert (14, 14—20). Eine neue Ueberschrift bezeichnet das fünfte Gesicht als das von den sieben Zornschalen (15, 1). Dasselbe wird durch eine himmlische Scene eingeleitet (15, 2—4) und beginnt mit erneuter Oeffnung des himmlischen Tempels (15, 5). Das Ausschütten der fünf ersten Zornschalen bringt eine Steigerung der Plagen des dritten Gesichts, die aber nun als der Anbruch des letzten grossen Zorngerichts erscheinen (15, 6 bis 16, 11, vgl. 15, 1). Bei der sechsten wird der Euphrat ausgetrocknet und die Könige der Erde zum Kampf bei Harmagedon versammelt (16, 12 bis 16), wodurch aufs Neue die Erwartung gespannt wird, was es mit diesem letzten Kampfe auf sich hat. Die siebente endlich bringt mit dem Fall Babels den wirklichen Anfang des Endes (16, 17—21). In Cap. 17 wird dem Seher das verwüstete Babel gezeigt, er erfährt, was damit gemeint ist, sein Verhältniss zu dem Thier und wie es zu seinem Untergange kommt, und hört Cap. 18 das Wehklagen der Erdbewohner darüber. Im Himmel aber verkündet das Halleluja, dass damit das letzte grosse Gottesgericht begonnen hat und die Endvollendung gekommen ist (19, 1—10). Aufs Neue thut sich der Himmel auf für das sechste Gesicht, und nun erscheint aus ihm der wiederkehrende Christus mit seinen Engelschaaren zum letzten Kampf und Sieg wider die beiden Thiere und die mit ihnen verbündeten Könige der Erde (19, 11—21). Danach wird der Teufel im Abgrund verschlossen, es folgt die irdische Vollendung im tausendjährigen Reiche und nach dem letzten Ansturm der Feinde die definitive Besiegung des Teufels und das Endgericht (Cap. 20). Allein mit dem Gericht kann die Weissagung nicht schliessen, der Untergang der alten Welt (20, 11) fordert von selbst die Schilderung einer neuen, in der die Heilsvollendung beginnt. Auch das siebente Gesicht beginnt mit einer Ueberschrift, die als seinen Gegenstand die neue Welt und das himmlische Jerusalem bezeichnet (21, 1 f.). Dann folgt wieder eine einleitende Scene (21, 3—8),

und nun erst wird der Seher in der Ekstase auf einen hohen Berg entrückt, von welchem aus er das Herabsteigen des in Gottes Rath von Ewigkeit her bereiteten neuen Jerusalem d. h. seine Verwirklichung schaut und beschreiben kann (21, 9—22, 5). Es folgt dann der paränetisch-parakletische Abschluss dieses und damit aller Gesichte (22, 6—17), sowie der briefliche Epilog, der insbesondere vor jeder Alteration des Weissagungsbuches durch Zusätze oder Weglassungen warnt (22, 18—21).

7. Die Apokalypse ist ursprünglich griechisch geschrieben. Zwar haben Harenberg und Bolten auch hier an eine hebräische Urschrift gedacht; allein die Bestimmung des Buches für griechisch-redende kleinasiatische Gemeinden schliesst das von vorn herein aus. Der Verfasser geht bei seinem A und O (1, 8) von der griechischen Alphabetbezeichnung aus, nennt Edelsteine (21, 19 f.), Mafse (6, 6. 14, 20) und Farben (6, 3. 8. 11, 17) mit griechischen Namen, liebt zusammengesetzte Worte und Adjectiva, die sich garnicht hebräisch ausdrücken lassen (*σύνδουλος, μεσουράνημα, ἡμιώριον, θύϊνος, ταλαντιαῖος, τετράγωνος, ποταμοφόρητος*), schliesst sich häufig an die LXX an, besonders auch in den Namensformen. Die Aufnahme hebräischer Worte wie *ἀμήν* und *ἀλληλουιά* gehört zum feierlichen Stil der Apokalypse, auch werden dergleichen erklärt (9, 11) oder als solche bezeichnet (16, 16). Das Griechisch der Apokalypse hat man oft in übertriebener Weise für hebraisirend und solöcistisch gehalten (vgl. Winer, de soloecismis qui in Apoc. inesse dicuntur. Erlang. 1825). Dass die jede Sprachregel durchbrechende Umschreibung des Jehovanamens (1, 8. 4, 8), die geradezu als indeclinables Nom. propr. gebraucht wird (1, 4), wie die Prädicate Christi und des Satans (1, 5. 20, 2) oder der maskulinische Gebrauch von *ἄφινθος* als Namen eines *ἀστήρ* (8, 11) nicht auf mangelnder Kenntniss der griechischen Casus und Genera beruhen, liegt auf der Hand. Die Abundanz des Ausdrucks in der Wiederholung der Subst. statt der Pronomina, der Pronomina selbst, der Präp. nach dem zusammengesetzten Verbum und ganzer Satzglieder gehört ebenfalls zum feierlichen Stil der Apokalypse, der auffällige Wechsel des Präsens, Präteritum und Futurum ist die Folge davon, dass die Beschreibung der Gesichte oft unmittelbar in die prophetische Rede übergeht (Nr. 2). Hebraisirend ist der ganze Stil des Buches wegen seines durchaus unperiodischen Characters und der einfachsten Verknüpfung der Sätze durch *καί*, das häufige Fehlen der Copula, die Voranstellung der Verba, das *αὐτός* nach dem Relativsatz oder zur Wiederaufnahme von Partizipien, die Auflösung des Relativ- und Partizipialsatzes, die Vorliebe für die Umschreibung der Casus durch Präpositionen. Von eigentlichen Grächismen fehlt der Gen. absol., der Acc. c. Infin., der artikulirte Infinitiv; die Attraction ist sehr selten, der Gebrauch des Sing.

beim Neutr. plur. schwankend. Dagegen fehlt es nicht an der Verdoppelung der Negativa, dem impersonellen Gebrauch der 3. Pers. plur., selbst nicht an der feineren Unterscheidung der tempora praeterita. Von Missbräuchen der späteren Gräcität findet sich der nachlässige Gebrauch des ἵνα und seine Verbindung mit Indic. fut., die Vernachlässigung der feineren Unterschiede im Gebrauch der Präpositionen und der Verbindung der Casus mit Präpositionen und Verbis. Am regellosesten erscheint der Gebrauch der Partizipien, der partizipialen oder anderer Appositionen, die oft im Casus rectus an einen Casus obliquus anknüpfen oder ganz anakoluthisch stehen und ohne weiteres in Relativsätze übergehen, sowie der ausgedehnte Gebrauch der constructio ad sensum in Numerus und Genus. Allerdings ist dabei nicht zu übersehen, dass der Text der Apokalypse sehr unsicher überliefert ist, dass auch viele dieser Irregularitäten offenbar rhetorische Gründe haben; aber hier zeigt es sich am klarsten, dass es dem Verfasser noch an griechischem Sprachgefühl fehlt, dass er eine ihm ursprünglich fremde Sprache handhabt, ohne die Grenzen des in ihr noch Möglichen zu kennen oder zu respectiren.

§ 35. Die zeitgeschichtliche Situation der Apokalypse.

1. Die sieben Gemeinden, welchen die Apokalypse dedicirt wird (1, 11), sind die Gemeinden des prokonsularischen Asiens, in dessen Hauptstadt Ephesus Paulus so lange gewirkt hatte, und wo jetzt, da es voransteht, der Apostel Johannes seinen Sitz zu haben scheint. Es folgt dann das etwas nördlich gelegene Smyrna im Gebiet des ehemaligen Ionien, das noch nördlicher gelegene mysische Pergamus, dann, in einer südöstlich gehenden Linie gelegen, die drei lydischen Städte Thyatira, Sardes, Philadelphia, und endlich das phrygische Laodicea[1]). Dass diese Gemeinden sämmtlich direct oder indirect als paulinische Gründungen angesehen werden müssen, wird zwar gewöhnlich vorausgesetzt, ist aber keineswegs gewiss, da es in Vorderasien von Alters her auch judenchristliche Gemeindegründungen gab

[1]) Die kirchengeschichtliche Auslegung hat in ihnen freilich nur Typen consecutiver Kirchengestalten, wie Vitringa wollte, oder synchronistischer der Endzeit, wie Hofmann wollte, gesehen, und noch Ebrard sucht beides zu verbinden, obwohl eines so willkürlich ist wie das andere. Dass es gerade sieben sind, hat seinen Grund allerdings nicht darin, dass es in Kleinasien nur diese gab, da ja die aus der Geschichte des Paulus bekannten Gemeinden in Troas, Hierapolis und Colossae fehlen, auch nicht darin, dass nur diese mit dem Apostel in Beziehung standen oder einer besonderen Vermahnung bedurften, wogegen die in dem Buche so bedeutungsvolle Siebenzahl spricht, sondern darin, dass er ihrer Bedeutung entsprechend, gerade sieben auswählt als Repräsentanten der Gesammtkirche, für welche seine Weissagung bestimmt ist.

(1. Petr. 1, 1, vgl. § 15, 2. 18, 1. 25, 6); und in der That zeigt auch unser Buch (vgl. Nr. 2), dass sie zwar überwiegend, aber keineswegs ausschliesslich heidenchristliche waren. Die inneren Zustände, welche die an sie gerichteten Briefe voraussetzen, zeigen das christliche Leben im Sinken begriffen und weisen schon dadurch auf die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters hin. Ephesus hat im Eifer der christlichen Bruderliebe nachgelassen (2, 4), Laodicea ist lau geworden, es hat in der Selbstüberschätzung seines Christenstandes aufgehört, ernstlich weiter zu streben (3, 15 ff.), Sardes ist grossentheils erstorben, es fehlt ihm an lebenskräftiger Beweisung seines Christenstandes (3, 1 ff.). Schon diese Erscheinungen führen darauf, dass bereits einige Zeit vergangen war, seit der Apostel Paulus sein früheres Wirkungsgebiet verlassen, und dass die Gemeinden einer festeren apostolischen Leitung entbehrt hatten, also auch Johannes noch nicht lange in ihnen heimisch geworden war. Das Bedenklichste aber war das Auftreten von Aposteln einer libertinistischen Richtung, welche nicht nur das Essen des Götzenopferfleisches, sondern auch die Hurerei für erlaubt erklärten und sich dafür sogar auf eine falsche Prophetie und tiefere Gnosis beriefen (2, 20. 24). Ephesus zwar hatte die Nikolaiten, wie sie der Verfasser nennt, nicht geduldet (2, 6), wohl aber Pergamus (2, 14 f.), und in Thyatira trieb eine falsche Prophetin mit ihrem Anhange offen ihr verführerisches Unwesen (2, 20 ff. 24). Selbst die Erstorbenheit von Sardes scheint nach 3, 4 mit dem Einfluss dieser seelengefährlichen Richtung zusammengehangen zu haben. Diese Erscheinung erklärt sich leicht aus einem Missverständniss und Missbrauch der paulinischen Freiheitslehre in heidenchristlichen Kreisen, wie er nach der Entfernung des Apostels aus seinem Wirkungskreise wohl aufkommen konnte[2]). Endlich aber weist die Thatsache selbst, dass eine Offenbarung, wie die dieses Buches, Bedürfniss geworden war und der Gemeinde zur Stärkung ihres Glaubenseifers durch Belebung der Christenhoffnung ans Herz gelegt wurde, auf ein

---

[2]) Ob der Name Nikolaiten ein von dem Apokalyptiker selbst gebildeter ist oder irgendwie auf den Nikolaus (Act. 6, 5), auf den ihn die Kirchenväter zurückführten, hinweist, wissen wir nicht. Ganz irrig war es jedenfalls, wenn man in den Anhängern der Lehre Bileams (2, 15) noch andere Irrlehrer gesucht hat als sie. Auffallend ist, dass die doch überall im N. T. nach Spuren des Gnosticismus suchende Kritik erst kürzlich in 2, 24 solche entdeckt und darum bei den Libertinisten unseres Buches an die Karpokratianer des 2. Jahrhunderts gedacht hat (vgl. Völter). Aber wenn man deswegen auch den Judas- u. 2. Petrusbrief, wo offenbar dieselbe Erscheinung bekämpft wird, ins 2. Jahrh. versetzen wollte, so bleibt doch unzweifelhaft, dass in dem unserem Buche zeitlich (und vielleicht auch örtlich) so nahe stehenden Matthäusevangelium ganz dieselbe libertinistische *ἀνομία* bekämpft wird (7, 22. 13, 41. 24, 12). Dagegen weist die Weissagung 2. Tim. 3, 1—5 wohl auf ein allgemeines Sittenverderben, das aber doch nicht als prinzipiell libertinistisch gedacht ist.

Sinken der Parusiehoffnung hin, wie wir es schon im Hebräerbrief vorausgesetzt fanden (§ 31, 3. 32, 2).

2. Was die äussere Lage der Christen anlangt, so hatten die Gemeinden zu Smyrna und Philadelphia, die also vorwiegend judenchristliche gewesen sein müssen, viel von der Synagoge zu leiden gehabt. Die erstere hatte ganz, wie die Gemeinden, an welche der Hebräerbrief gerichtet ist (§ 31, 3), Lästerungen, Güterberaubungen, Einkerkerungen zu erleiden gehabt (2, 9 f.); die letztere hatte den Anfeindungen der Synagoge gegenüber nicht nur Geduld bewährt, sondern trotz ihrer Unbedeutendheit erfolgreich unter ihr zu missioniren begonnen (3, 8 f.). Von heidnischer Seite her hatte besonders Pergamus Verfolgung erlitten, und bei einem Ausbruch des heidnischen Fanatismus gegen die Christen war ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde, Antipas, getödtet worden (2, 13). Es scheint, dass hier am Sitze des Obergerichts und Angesichts des berühmten Aesculaptempels, dessen Altar aber schwerlich mit dem θρόνος τοῦ σατανᾶ gemeint ist, derselbe zuerst ein solches Opfer gefordert hatte. Was aber das Gemüth des Verfassers und seiner Leser am tiefsten erregte, das waren die Schläge, welche die Christengemeinde in Rom getroffen hatten. Wenn die Siebenhügelstadt 17, 6 trunken vom Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu erscheint, und das furchtbare Gericht über sie ausdrücklich als ein Strafgericht für das, was sie an den Heiligen, an Aposteln und Propheten, gethan hat, bezeichnet wird (18, 20), so spiegelt sich hier noch deutlich der Eindruck, welchen die Greuel der letzten neronischen Zeit, die Christenverfolgung nach dem Brande Roms, der Märtyrertod eines Paulus und Petrus auf die Gemeinde gemacht hatten. Zwar scheinen dieselben immerhin schon einige Jahre zurückzuliegen, da man nach 6, 10 schon ungeduldig zu werden beginnt, weil die Strafe für solchen Frevel noch nicht hereinbricht; aber unzweifelhaft ist der Eindruck derselben mafsgebend gewesen für die ganze apokalyptische Conception des Apostels. Nicht mehr das ungläubige Judenthum, obwohl es eine Satanssynagoge genannt wird (2, 9. 3, 9), ist die spezifisch antichristliche Macht der Gegenwart, aus welcher darum die letzte und höchste Potenzirung und Personification derselben hervorgehen soll, wie es einst Paulus gedacht hatte (§ 17, 7), sondern das Thier aus dem Abgrund, das aus dem Meere aufsteigt (11, 7. 13, 1), das römische Imperium ist das Hauptwerkzeug des Satan. Von ihm gilt die Räthselrede, dass es war und nicht ist und wieder da sein wird (17, 8); denn da die allegorische Gestalt des Thieres das römische Imperium nicht nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit bezeichnet, sondern seinem antichristlichen Wesen nach characterisirt (§ 34, 3), so kann von ihm gesagt werden, dass es war, als unter Nero das römische

Imperium sich in dieser seiner antichristlichen Qualität zuerst offenbart hatte, dass es nicht nicht ist, weil der gegenwärtige Träger desselben noch nichts von Christenfeindschaft gezeigt hatte, dass aber einst in dem letzten Kaiser das ganze antichristliche Wesen desselben personificirt erscheinen und so das Gericht herbeiführen wird (17, 11)[1]).

3. Die an die geschichtliche Erscheinung des römischen Imperiums anknüpfende apokalyptische Conception des Apostels ermöglicht es, aufs Genaueste die Zeit zu bestimmen, in welcher er schrieb. Im Vordergrunde seiner zeitgeschichtlichen Anschauung steht die weltbewegende Thatsache, dass die Todeswunde des Thieres geheilt worden ist (13, 3. 12. 14)[1]). Da nun das Thier mit dem Tode Nero's, mit welchem das alte Cäsarengeschlecht der Julier erlosch, die Todeswunde empfangen hat, da während des Interregnums keiner zum vollen, gesicherten Besitz des Imperiums gelangte, vielmehr dasselbe nicht mehr zum alten festen Bestande kommen zu können schien und so beständig an seiner Todeswunde litt, so kann die Todeswunde nur geheilt sein durch die Thronerhebung Vespasian's am 21. Dec. 69. Denn da diesem bereits sein kriegbewährter Sohn Titus zur Seite stand und noch ein zweiter in der Ferne weilte, so war damit die neue Kaiserdynastie der Flavier begründet, und das Imperium aufs Neue zu festem Bestande gekommen. Damit stimmt aufs Genaueste, dass von den sieben Häuptern des Thieres fünf bereits gefallen sind (Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero), der eine ist (Vespasian) und der andere (Titus) noch nicht gekommen (17, 10)[2]). Daran aber knüpft sich

---

[1]) Die gangbare Deutung dieser Räthselrede auf Nero, der zwar gestorben sei, aber aus dem Abgrund wiederkehren werde als der Antichrist, so zuversichtlich sie aufzutreten pflegt, beruht einfach auf ungenauer Exegese, da das Thier eben nicht ein römischer Kaiser, sondern das römische Imperium als Collectivbegriff ist, und nur insofern in dem letzten Kaiser personificirt erscheint, als in ihm die antichristliche Bosheit ihre persönliche Spitze erreicht. Dass die heidnische Nerosage in der Form, in der sie nachweisbar auftritt, zu dieser angeblich christlichen Umdeutung gar keinen Anlass bot, ist von Weiss (Stud. u. Krit. 1869, 1) eingehend nachgewiesen.

[1]) Die gangbare Deutung dieser Bilderrede auf die Wiederkehr Nero's aus dem Todtenreich (vgl. Nr. 2. not. 1) ist exegetisch völlig unhaltbar; denn Nero ist nicht das Thier, sondern eines seiner Häupter, und die Heilung der Todeswunde ist nicht zukünftig, sondern sie ist bereits erfolgt. Während der letzte Kaiser, in dem sich das antichristliche Wesen des Thiers personificirt, sofort, nachdem er die Weltherrschaft empfangen, den letzten Kampf mit Christo beginnt, in dem er untergeht (17, 11. 13 f.), wird dem Thiere mit der geheilten Todeswunde noch eine Zeit von $3\frac{1}{2}$ Jahren gegeben, um während dieser letzten Trübsalszeit die Gemeinde Gottes zu bekämpfen (13, 5).

[2]) Da die Kaiser des Interregnums, in welchem auch Sueton nur eine rebellio trium principum sieht, hier nicht mitgezählt sein können, so kann die Apokalypse nicht unter Galba, wie Credner, Ewald, Reuss, Hilgenfeld, Gebhard, Wieseler u. d. Meisten annehmen, also c. 68, sondern nur im Anfange der Regierung Vespasians geschrieben sein, wie schon Eichhorn, Lücke, Bleek, Böhmer, Düsterdieck sahen, also etwa im Anfange des Jahres 70.

die apokalyptische Berechnung des Endes. Denn da das Thier, in welchem die 4 danielischen Thiere mit ihren sieben Häuptern zusammengefasst sind, nur sieben Häupter hat, so kann auch das römische Imperium nach göttlicher Ordnung nur sieben Herrscher haben; der dann noch kommt, der achte, ist die Personification der Gottfeindschaft und kann nur auf gottwidrige Weise zur Herrschaft gelangen. Wie in den Kämpfen des Interregnums so oft Aehnliches geschah, bricht in allen Provinzen zugleich eine Revolution gegen den in der Welthauptstadt herrschenden siebenten Kaiser aus, der nur kurze Zeit bleiben soll (17, 11), die Statthalter derselben ziehen gegen Rom und zerstören die Stadt (17, 16), übertragen dann aber dem letzten Kaiser, der aus den sieben abstammt und schon in dem dritten der Flavier, in Domitian, im Gesichtskreise des Sehers steht (17, 11), die Herrschaft und dieser beginnt mit seinen Thronhelfern die letzte grosse Christenverfolgung, in Folge derer das Gericht unmittelbar über ihn hereinbricht (17, 12 ff.). Vgl. Weiss, Apokalyptische Studien (Stud. u. Krit. 1869, 1)[3]).

4. Die Zeitlage der Apokalypse wird aber auch dadurch aufs Bestimmteste fixirt, dass sie nach der Weissagung in Cap. 11 offenbar noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, wie sie 11, 1 f. erst in Aussicht genommen wird[1]). Freilich ist völlig undenkbar, dass hier im grellsten Widerspruch mit der überlieferten Weissagung Christi (Marc. 13, 2) eine theilweise Erhaltung des Tempels geweissagt sein soll, die ohnehin mit der folgenden Weissagung durchaus nichts zu thun hätte. Vielmehr ist das Heiligthum inmitten der heiligen Stadt, das durch die Messung vor

[3]) Die von Fritzsche, Benary, Hitzig u. Reuss fast gleichzeitig entdeckte und fast allgemein acceptirte Deutung des Zahlenräthsels auf Nero (13, 18) ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, da das griechisch für griechisch Redende geschriebene Buch, das mit dem griechischen Alphabet rechnet (1, 8), schwerlich die hebräische Namensform und den Zahlenwerth der hebr. Buchstaben, seiner Rechnung, die darum auch immer nicht recht passen will, zu Grunde gelegt haben wird. Sie scheitert aber daran, dass es sich um die Zahl des Thieres handelt, welches nicht Nero, sondern das römische Imperium ist, und der gesuchte Name sicher nicht ein einfacher Eigennamen, sondern eine characteristische Wesensbezeichnung desselben. Neuerdings findet Völter darin den Namen Trajanus Hadrianus, während Irenäus nach dem Zahlenwerth der griechischen Buchstaben an λατεῖνος dachte.

[1]) Dass in Cap. 11 nicht von der christlichen Kirche die Rede ist, wie die allegorischen Erklärer wollen, sondern von der Stadt Jerusalem als dem Mittelpunkte des Volkes Israel, zeigt 11, 8 unwiderleglich. Aber auch die geschichtliche Erklärung irrt darin, dass sie die Zerstörung Jerusalems, und dann nur eine theilweise, in 11, 13 findet; denn das hier geweissagte Gottesgericht fällt ja unmittelbar vor die 7. Posaune, d. h. vor das letzte Gericht (11, 14 f.) und an das Ende der grossen Trübsalszeit, während welcher die Heiden die heilige Stadt zertreten und Gott ihr die letzten Bussmahnungen schickt (11, 2) durch die beiden Propheten, deren Schicksal schon an sich zeigt, dass das römische Imperium in der heiligen Stadt herrscht (11, 7). Beides aber setzt die Eroberung Jerusalems ja bereits voraus, die also vorher geweissagt sein muss.

dem Untergange bewahrt wird, nichts Anderes, als das gläubige Israel, wie der Vorhof das noch nicht gläubige[2]). Wenn diesem die Dahingabe an die Heiden prophetisch verkündigt wird, so stand die Eroberung der Stadt durch Titus unmittelbar bevor, sie war bereits schlechthin unvermeidlich geworden. Auch dies führt auf den Anfang des Jahres 70. Während mit der Thronerhebung Vespasian's die Todeswunde des Thieres geheilt ward und nun für die heidnische Christenheit die letzte grosse Trübsalszeit beginnen musste, welche das wiedererstarkte römische Imperium heraufführen sollte, beginnt mit der Eroberung Jerusalems die grosse Trübsalszeit für Israel, die zugleich die letzte Bussfrist für dasselbe ist. Das ist die Zeitlage der Apokalypse. Sie hat in characteristischer Weise das ganze Zukunftsbild des Apokalyptikers umgestaltet. Einst hatte die Christenheit den Eintritt des Endes unmittelbar nach der Katastrophe Jerusalems erwartet (Matth. 24, 29), jetzt ist dieselbe nur der Anfang vom Ende, dessen wirklicher Eintritt erst durch die Zerstörung Roms signalisirt wird. Mit der palästinensischen Urgemeinde hat Paulus noch auf die Gesammtbekehrung Israels gehofft, jetzt ist der Seher zu der altprophetischen Erwartung zurückgekehrt, dass nach allen Bussmahnungen und Gottesgerichten nur noch ein Rest Israels gerettet wird (11, 13, vgl. 3, 9).

Diesem klaren Selbstzeugniss der Apokalypse gegenüber ist es ein offenbarer Irrthum, wenn Irenäus (adv. haer. V, 30, 3) sagt, die Apokalypse sei gegen Ende der Regierung Domitian's geschaut worden. Allein nicht einmal das kirchliche Alterthum hat an dieser Ansicht festgehalten, wie die verschiedenen Ansetzungen des angeblichen patmischen Exils zeigen (§ 33, 5, bes. not. 3). Der Ansicht des Epiphanius, dass Johannes zur Zeit des Kaiser Claudius prophezeit habe, sind Grotius und Hammond gefolgt, in die Regierung Nero's verlegt sie eine alte syr. Uebersetzung der Apokalypse (bei Lud. de Dieu). Trotzdem gilt als traditionell die Ansicht des Irenäus[3]), welche aber in Wahr-

[2]) Ausdrücklich wird ja jenes als der Ort einer um den Rauchaltar versammelten priesterlichen Gemeinde beschrieben; und dass diese vor der grossen Trübsalszeit (durch die Flucht nach Pella) bewahrt wird, zeigt 12, 6. 14 aufs Deutlichste. Dass diese bereits von dem ungläubigen Israel gesondert ist, zeigt die Art, wie das Heiligthum gemessen werden soll und der Vorhof nicht; dass aber das Schicksal des ungläubigen Israel sich noch nicht erfüllt hat, erhellt aus dem ἐκβαλε ἔξωθεν, sowie daraus, dass das Zertretenwerden der heiligen Stadt noch zukünftig ist. Das ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν kann also nur von der im Rathschlusse Gottes vollendeten Thatsache gesagt sein.

[3]) Als solche ist sie noch von Hug u. Ebrard, Hofmann und Hengstenberg, Lange, Kliefoth u. A. ja selbst von Schleiermacher vertheidigt, während sie sogar von Traditionalisten wie Guericke und Thiersch, die sie unter Galba setzen (Nr. 3. not. 2) aufgegeben ist. Mit welchen nichtigen Gründen sie Hengstenberg vertheidigt, dafür genügt seine Behauptung, dass erst unter Domitian Einkerkerungen (13, 10) vorgekommen sind (vgl. dagegen Hebr. 10, 34. 13, 3), sowie dass die Selbstvergötterung des Cäsarenthums auf seine Zeit weise, während doch schon Cäsar und Claudius unter die Götter aufgenommen, Augustus und Caligula Altäre errichtet sind, wie denn schon die Annahme des Titels Augustus (σεβαστός) dem Verf. sichtlich als Blasphemie gilt (13, 1).

heit keine Tradition ist, sondern, wie alle späteren, eine exegetische Combination, die sogar höchst wahrscheinlich noch auf einer richtigen Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Apokalypse beruht. Denn dieselbe geht wirklich auf Domitian, sofern sie in ihm den Antichrist erwartet (Nr. 3); das konnte aber Irenäus nach seiner Auffassung der Weissagung, wenn Johannes kein falscher Prophet gewesen sein sollte, nur so verstehen, dass sie unter ihm geschrieben sei.

5. Es ergiebt sich also hieraus, dass am Anfange des Jahres 70 der Apostel Johnnnes noch nicht lange in Kleinasien seinen Wohnsitz genommen hatte. Nicht auf der Flucht vor einer Verfolgung, wie Hilgenfeld will, sondern um eine ihm verheissene Offenbarung zu empfangen (1, 9), hatte er sich nach Patmos begeben; und was er dort geschaut, hat er den Gemeinden, deren Bedürfnisse er eben erst kennen gelernt, in Mahnung und Warnung, in Drohung und Verheissung ans Herz gelegt. Schon die Thatsache, dass einer der Urapostel nach dem Hingange des Paulus hier mitten in seinem überwiegend heidenchristlichen Wirkungskreise die Stätte seiner Wirksamkeit gesucht hat, schliesst die Vorstellung offenbar aus, dass die Urapostel Feinde des Paulus und seiner Heidenmission gewesen und geblieben sind. Zwar meint die Tübinger Schule, der Apostel Johannes könne in das paulinische Wirkungsfeld nur eingetreten sein, um seine gesetzesfreien Gemeinden im judaistischen Sinne zu reformiren; aber dem widerspricht die ganze Lehranschauung der Apokalypse. Die Gottesgemeinde der Gegenwart ist aus allen Völkern gewonnen (5, 9. 7, 9. 14, 3). Wohl wird dieselbe nach dem Typus der Alttestamentlichen immer noch als das Zwölfstämmevolk angeschaut, dessen himmlischer König auf Zion thront (7, 3—8. 14, 1 ff.); aber das empirische Jerusalem ist durch den Messiasmord ein Sodom und Aegypten geworden (11, 8), die christenverfolgende Synagoge eine Satanssynagoge (2, 9. 3, 9)[1]. Dass aber der Apostel die aus den Heiden Gewonnenen eben durch ihre Unterwerfung unter das Gesetz der judenchristlichen Gemeinde einverleiben will, wird durch 2, 24 direct ausgeschlossen (vgl. Act. 15, 28)[2]. Dass die

[1]) Die Vorstellung, dass das empirische Jerusalem den Mittelpunkt der Christengemeinde, wohl gar noch im tausendjährigen Reiche bildet, verkennt gänzlich den typischen Character solcher Züge, wie 14, 20. 16, 12. 16. 20, 9 (vgl. § 34, 3). Dass die 144000 die Christen aus den Juden seien, ist schon darum unmöglich, weil es damals doch gar nicht mehr 12 Stämme gab, aus denen je 12000 ausgewählt werden könnten, dieselben also nur typische Bedeutung haben können. Auch streitet ja der mit ihnen zum Kampf ausziehende Messias (14, 1 bis 5) gegen das Thier, durch das nach 12, 17 der Drache gerade die Christen aus den Heiden bekämpfen will (vgl. 13, 7). Die Urgemeinde ist aber bereits aus Israel ausgeschieden und an ihren Bergungsort gerettet (11, 1. 12, 6. 14).

[2]) Allerdings hält auch der Apostel, hierin von der freieren paulinischen Anschauung abweichend, das Essen des Götzenopferfleisches für eine der Hurerei gleichwerthige Verunreinigung mit heidnischem Wesen (2, 14. 20, vgl. § 14, 4);

Werke, welche überall neben der Gottesfurcht die Merkmale der wahren Gottesknechte sind, die von Paulus bekämpften Gesetzeswerke seien, ist eine willkürliche Unterstellung, da die Gebote Gottes, deren Bewahrung verlangt wird (12, 17. 14, 12), identisch sind mit dem Worte und dem Thun Christi (3, 8. 10. 2, 26), sowie mit den Worten dieses Buches (1, 3. 22, 7. 9). Sie können also nur die von Christo verkündeten Gebote Gottes sein, in denen er freilich das ATliche Gesetz erfüllt und erfüllen gelehrt hat (Matth. 5, 17), die aber nach den Briefen (Cap. 2. 3) überall die μετάνοια voraussetzen, also nicht äusserliche Gesetzeswerke gebieten[3]). Dass der Apokalyptiker unter dem Namen der Nikolaiten Paulus und seine Anhänger bekämpft habe, wird einfach dadurch ausgeschlossen, dass der Paulinismus in Kleinasien keine Partei, sondern die herrschende Richtung war, und dass Paulus die Hurerei nicht weniger streng verurtheilt hat, als er. Die Annahme aber, dass er mit den Aposteln, die nicht sind, was sie sagen (2, 2), den Paulus gemeint habe, und dass er 21, 14 ihn vom Apostolat ausschliessen wolle, verkennt den Sinn dieses Bildes (§ 33, 3. not. 1), welches nach dem ganzen typischen Character der Schilderung es völlig ausschloss, andere als die für das Zwölfstämmevolk erwählten Apostel für die Fundamentsteine des himmlischen Jerusalem zu erklären. So wenig aber die Apokalypse judaistisch-antipaulinisch ist, so wenig huldigt sie einem fleischlichen Chiliasmus. Die Erwartung einer irdischen Vollendung (im tausendjährigen Reiche) ergab sich von selbst, wenn das römische Imperium als die eigentlich antichristliche Macht angesehen wurde, nach deren Sturz dem irdischen Siege Christi nichts mehr im Wege stand; aber die höchste Verheissung, die für sie ertheilt wird, ist doch nur, dass nun an die Gemeinde Christi der priesterliche Beruf Israel's übergeht (20, 6), das Heil der ganzen Völkerwelt zu vermitteln. Vollends aber in der Schilderung des himmlischen Jerusalem kann man ein Schwelgen in sinnlichen Erwartungen nur sehen, wenn man den bildlichen Character derselben völlig verkennt. Es kann nicht deutlicher ausgedrückt werden, als es hier geschieht, dass die himmlische Endvollendung in nichts Anderem besteht, als in dem ewigen Leben einer vollkommenen Gottesgemeinschaft, in welchem die Seligen in vollendeter Heiligkeit Gott schauen. Ebenso geht Alles, was von dem letzten Schicksal der Gottesfeinde gesagt wird, nicht über die

---

allein dass er diese Anschauung erst in Kleinasien habe einführen wollen, erhellt durchaus nicht. Es scheint dasselbe vielmehr gegen die dort herrschende Sitte gewesen zu sein, die sich sehr leicht aus den 1. Cor. 8. 10 entwickelten Grundsätzen heraus gebildet haben kann.

[3]) Ebenso wenig freilich ist 14, 4 f. von einer Forderung geschlechtlicher Enthaltsamkeit die Rede, da schon die Zusammenstellung mit der Wahrhaftigkeit zeigt, dass es sich nur um die Reinheit von Fleischessünden handelt.

bildliche Darstellung dessen hinaus, was das ganze N. T. von dem Zorngericht Gottes lehrt, das die dem Verderben Verfallenen zum Ausschluss vom Heil und damit zur ewigen Qual verdammt.

6. Ein Buch, wie die Apokalypse, kann nach seinem Inhalt und Zweck unmöglich geeignet sein, die gesammte christliche Lehranschauung des Verfassers nach allen Seiten zu entwickeln. Dennoch ist soviel zweifellos, dass, während die Anbetung der Engel aufs Schärfste abgewehrt wird (19, 10. 22, 9), der erhöhte Christus überall in voller gottgleicher Herrlichkeit erscheint, und nicht anders wie Gott gepriesen und angebetet wird. Er erscheint aber auch, wie der Alte der Tage (Dan. 7, 9), als der von Ewigkeit her Gewesene (1, 14, vgl. 1, 17. 2, 8. 22, 13), als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως (3, 14), also uranfänglich göttlichen Wesens. Wie im Hebräerbrief ist er der himmlische Hohepriester (1, 13), und im Mittelpunkt der apokalyptischen Anschauung steht er als das geschlachtete Lämmlein (vgl. Jes. 53, 7), das durch sein Blut die Seinen von der Schuldbefleckung gereinigt (7, 14. 22, 14) und aus Satans Macht losgekauft hat (1, 5. 5, 9. 14, 3). Dass der Glaube an Jesum, der im Bekenntniss seines Namens sich beweist (14, 12, vgl. 3, 8), sich besonders im Kampfe gegen die Versuchung zum Abfall, in der Geduld und Treue zu bewähren hat, liegt in der ganzen Situation und Zweckbestimmung des Buches. Allein wie die Liebe Christi alles Heil und alles Heilsleben begründet (1, 5. 3, 9), und seine Wirksamkeit allein den Mängeln des letzteren abhilft (3, 18 f.), so erscheint dieses schon hier als eine beständige Gemeinschaft mit ihm (3, 20). Wie die Gnade Gottes es ist, von der alles Heil herkommt und deren beständige Gemeinschaft den Lesern gewünscht wird (1, 4. 22, 21), so erscheint die Heilsvollendung als ein freies Geschenk Gottes (21, 6. 22, 17), der die Namen der Berufenen und Erwählten (17, 14) vor der Weltschöpfung bereits im Lebensbuche verzeichnet hat (13, 8. 17, 8. 21, 27). Es ist also dieses von der Tübinger Schule anerkannte Denkmal des urapostolischen Judenchristenthums ein schlagender Beweis dafür, dass dasselbe einer nicht weniger reichen und tiefen, wenn auch mannigfach eigenthümlich gefärbten Entwicklung der christlichen Heilslehre fähig war, als der Paulinismus[1]).

[1]) Dass der Verf. die Paulusbriefe gekannt hat, kann nur wahrscheinlich gemacht werden, wenn man annimmt, dass der Eingangs- und Schlusssegenswunsch (1, 4. 22, 21) ihnen nachgebildet ist, während es keineswegs ausgemacht ist, dass diese christliche Briefform eine paulinische Schöpfung ist (§ 16, 4. not. 1). Alles übrige, noch jüngst von Holtzmann Aufgezählte enthält auch nicht das mindeste Beweisende, da das einzige, wirklich Erhebliche, die Prädicate Christi Apoc. 1, 5. 3, 14 (vgl. Col. 1, 15. 18), wie schon der Hebräerbrief zeigt, schwerlich speciell paulinisches Eigenthum sind.

Dritte Abtheilung.

Die katholischen Briefe.

§ 36. Die Brüder Jesu.

1. Im Marcusevangelium erscheinen in Begleitung der Mutter Jesu Brüder desselben, die offenbar als leibliche Söhne der Maria und des Joseph gedacht sind (3, 31), in Nazaret wird Jesus als der Bruder von vier daselbst wohl bekannten Männern bezeichnet, die Jacobus, Joses, Judas und Simon heissen (6, 3). Auch die Evangelien, welche die übernatürliche Zeugung Jesu berichten, setzen ganz unbefangen voraus, dass die Ehe Josephs mit der Maria keine Scheinehe gewesen sei (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7), und haben darum sicher jene Brüder als leibliche Söhne der Maria gedacht[1]). So wenig die Scene Marc. 3, 31—35 (vgl. v. 21) auf eine Entfremdung seiner Verwandten von Jesu oder gar auf Feindschaft gegen ihn deutet, da in der ältesten Darstellung (Luc. 8, 19—21) gar keine bestimmten Personen als seine wahren (geistlichen) Verwandten in den Gegensatz zu ihnen gestellt werden, so gewiss erhellt daraus, dass sie sich dem Kreise der lernbegierigen Anhänger Jesu nicht angeschlossen hatten, geschweige denn zu den Aposteln gehörten (Matth. 12, 46—50), von denen sie noch Matth. 28, 7. 10 unterschieden werden[2]). Nach der Auferstehung Jesu aber, der dem Jacobus speziell erschienen war (1. Cor. 15, 7), müssen

---

[1]) Wenn Matth. 1, 25 die mit der Heimholung des Weibes naturgemäfs gegebene eheliche Gemeinschaft des Joseph mit der Maria ausdrücklich bis zur Geburt Jesu ausgeschlossen wird, so soll damit gezeigt werden, dass Joseph nicht, um schon jetzt das eheliche Leben mit der Maria zu beginnen, dieselbe heimführte, sondern um den Befehl Gottes zu erfüllen, der den Sohn der Maria im Davidischen Geschlecht geboren werden lassen wollte, damit er der Erbe seiner Verheissungen sei. Damit ist aber zweifellos vorausgesetzt, dass nach der Geburt des Sohnes die bis zu diesem Zeitpunkt ausgeschlossene Geschlechtsgemeinschaft wirklich vollzogen sei. Wenn Lucas zu einer Zeit, wo sich bereits herausgestellt haben musste, ob die Maria später noch geboren habe oder nicht, Jesum als ihren erstgeborenen Sohn bezeichnet (2, 7), so ist damit das Vorhandensein später geborener klar vorausgesetzt.

[2]) Auch im Johannesevangelium werden die Brüder von den gläubigen Anhängern Jesu, mit denen derselbe in Kana erscheint, unterschieden (2, 12); später werden sie in ausdrücklichem Gegensatze zu den Zwölfen (6, 67 ff.) als ungläubig bezeichnet, weil sie ihren Glauben an seine Messianität von der Durchführung seines Messiasberufes im Sinne der Volkserwartung abhängig machen und ihn behufs derselben zu einem öffentlichen Hervortreten auf dem Laubhüttenfest drängen wollen (7, 3—5). Noch am Kreuze betrachtet sie Jesus sich und seiner Sache so fernstehend, dass er seine Mutter nicht ihnen, sondern dem Lieblingsjünger zu Schutz und Pflege anvertraut (19, 26 f.).

sie gläubig geworden sein, da die Elf von vorn herein mit der Mutter Jesu und seinen Brüdern eng verbunden erscheinen (Act. 1, 14); Paulus zählt sie neben den Aposteln zu denen, welche die Vollmacht besitzen, auf ihren Missionsreisen ein Weib mit sich zu führen (1. Cor. 9, 5). Jacobus, der bei Marcus zuerst Genannte und darum wohl Aelteste unter ihnen, erscheint, sobald Petrus durch seine Gefangennehmung verhindert wird, die Leitung der Urgemeinde in Jerusalem fortzuführen, als das natürliche Haupt derselben. Petrus heisst die Kunde von seiner Befreiung ihm und den Brüdern bringen (Act. 12, 17), auf dem sogenannten Apostelconcil spricht er das entscheidende Wort (Act. 15, 13—21); Paulus zählt ihn in erster Linie mit Kephas und Johannes zu den Säulen der Urgemeinde (Gal. 2, 9), in der er auch 2, 12 (*τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*) als die oberste Autorität erscheint. Als Paulus zum letzten Male nach Jerusalem kommt, geht er zu Jacobus, bei dem sich die Aeltesten der Gemeinde versammeln (Act. 21, 28)[3]). Von diesem Jacobus erzählt nun Josephus, dass er von dem Hohenpriester Ananus zur Steinigung verurtheilt sei, und dass derselbe dazu das Interregnum nach dem Tode des Festus benutzte, ehe noch der neue Statthalter Albinus in Judäa angelangt war (62 n. Chr.). Der Unwille, welcher darüber entstanden sein soll und später zu seiner Absetzung führte, zeigt, dass dieser Jacobus selbst unter seinen ungläubigen Volksgenossen hoch angesehen war (Antiq. XX, 9, 1)[4]).

2. Das Bewusstsein um den Unterschied dieser Brüder Jesu, insbesondere des Jacobus, von den Aposteln hat sich in der Kirche noch lange erhalten. Hegesipp nennt den Jacobus, den Bruder des Herrn, der im

---

[3]) Schon Gal. 1, 19 nennt ihn Paulus in einer Weise neben Kephas, die ihn in gewissem Sinne den Aposteln gleichsetzt, und 1. Cor. 15, 7 wird er geradezu unter die *ἀπόστολοι πάντες* eingeschlossen. Ob ihm dafür maſsgebend war, dass Jacobus einer besonderen Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt war, wie die, auf welche er selbst sein Apostolat gründete (1. Cor. 9, 1), oder lediglich seine Autoritätsstellung in Jerusalem, muss dahingestellt bleiben.

[4]) Die Stelle des Josephus ist zwar schon von Credner und neuerdings von Schürer und Sieffert (in Herzog's R.-Enc. VI. 1880) der Interpolation verdächtigt, aber früher von Neudecker und jetzt von Volkmar (Jesus Nazarenus. Zür. 1882) mit Recht vertheidigt worden. Selbst wenn die Stelle über Christus (XVIII, 3, 3) ganz unecht ist, kann derselbe doch sehr wohl diesen Jacobus nach seinem berühmt gewordenen Bruder bezeichnet haben (*τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*). Wenn die pseudoclementinische Literatur den Petrus früher als Jacobus gestorben sein lässt, so ist dieselbe ja ohnehin voll tendenziöser Fictionen, und hier handelt es sich nur um eine Differenz weniger Jahre, auf welche dieselbe sicher nicht reflectirte. Von dem Berichte des Hegesipp über Jacobus und seinen Märtyrertod (bei Euseb. h. e. 2, 23) muss aber unter allen Umständen so viel als legendenhafte Ausmalung abgezogen werden, dass man seine Angabe über die Zeit (kurz vor der Zerstörung Jerusalems) und Art desselben, der Clem. v. Alex. (bei Eus. h. e. 2, 1: *ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ κναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον*) lediglich folgt, nicht als geschichtliches Zeugniss gegen Josephus geltend machen kann.

ganzen Volke den Beinamen des Gerechten geführt haben soll, neben den Aposteln und erwähnt Enkel des Judas, der ein leiblicher Bruder des Herrn war[1]). In den judenchristlichen Pseudoclementinen erscheint Jacobus sogar als eine über den Aposteln stehende Autorität, als *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* (Recogn. 1, 17. 43—59. 67. 73). Tertullian gedenkt der nach der Geburt Jesu vollzogenen Verehelichung der Maria (de monog. 8) und erwähnt die Brüder Jesu, die er sicher für leibliche hält (de carne Chr. 7, adv. Marc. 19). Wenn er den Verfasser des Judasbriefes apostolus nennt (de cultu fem. 1, 3), so hat er ihn eben nicht für den Bruder Jesu gehalten. Clem. v. Alex. sagt bei Euseb. h. e. 2, 1, die drei vom Herrn selbst bevorzugten Apostel, Petrus, Jacobus, Johannes, hätten sich nach seiner Himmelfahrt nicht um die Ehre gestritten, sondern Jacobus der Gerechte sei Bischof von Jerusalem geworden, und zählt ebendaselbst nach dem Vorgange von Gal. 2, 9 diesen Jacobus vor Johannes und Petrus zu denen, welche vom Herrn die Gnosis empfangen und sie den übrigen Aposteln übergeben haben (vgl. Strom. 1, 1. 6, 8), so dass er bereits wie Paulus (Nr. 1. not. 3) den Jacobus im weiteren Sinne mit zu den Aposteln rechnet[2]). In den apostolischen Constitutionen werden als *οἱ κηρύξαντες τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν* neben den Zwölfen *Ἰάκωβός τε ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος καὶ Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος* aufgezählt (6, 14, vgl. 6, 12). Jacobus nennt sich 7, 46 einen Bruder des Herrn nach dem Fleisch und scheint 2, 55 zu den 70 Jüngern gezählt zu werden. Eusebius zählt sogar geradezu 14 Apostel, indem er Paulus und Jacobus den Zwölfen zuzählt (ad Jes. 17, 5 ff.), wie er denn auch gelegentlich Jac. 5, 13 als Wort des *ἱερὸς ἀπόστολος* citirt, und lässt den letzteren sein jerusalemisches

---

[1]) Er sagt bei Euseb. h. e. 3, 32 *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος*, was er im Folgenden durch seine echt jüdische Frömmigkeit und seine beständige Fürbitte für das Volk motivirt. Bei Euseb. h. e. 3, 20 erzählt er von den Nachforschungen des Domitian nach Enkeln des Judas, *τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ* (scil. *κυρίου*) *ἀδελφοῦ*. Dass dies *λεγομένου* nicht etwa im Gegensatz zu der Thatsächlichkeit eines eigentlichen Bruderverhältnisses steht, zeigt das *κατὰ σάρκα*; nur weil die einzigartige Würdestellung und göttliche Herrlichkeit des erhöhten Herrn (*τοῦ κυρίου*) die Vorstellung eines Bruderverhältnisses mit ihm auszuschliessen schien, wird das *λεγομένου* hinzugefügt und durch *κατὰ σάρκα*, damit aber eben durch die gemeinsame leibliche Abkunft von der Maria gerechtfertigt. Ebenso wird das *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου* bei Clem. homil. 11, 35 zu fassen sein.

[2]) Dies will übrigens bei Clemens um so weniger sagen, als er ja ohnehin *ἀπόστολος* im weiteren Sinne braucht und selbst Männer wie Clemens von Rom und Barnabas *ἀπόστολος* nennt (vgl. § 9, 5). Dass er den Bruder des Herrn mit Jacobus Alphaei identificirt habe, wird zwar häufig daraus abgeleitet, dass er nur zwei Jacobus ausdrücklich unterscheidet, den Zebedäiden und den Gerechten, was aber einfach darin seinen Grund hat, dass er nur von ihnen Näheres zu erzählen weiss. Der vor den Häuptern der Zwölfe genannte Jacobus ist aber sicher nicht als einer der Zwölfe gedacht.

Bisthum vom Herrn und von den Aposteln empfangen haben (h. e. 7, 19), von denen er ihn also deutlich unterscheidet. Er kennt auch noch mehrere Brüder Jesu (h. e. 1, 12: *εἷς δὲ καὶ οὗτος τῶν φερομένων τοῦ σωτῆρος ἀδελφῶν ἦν*, wo die Worte *μαθητῶν ἀλλὰ μὲν καὶ* vor *ἀδελφῶν* unecht sind) und reflectirt 2, 1 darüber, wie die Bezeichnung des Jacobus als *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* mit der übernatürlichen Empfängniss Jesu zu vereinigen sei (vgl. noch Dem. evang. 3, 5).

3. Schon Origenes erwähnt ad Matth. 13, 55 eine Ueberlieferung des Petrusevangeliums oder des *βίβλος Ἰακώβου* (vgl. Protevang. Jac. 9), wonach die im N. T. genannten Brüder Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe waren. Er bemerkt mit Recht, man habe damit die Jungfräulichkeit der Maria wahren und der Vorstellung wehren wollen, dass dieselbe nach der wunderbaren Empfängniss geschlechtlichen Umgang gepflogen habe; nur folgt daraus eben, dass jene apokryphische Darstellung garnicht auf einer abweichenden Ueberlieferung beruht, sondern eine tendenziöse Verdrehung des Thatbestandes ist. Trotzdem acceptirt Origenes dieselbe zu Joh. 2, 12; und weil damit jede leibliche Verwandtschaft Jesu mit ihnen aufgehoben wird, sagt er contr. Cels. 1, 47, Jacobus werde Gal. 1, 19 der Bruder Jesu genannt *οὐ τοσοῦτον διὰ τὸ πρὸς αἵματος συγγενὲς ἢ τὴν κοινὴν αὐτῶν ἀναστροφὴν ὅσον διὰ τὸ ἦθος καὶ τὸν λόγον*, was ihn aber nicht hindern würde, diese Stiefbrüder Jesu mit seinem Lehrer Clemens im weiteren Sinne zu den Aposteln zu zählen (vgl. § 10, 7. not. 2)[1]). Dagegen verwarf Hieronymus diese Ansicht des Origenes ausdrücklich wegen ihres apokryphischen Ursprungs (ad Matth. 12, vgl. de vir. ill. 2); da er aber von denselben Motiven geleitet war, wie sie, identificirte er den Bruder des Herrn Jacobus mit dem Apostel Jacobus, dem Sohn des Alphaeus, indem er die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25 als die Frau dieses Alphaeus und die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet glaubte, so dass deren Sohn Jacobus (Marc. 15, 40) ein Vetter Jesu war, der nur in uneigentlichem Sinne sein Bruder genannt wurde. Hieron. hat seine Ansicht adv. Helvid. 13 dargelegt, obwohl er dort noch deutlich das Bewusstsein zeigt, dass ihr die Angabe Joh. 7, 5 eigentlich entgegenstehe, und auch ep. 120 ad Hedib. nur sagt, dass manche die Maria, die Mutter des Jacobus, und die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* für identisch hielten. Er scheint also selbst seiner Sache nicht ganz sicher gewesen zu sein[2]).

[1]) Origenes verschaffte dieser Vorstellung im Morgenlande weite Verbreitung; wir finden sie bei Gregor v. Nyssa, Cyrill v. Alex., Epiphanius, Oecumenius, Euthymius, und selbst im Abendlande bei Hilarius und Ambrosius. Theophylakt modificirte sie dahin, dass Joseph diese Söhne seinem verstorbenen Bruder Klopas nach dem Rechte der Leviratsehe aus dessen hinterbliebenem Weibe zeugte.

[2]) Augustin schwankt zwischen den beiden im Alterthum aufgetretenen An-

Es muss bestimmt bestritten werden, dass irgendwo vor Hieronymus die Combination des Jacobus des Bruders des Herrn mit dem Apostel Jacobus Alphaei vollzogen sei. In einer Stelle des Hebräerevang., welche Hier. de vir. ill. 2 mittheilt, erscheint Jesus seinem Bruder, Jacobus dem Gerechten, und es wird dort von demselben vorausgesetzt, dass derselbe beim Abendmahl zugegen gewesen sei. Aber daraus folgt nur, dass der Erzähler sich die Brüder Jesu beim Abendmahl mit anwesend gedacht hat, oder dass hier eine Verwechslung vorliegt, wie ja Hieron. zu Gal. 1, 18 f. sogar gegen solche polemisiren muss, die ihn mit dem Zebedäiden verwechselten. Aus Hegesipp erfahren wir, dass nach alter völlig unverfänglicher Ueberlieferung Joseph einen Bruder Namens Klopas hatte (was auch Theophylakt annimmt, vgl. not. 1), dessen Sohn Symeon (hebr. Form für Simon, vgl. 2. Petr. 1, 1) nach dem Tode des Jacobus an die Spitze der Gemeinde zu Jerusalem trat. Wenn er aber die Wahl dieses Symeon, dessen Vater er bei Eus. h. e. 3, 32 einen Oheim des Herrn nennt, bei Euseb. h. e. 4, 22, dadurch motivirt, dass Alle ihn προσέθεντο ὄντα ἀνέψιον τοῦ κυρίου δεύτερον, so kann, selbst wenn man nicht ἐπίσκοπον zu δεύτερον ergänzen will, dies weder besagen, dass er ein zweiter Vetter Jesu neben Jacobus Alphaei war, wie Neander und de Wette annehmen, da von diesem ja im Zusammenhange garnicht die Rede ist, noch, dass auch Jacobus, den er sonst als Bruder Jesu bezeichnet (Nr. 2), ein Vetter Jesu war, da er dann ja den Symeon natürlicher als Bruder dieses Jacobus bezeichnet hätte, sondern nur als den zweiten Verwandten Jesu, der das Bisthum in Jerusalem empfing. Diese Verwandtschaft war dann aber eben durch Klopas, den Bruder Josephs (vgl. Euseb. h. e. 3, 11) vermittelt und nicht dadurch, dass Klopas der Mann der Schwester der Mutter Jesu war. Ueber Clemens v. Alex. vgl. Nr. 2 not. 2.

4. Die Annahme des Origenes hat in neuerer Zeit nur ganz vereinzelte Vertreter gefunden. So hielt nach dem Vorgange von Dr. Paulus, Michaelis u. A. noch Thiersch die Brüder Jesu für Stiefbrüder aus einer früheren Ehe Josephs. Dagegen ist die Ansicht des Hieronymus in der protestantischen Kirche die eigentliche traditionelle geworden, die selbst in der Zeit des Rationalismus noch im Wesentlichen herrschend blieb[1]). Das eigentliche Motiv derselben, welches dieser Ansicht ihre Verbreitung

---

sichten und bleibt seinerseits nur dabei stehen, den Jacobus für einen Verwandten der Mutter Jesu zu erklären, ohne diese Verwandtschaft näher zu bestimmen (vgl. zu Gal. 1, 19, zu Psalm 127, 2, zu Matth. 12, 55), während Isidorus Hispal. ihn für den Sohn der Schwester der Mutter Jesu erklärt. Auch im Morgenlande nennt ihn Chrysostomus zu Gal. 1, 19 den Sohn des Klopas, was nach seiner Berufung auf den Evangelisten wohl nur von dem Mann der Maria Joh. 19, 25 verstanden werden kann, ohne die Brüder des Herrn mit den Aposteln zu identificiren, während Theodoret z. d. St. den Sohn des Klopas ausdrücklich als Vetter Jesu und Sohn seiner Mutterschwester bezeichnet.

[1]) Die Annahme, dass die sogen. Brüder Jesu eigentlich seine Vettern seien, wird von Calov und Buddeus, von Lardner und Pearson vertreten, sie findet sich bei Semler, Gabler, Pott, Schneckenburger, Theile, wie bei Hänlein, Hug, Bertholdt, Guericke, Lange, Hengstenberg, und ist noch zuletzt wieder von Keil in s. Kommentar zu Matthäus (1877) vertreten worden.

und ihre hartnäckige Vertheidigung verschaffte, war und blieb das Gefühl, welches sich dagegen sträubte, anzunehmen, dass Maria nach der wunderbaren Geburt Jesu noch auf natürlichem Wege geboren haben sollte, und darum zu der Voraussetzung nöthigte, dass die sogenannten Brüder Jesu keine leiblichen Brüder, sondern nur Vettern Jesu sein könnten. Es schien auch nicht schwer, die von Hieronymus suppeditirte Combination weiter auszuspinnen. War einmal die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25 die Mutter des Jacobus Alphaei, so hatte ja der Sohn dieser Maria nach Marc. 15, 40 noch einen Bruder Joses. War ferner der Luc. 6, 16. Act. 1, 13 unter den Aposteln genannte *Ἰούδας Ἰακώβου* ein Bruder des Jacobus Alphaei (vgl. auch Jud. 1, 1) und der zweite Bischof von Jerusalem Symeon (Simon) ebenfalls ein Sohn des Klopas (Nr. 3), so haben wir hier dieselben vier Namen, mit welchen die Nazaretaner die Brüder Jesu bezeichnen (Marc. 6, 3); und dann schien der Beweis geliefert, dass diese sogenannten Brüder eigentlich seine Vettern waren. Trotzdem fehlt es den Combinationen, durch welche man vier den Marc. 6, 3 genannten Brüdern Jesu gleichnamige Vettern gewann, an jeder sicheren Grundlage. Dass der Judas Jacobi der Lucasschriften einen Bruder des Jacobus bezeichnen soll, während dicht davor der Genit. *Ἁλφαίου* den Vater bezeichnet, ist an sich undenkbar und sicher nicht die Meinung des Lucas, der zwischen beide, gerade in Abweichung von der ursprünglichen Ordnung des Apostelverzeichnisses (Marc. 3, 18), den Simon stellt[2]). Aber auch die Annahme, dass die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* zwei Söhne Namens Jacobus und Joses gehabt habe, beruht doch nur auf der zwar sehr wahrscheinlichen, aber geschichtlich weiter nicht bestätigten Voraussetzung, dass die Marc. 15, 40 (Matth. 27, 56) genannte Maria die Joh. 19, 25 gemeinte sei. Die Annahme aber, dass diese Söhne Vettern Jesu waren, fordert die ganz unwahrscheinliche Voraussetzung, dass die Frau des Klopas bei Johannes als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet werde und also eine gleichnamige Schwester hatte (vgl. § 33, 1), wenn man nicht ganz willkürlich mit Hofmann und Keil *ἀδελφή* hier als Schwägerin nehmen will, um den hier genannten Klopas mit dem Bruder Josephs bei Hegesipp identificiren zu können. Wir wissen also in Wahrheit nur von einem

---

[2]) Man müsste dann schon auch diesen Simon für den Marc. 3, 6 genannten Simon halten, und so drei dieser Vettern zu Aposteln machen; und doch ist gerade die Nachweisung eines Simon als Bruders der aus der Combination von Joh. 19, 25 mit Marc. 15, 40 gewonnenen Vettern Jesu gänzlich misslungen. Denn auf den Klopassohn des Hegesipp darf sich diese Combination nicht berufen, die an die Söhne der *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* anknüpft, weil jener Klopas ein Bruder Josephs, dieser nur der Mann seiner Schwägerin war, jener Klopassohn ein Vetter Jesu durch seinen Vater, diese Klopassöhne durch ihre Mutter.

Vetter Jesu, dem Symeon des Hegesipp, auf den die Combination des Hieronymus garnicht reflectirt (vgl. not. 2), während er die Existenz anderer Vettern Jesu nicht nachzuweisen vermocht hat. Liessen sich aber auch wirklich irgend welche mit den Marc. 6, 3 genannten Brüdern gleichnamige Vettern Jesu nachweisen, so bleibt doch völlig unbegreiflich, wie man dazu gekommen ist, diese Vettern Brüder Jesu zu nennen, da wir aus Hegesipp sahen, wie früh man an letzterem Namen einen gewissen Anstoss nahm (Nr. 2 not. 1)[3]).

Nach dem Vorgange von Richard Simon und Herder war es besonders Clemen in Winer's Zeitschrift f. wiss. Th. 1829, 3, der die hergebrachte Ansicht erschütterte. Ihm folgten Credner, Mayerhoff, Neander, Bleek u. A. De Wette gab die noch in seiner Einl. v. 1826 vertretene traditionelle Ansicht auf, und ebenso Kern (vgl. Tübinger Zeitschr. 1835, 2 u. dagegen s. Jakobusbrief 1838). Vgl. noch Ph. Schaff, das Verhältniss des Jac. des Bruders des Herrn zu Jac. Alph. Berl. 1842, Laurent, NTliche Studien 1866 und neuerdings Holtzmann, Jahrb. f. w. Th. 1880, 1, Sieffert in Herzog's R.-Enc. VI. 1880 und selbst L. Schulze.

5. An sich ist die auf einer dogmatischen Voraussetzung beruhende Ansicht, dass die im N. T. erwähnten Brüder Jesu eigentlich seine Vettern waren, ganz unabhängig von der Frage, ob es unter den Aposteln Vettern Jesu gab, wenn auch bereits bei Hieronymus jene Voraussetzung mit der Ansicht verbunden auftritt, dass der Sohn der Schwester der Mutter Jesu *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* (Joh. 19, 25), welcher nach Marc. 15, 40 Jacobus hiess, mit dem Apostel Jacobus Alphaei identisch war[1]). Es empfahl sich diese Combination nur, namentlich wenn man noch den Judas Jacobi zu seinem Bruder machte (vgl. not. 1), dadurch, dass man dann die beiden kanonischen Briefe zu apostolischen Schriften machen konnte. Gerade die Ansicht des Hieronymus hängt aber an der ganz unsicheren, noch neuerdings (vgl. Wetzel, Stud. u. Krit. 1883, 3) lebhaft bestrittenen und selbst von

---

[3]) Schon Lange musste deshalb mit der Hypothese helfen, dass Joseph die Söhne seines Bruders (was diese Vettern wenigstens nach Hieronymus gar nicht waren) nach dessen Tode adoptirt habe, wie Keil damit, dass die Mutter Jesu nach dem Tode Josephs zu ihrem Schwager Klopas gezogen sei, was offenbar wohl erklären könnte, dass ihr Sohn als Klopassohn, aber nicht, dass dessen Söhne als Brüder ihres Sohnes bezeichnet wurden.

[1]) Auch nach der richtigen Deutung von Joh. 19, 25 (§ 33, 1) gab es unter den Aposteln Vettern Jesu, nämlich die Zebedäussöhne, die aber mit den im N. T. erwähnten Brüdern Jesu garnichts zu thun haben. Vollends die gänzlich haltlose Annahme, dass der unter den Aposteln genannte Judas Jacobi ein Bruder des Jacobus Alphaei und ebenfalls ein Vetter Jesu war (Nr. 4), hat an sich mit der Frage, ob jene Brüder wirklich leibliche Brüder Jesu waren, garnichts zu thun. Schon Tertullian hielt den Judas, den Bruder des Jacobus, der sich als den Verfasser unseres kanonischen Briefes giebt, für einen Apostel, ohne ihn für einen jener (leiblichen) Brüder zu halten (Nr. 2).

Keil (Komm. zu Petr. u. Jud. 1883) aufgegebenen Voraussetzung, dass Κλωπᾶς u. Ἁλφαῖος nur verschiedene Formen desselben Namens seien, oder an der ebenso willkürlichen Annahme Hofmann's und Keil's, dass der Klopas des Hegesipp auch diesen griechischen Namen geführt habe. Ihr steht aber die bestimmte Aussage entgegen, dass die Brüder Jesu während des Lebens Jesu noch nicht gläubig waren (Joh. 7, 5), sowie die deutliche Unterscheidung der Brüder Jesu von den Aposteln im N. T. und ausserhalb desselben (Nr. 1. 2). Beiden Instanzen gegenüber hilft man sich dann nur mit der dürftigen Auskunft, es seien mit den von den Aposteln unterschiedenen Brüdern eben nur Joses und Simon gemeint. Umgekehrt konnten Eichhorn, Neudecker und Schott trotz der Anerkennung leiblicher Brüder Jesu bei der Identificirung des Jacobus des Gerechten mit Jacobus Alphaei stehen bleiben, Winer erklärte die Frage wenigstens für nicht sicher entscheidbar, und neuerdings ist der Eichhorn'sche Standpunkt wieder von Hofmann vertreten. Aber es ist klar, dass, wenn es leibliche Brüder Jesu gab, es dann erst recht ganz undenkbar ist, dass einer seiner Vettern ständig als sein Bruder bezeichnet wurde. Darum hat Wieseler wohl daran festgehalten, dass der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stehende Jacobus der Apostel Jacobus Alphaei war, aber denselben von dem Bruder des Herrn bei Paulus unterschieden (Stud. u. Krit. 1840, 3. Comm. zu Gal. 1859). Allein dass Gal. 1, 19 ein anderer Jacobus gemeint sein soll, als Gal. 2, 9, ist doch ganz undenkbar. Mafsgebend für diese Ansicht war, wie besonders bei Wieseler hervortritt, vor Allem die ganz unbegründete Voraussetzung, dass nur ein Apostel jene hohe Autoritätsstellung in Jerusalem einnehmen konnte[2]). Ebenso haltlos ist das Bedenken von Winer, dass, da Act. 1, 13 unter den Aposteln zwei Jacobus genannt seien, auch Act. 12, 2. 17 nur an diese beiden gedacht werden könne, weshalb de Wette wenigstens eine Verwechslung der beiden Jacobus durch den Verfasser der Apostelgeschichte annahm[3]). Endlich stützt sich Hofmann besonders darauf,

---

[2]) Gerade auf das Gegentheil deutet die Auffassung des Clemens v. Alex. von der Wahl des Jacobus für diese Stellung (Nr. 2), und es ist in der That sehr begreiflich, dass, als der vom Herrn selbst zum Leiter der Gemeinde bestimmte Apostel diese Stellung aufgeben musste, nicht ein anderer an seine Stelle trat, der so immer willkürlich sich über die anderen Apostel erhoben hätte, sondern einer, der aus ganz anderen Gründen (wegen seiner leiblichen Verwandtschaft mit Jesu) dazu besonders geeignet schien. Thatsächlich hat man doch nach dem Tode des Jacobus, obwohl damals sicher noch Apostel lebten, keinen derselben, sondern einen Verwandten Jesu an seine Stelle gesetzt (vgl. Nr. 3).

[3]) Die Stelle 12, 2 weist garnicht auf 1, 13 zurück, wo der Zebedäide ja auch nicht als Bruder des Joh. bezeichnet ist und die Apostel nur in der seit Marcus hergebrachten Weise aufgezählt werden, ohne dass damit eine Vorbereitung der folgenden Geschichtserzählung beabsichtigt ist. Dass 12, 17, wie 15, 13. 21, 18, immer nur von dem Jacobus schlechthin die Rede ist, zeigt deutlich,

dass Paulus Gal. 1, 19 (vgl. auch 1. Cor. 15, 7) den Bruder des Herrn zu den Aposteln zähle, während er ihn doch nur an Bedeutung ihnen gleichsetzt (Nr. 1. not. 3). Allein jenes wird doch schon dadurch ausgeschlossen, dass er ihn Gal. 2, 9 vor Petrus nennt und die *στῦλοι* ausdrücklich nicht als Apostel bezeichnet.

§ 37. Der Jacobusbrief.

1. Der Brief ist gerichtet an die zwölf Stämme in der Zerstreuung (1, 1), seine Leser gehören also ausschliesslich dem jüdischen Volke an und wohnen in den Heidenländern ausserhalb Palästina's. Die Annahme, dass diese Bezeichnung nur ein Characteristicum der ATlichen Gemeinde auf die NTliche übertrage, aber die Christenheit überhaupt gemeint sei, übersieht, dass es sich bei der Beziehung des Volkes Israel zu den zwölf Stämmen und bei seiner localen Concentration in Palästina nicht um ein Characteristicum handelt, das ihm als theokratischer Gemeinde, sondern das ihm als nationaler Gemeinschaft zukommt und ebendarum auf die Christengemeinde nicht übertragen werden kann[1]). Dies ist aber schon darum unmöglich, weil der Brief eben nicht eine blosse Spruchsammlung

---

dass dies nicht der 1, 13 unter den Aposteln genannte Jacobus Alphaei ist, sondern der hochgefeierte Bruder des Herrn, den auch Paulus 1. Cor. 15, 7. Gal. 2, 9 den Jacobus schlechthin nennt (vgl. Jud. 1).

[1]) Wenn die Apokalypse in ihrer überall nach plastischer Darstellung strebenden Typik die Gottesgemeinde der messianischen Zeit als ein Zwölfstämmevolk darstellt, das immer noch um den Berg Zion versammelt ist oder in der heiligen Stadt seinen Mittelpunkt hat (§ 34, 3. 35, 5. not. 1), so ist damit nicht erwiesen, dass die einfache Briefsprache die Ausdehnung jener Uebertragung in einem Umfange gestattete, wo sie ihren ursprünglichen Sinn völlig verliert. Denn die blosse Thatsache, dass die Christen unter den Juden und Heiden zerstreut sind, rechtfertigt nicht ihre Bezeichnung als einer Diaspora, da sie eben nicht ein räumlich geschlossenes Ganzes bilden oder zu bilden bestimmt sind, wie ein Volk in seinem Heimathlande; und ebenso wenig passt dieselbe auf die ausserpalästinensische Christenheit, welche weder in Jerusalem, noch sonst wo einen lokalen Mittelpunkt hat oder zu haben verlangt, von dem sie sich getrennt fühlt, wenn sie nicht eben dem Volke Israel angehört. Das Getrenntsein von der himmlischen Heimath aber könnte wohl als Fremdlingschaft bezeichnet werden (1. Petr. 1, 1), aber nicht als eine *διασπορά*; und das irdische Jerusalem als Vorbild der himmlischen Heimath zu denken, wäre eben nur Judenchristen möglich. Mit der paulinischen Uebertragung theokratischer Prädicate auf Israel (§ 31, 2. not. 1) hat aber diese Ausdrucksweise gar nichts zu thun. Dennoch haben schon Köster u. Lücke (Stud. u. Krit. 1831), de Wette-Brückner (Komm. 1865), Hengstenberg (Ev. Krchztg. 1866, 93 f.), Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 4), und mit Vorliebe die Tübinger Kritik (obwohl sie in der Apokalypse analoge Bezeichnungen gerade auf Judenchristen bezieht) die Adresse auf die Christenheit im Allgemeinen gedeutet. Vgl. noch zuletzt Holtzmann und v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1884, 1). Muss dieselbe aber im eigentlichen d. h. ethnographischen Sinn genommen werden, so darf man auch nicht mit Bleek und W. Schmidt (der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. Leipz. 1869) an gemischte Gemeinden denken, oder mit Thiersch, Hofmann u. A. die palästinensischen Gemeinden einschliessen.

mit Dedication (vgl. Palmer, Jahrb. f. deutsch. Th. 1865, 1) oder ein homiletischer Aufsatz, höchstens ein Pastoralschreiben (vgl. Reuss) ist, sondern überall concrete Verhältnisse voraussetzt, in denen sich die Leser befinden, und ganz specielle Mängel des Gemeindelebens bekämpft. Die lebensvolle Anschauung derselben kann der Verfasser nur aus den Zuständen bestimmter Diasporagemeinden gewonnen haben[2]); aber die allgemeine Fassung der Adresse zeigt, dass der Verfasser wesentlich dieselben Zustände in den Diasporagemeinden überhaupt voraussetzt und darum ihnen allen den Brief bestimmt. Allerdings bezeichnet er die Juden, an die er schreibt, nicht als christgläubige[3]), uud unmöglich ist es zufällig, dass er sie nur nach ihrer Zugehörigkeit zur jüdischen Diaspora characterisirt. Vielmehr beweist es, dass die Gläubigen, an die er schreibt, sich noch ganz der israelitischen Gemeinde zugehörig fühlten, dass sie das Band der sozialen und religiösen Gemeinschaft mit ihr noch nicht völlig gelöst hatten. Es wird 2, 9—11. 4, 11 f. die Verbindlichkeit des Gesetzes für die Leser vorausgesetzt, sie standen noch mit ihren ungläubigen Volksgenossen in Synagogengemeinschaft und unter der Gerichtsbarkeit derselben (2, 2. 6)[4]). Wie schon die Rücksicht auf die Gewinnung ihrer noch ungläubigen Volksgenossen den Lesern gebot, die soziale und religiöse Gemeinschaft mit ihnen solange und soweit als möglich festzuhalten, so ermöglichte dies

---

[2]) Dann aber liegt die syrische Diaspora, an die z. B. Beyschlag (in Meyer's Komm. 1882) denkt, dem Palästinenser, der den Brief geschrieben, immerhin viel näher, als die ägyptische (vgl. Boumann, Komm. 1866), kleinasiatische (vgl. Eichhorn) oder gar die römische.

[3]) Dies lässt sich nicht daraus erklären, dass der Verf. die gläubigen Juden als die einzig wahren betrachtet (vgl. z. B. Huther, Komm. 1869), da die Adresse eben nicht den Begriff der wahren Judenschaft betont (not. 1), noch weniger daraus, dass er wirklich an Bekehrte und Unbekehrte zugleich schreibt, wie Hug, Credner, Guericke, Lange u. A., auch Theile (Komm. 1833) annahmen, da er sich als Knecht Jesu Christi an sie wendet und wiederholt von ihrem Glauben redet (2, 1. 14).

[4]) Alle Nachweisungen, dass *συναγωγή* ein von den griechischen Cultvereinen herstammender Name der gottesdienstlichen Versammlungen der Christen noch Jahrhunderte lang gewesen sei, vermögen es nicht glaubhafter zu machen, dass ein Judenchrist in einem Schreiben an Judenchristen deren Gemeindeversammlung (Hebr. 10, 25: *ἐπισυναγωγή*) mit dem Namen des Bethauses ihrer ungläubigen Volksgenossen bezeichnet haben sollte, ohne sie irgendwie davon zu unterscheiden; denn das *ὑμῶν* bezeichnet eben nicht eine christliche Synagoge im Unterschiede von der jüdischen, sondern die von ihnen besuchte, in der allein der dort gesetzte Fall sich ereignen konnte. Freilich handelt es sich da nicht um offizielle Platzanweisung, sondern darum, dass ein Gläubiger aus Israel, um dem goldstrotzenden Juden sich liebedienerisch zu erweisen, den armen christlichen Bruder nöthigt, ihm seinen bequemen Platz einzuräumen (2, 3 f.). Da nun ein Jude aus der Klasse derer, welche die Christen tyrannisiren, vor Gericht ziehen und den Namen Christi lästern (2, 6 f.), nicht die Conventikel der messiasgläubigen Juden besucht haben wird, die natürlich hier neben der öffentlichen Religionsübung in der Synagoge bestanden, wie in Jerusalem neben dem Tempelcult, so muss eben die Scene in der jüdischen Synagoge spielen. Vgl. Mangold.

auch dem Verfasser, anzunehmen, dass jene einem Worte von ihm als einem Knechte Gottes (1, 1), wenn es durch Vermittelung der ersten Leser an sie gelangte, sich möglicher Weise nicht verschliessen werden. Denn die reichen Handelsjuden, die bei ihren prahlerischen Reiseplänen ganz vergessen zu haben scheinen, dass sie ohne Gottes Rath und Willen keinen Schritt thun können (4, 13—17), können sowenig wie die, welche 1, 10 f. 5, 1—6 schlechtweg und bedingungslos mit dem Gerichte bedroht werden, Christen sein, zumal ihnen ausdrücklich die (christlichen) ἀδελφοί entgegengestellt werden. Dann aber hat der Verfasser bei diesen Warnungen und Drohungen allerdings an seine ungläubigen Volksgenossen gedacht, und insofern und soweit ist der an die Diasporajuden gerichtete Brief mit als für sie bestimmt anzusehen.

2. Wie auch sonst das Christenthum vielfach besonders unter den niederen Ständen Eingang fand (1. Cor. 1, 26 ff., vgl. Luc. 6, 20 f.), so waren es in den Gegenden der Diaspora, die der Verfasser im Auge hat, ausschliesslich die Armen, die Gott erwählt hatte (2, 5, vgl. 4, 2). Der christliche Bruder steht in niedriger Stellung dem reichen Volksgenossen gegenüber (1, 9 f., vgl. Nr. 1), ja die Armen seufzen unter dem Druck der Reichen, in deren Dienst sie ihr Brod suchen müssen und die ihnen den Lohn kürzen (2, 6. 5, 4). Natürlich war ihre Lage dadurch wesentlich verschlimmert, dass ihre Bedränger nun noch auf sie als Sectirer herabsahen und sich gegen solche Alles erlauben zu dürfen glaubten. Wie sie den Namen Christi lästerten, den jene bekannten, so schleppten sie dieselben gelegentlich vor die Synagogengerichte (2, 6 f.), es scheint sogar bis zu Todesurtheilen gekommen zu sein (5, 6, vgl. Act. 26, 10). Das waren die mancherlei Prüfungen, in welche die Leser gerathen (1, 2. 12); und die Wiederkunft Christi, welche ihnen ihren Drängern gegenüber Recht schaffen und ihr Schicksal umwenden sollte, verzog über Erwarten (5, 7). Während der Glaube an den Messias doch immer die Erwartung involvirte, dass derselbe seinen Bekennern das höchste irdische Glück bringen werde, war das gerade Gegentheil eingetreten. Man fing an, wider Gott zu murren, der die Armen zu schwer versuche (1, 13). Während man auf den neuen Glauben die Hoffnung auf seine Errettung gründete (2, 14), vergass man, dass ein todter Glaube, der sich nicht im Thun bewährt, unmöglich vor Gott gerecht machen kann (2, 17. 24. 26). Um so eifriger war man, den neugewonnenen Glauben dadurch zu beweisen, dass man sich zum Lehrer der noch ungläubigen Volksgenossen aufwarf (3, 1); aber es war ein leidenschaftliches Eifern, ein rechthaberisches Streiten, wodurch man für den Glauben gewinnen wollte (3, 14. 16). Man predigte ihnen Busse und entrüstete sich über die, welche nicht hören wollten, in vermeintlich

heiligem Zorn, während man doch nur seiner Zunge den Zügel schiessen liess (1, 19 f. 26, vgl. 3, 8); man verleumdete und richtete, man verfluchte sie (4, 11. 3, 9 f.) und rief wider sie seufzend zu Gott um Rache (5, 9)[1]). Solches fleischliche Eifern konnte natürlich seinen Zweck nicht erreichen (1, 20. 3, 18), sondern nur Streit und Hader hervorrufen (4, 1. 2). Der Verfasser aber führt dasselbe mit Recht auf den geheimen Neid gegen die besser situirten Volksgenossen zurück, auf die begehrliche Weltlust in ihren Herzen (4, 2 ff.). Eben daher konnte es auch vorkommen, dass man dann gelegentlich in widerlicher Kriecherei vor den reichen Ungläubigen den armen Glaubensgenossen verleugnete (2, 1—5) und solche Parteilichkeit noch mit der Erfüllung des Liebesgebotes beschönigte (2, 8).

Offenbar zeigt das Christenthum der Leser seine unreife Jugendlichkeit darin, dass die christliche Wahrheit die Gemüther lebhaft erregt, aber noch nicht lebenskräftig durchdrungen hatte, dass man den neuen Glauben wohl im Eifern und Streiten bewährte, aber nicht in thätiger Liebe und in der Geduld. Ganz im Gegensatz dazu will man freilich vielfach in unserem Briefe Spuren eines alternden Christenthums sehen, welches in Verweltlichung versunken, von Lehrstreitigkeiten zerrissen, bereits die bedenklichsten Krankheitssymptome zeigte. Allein von Lehrstreitigkeiten weiss unser Brief nichts, auch nicht 2, 14—26, und es ist auch kaum zu begreifen, wie sie überhaupt in Kreisen entstehen sollten, in denen die christliche Lehre sich in die schlichten praktischen Wahrheiten, auf welche unser Brief hinweist, zusammenfasst; die Deutung von Cap. 3. 4 auf solche wird aber durch jede genauere Exegese des Zusammenhangs, in welchem vom Reden und Streiten gehandelt wird, schlechthin ausgeschlossen. Was man von Verweltlichung gefunden zu haben meint, beruht auf der gänzlich unmöglichen Beziehung von 1, 10 f. 4, 13—5, 6 auf christliche Reiche, während 2, 5 doch aufs Deutlichste sagt, dass es nur Arme seien, die Gott erwählt habe, oder auf einer den Zusammenhang gänzlich ignorirenden Deutung von 4, 4. Auch Stellen wie 2, 15 f. 4, 11 f. 5, 9 kann man als Beweis für das Erkaltetsein der Bruderliebe nur ansehen, wenn man den speziellen Zweck, dem jenes Beispiel dient, vergisst oder die offenbaren concreten Beziehungen dieser Ermahnungen vernachlässigt.

3. Schon die in unserem Briefe vorausgesetzten Zustände verweisen denselben in eine sehr frühe Epoche des apostolischen Zeitalters. Rein

---

[1]) Wir erkennen hier die echt jüdische Neigung sich zum Lehrer Anderer aufzuwerfen (Röm. 2, 17—20), zum Richten und Bessern Anderer (Matth. 7, 1—5). Wenn man meint, das ἀλλήλων 4, 11. 5, 9 müsse sich auf das Verhalten der Christen untereinander beziehen, so kann dasselbe doch, nachdem einmal die Adresse die gläubigen Juden mit ihren ungläubigen Volksgenossen zusammengefasst hatte, nur die ganze Gemeinschaft, in der sie stehen, umfassen, und das τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ 4, 11, das nur die Schwere des Vergehens hervorheben soll, wird v. 12 ausdrücklich vom Volksgenossen (τ. πλησίον) erklärt. Auch die echt jüdische Neigung zum Schwören (5, 12, vgl. Matth. 5, 34) hing wohl mit jenem leidenschaftlichen Eifern für die Wahrheit zusammen, für die man Himmel und Erde zu Zeugen anrief.

judenchristliche Gemeinden, die noch ganz im Schoofse der Synagogengemeinden ihr Leben führten, kann es ausserhalb Palästina's nur vor dem Erstarken des Heidenchristenthums durch die paulinische Mission gegeben haben. Von der Existenz eines solchen, von den Fragen, welche sofort entstehen mussten, wo Judenchristen mit Heidenchristen in Berührung traten, zeigt unser Brief keine Spur. Das Christenthum erscheint noch ganz als eine innerjüdische Bewegung, das nur von der Feindschaft der ungläubigen Volksgenossen bedroht wird, zu dem die heidnische Obrigkeit noch gar keine Stellung genommen hat[1]). Dass, sobald im Schoofse der Synagoge der Messiasglaube eine Spaltung hervorrief, die neugläubige Partei sich (schon für ihre Sonderconventikel) eigene Presbyter wählte, ist so natürlich, wie dass in der Gemeinde zu Jerusalem das Vorhandensein von Aeltesten Act. 11, 30. 15, 2 als selbstverständlich vorausgesetzt wird. So wenig also das Vorhandensein von Aeltesten (5, 14) für eine spätere Abfassungszeit des Briefes beweist, so wenig ist denselben bereits ein priesterlicher Amtscharacter beigelegt, da nach 5, 16 die Uebung der Seelsorge und Fürbitte von Allen erwartet wird, die Aeltesten also nur als die zunächst dazu Berufenen und Befähigten erscheinen[2]). Die Sitte des Oelsalbens (5, 14), von der wir später nie mehr hören, hat sich offenbar aus einer noch von Christo selbst seinen Jüngern empfohlenen Uebung (Marc. 6, 13) entwickelt. Dass der Brief bereits eine weite Verbreitung des Christenthums voraussetzt, erhellt aus der durchaus allgemein gehaltenen Adresse nicht; und wenn selbst 2, 7 auf den Namen *Χριστιανοί* ginge,

[1]) Für das hohe Alter des Briefes haben sich seit J. D. Michaelis u. Nösselt (Opusc. II, 1787) Eichhorn, Schneckenburger (Beiträge 1832), Neander, Thiersch, Ritschl, Lechler, Mangold, von den Exegeten Theile, Huther, Hofmann, Erdmann (1881) u. überhaupt die Meisten entschieden. Vgl. bes. noch Pfeiffer und Beyschlag, Stud. u. Krit. 1852, 1. 1874, 1. Unerweislich ist nur, was man dabei gewöhnlich annimmt, dass der Brief vor der ersten Missionsreise des Paulus (vgl. z. B. Beyschlag) oder vor dem Apostelconcil (vgl. z. B. Erdmann) abgefasst sein müsse. Denn dass auf diesem die Frage wegen der Verpflichtung der Heidenchristen auf das Gesetz zur Sprache kam, veranlasst ja nicht, zu erwarten, dass dieselbe auch in Gemeinden, in denen es keine Heidenchristen gab und die mit keinen in Berührung kamen, besprochen wurde. Solche aber konnte es in der Diaspora noch längere Zeit geben, nachdem bereits in anderen Gegenden durch die paulinische Wirksamkeit rein heidenchristliche oder stark gemischte Gemeinden erblüht waren. Erst wenn die heidenchristliche Bewegung sich mit ihnen berührte, musste ebenso durch die steigende Feindschaft der Juden wie durch den Zug der christlichen Bruderliebe das Band mit der Synagoge gelöst werden.

[2]) Von einem Sichherzudrängen zu einem festen Lehramt ist 3, 1 keinesfalls die Rede, vielmehr würde die Stelle, wenn sie sich auf das Lehren in der Gemeinde bezöge, was allerdings nicht der Fall ist (vgl. Nr. 2), nur beweisen, dass noch ganz in altchristlicher Weise jeder, der sich berufen und befähigt glaubte, als Lehrer auftrat. Selbst wenn 2, 2 f. von der gottesdienstlichen Versammlung der Christen die Rede wäre (vgl. Nr. 1. not. 4), so würde hier von einer Platzordnung oder Platzanweisung durch den Gemeindediener so wenig wie von behaglicherer Einrichtung der gottesdienstlichen Locale die Rede sein.

was ohne Zweifel nicht der Fall ist, würde dies nach Act. 11, 26 nicht auf eine spätere Zeit weisen, die schon durch das Bild der inneren Gemeindezustände (Nr. 2) ausgeschlossen ist. Einige allerdings nicht unwahrscheinliche Reminiscenzen an den ersten Petrusbrief ergeben bei der richtigen Auffassung des letzteren gegen eine über die Mitte der fünfziger Jahre hinausgehende Abfassung kein Präjudiz[3]).

Wenn trotzdem de Wette, Credner, Bleek, Guericke, Ewald, Wiesinger, W. Schmidt, Sieffert, L. Schulze u. A. an der Versetzung des Briefes in die 60er Jahre festhalten, so ist dabei die Voraussetzung mafsgebend, dass der Verfasser paulinische Briefe kennt und 2, 14—26 die paulinische Rechtfertigungslehre oder vielmehr einen weitverbreiteten Missbrauch derselben bekämpft. Allein abgesehen davon, dass in rein judenchristlichen Gemeinden jene Lehre schwerlich bekannt und sicher nicht in dem vorausgesetzten Sinne missbraucht war, dass der Abschnitt auch überhaupt nicht Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens bekämpft, suchen seine Ausführungen nirgends die richtige Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre zu sichern oder zurechtzustellen, sondern zeigen völlige Unbekanntschaft mit derselben. Ueber die Rechtfertigungslehre des Jacobus vgl. noch als Vertreter der verschiedenen Auffassungen Weiss, deutsche Zeitschr. f. chr. Wiss. etc. 1854, 51 f. Hengstenberg, Evangel. Kirchenztg. 1866, 93 f. Weiffenbach, theol. exeg. Stud. über Jac. 2, 14—16. Giessen 1871. Kübel, über das Verh. v. Glauben u. Werken bei Jac. Tübingen 1880. Entscheidend ist, abgesehen davon, dass der Glaubensbegriff bei Jacobus ein wesentlich anderer ist, als bei Paulus, und die von Jacobus geforderten Werke nicht die von Paulus bekämpften Gesetzeswerke sind, die Thatsache, dass die Gerechterklärung, von der Jacobus redet, nicht wie bei Paulus ein Gnadenact ist, in welchem dem Sünder Gerechtigkeit zugerechnet wird, sondern der Act des Richters, welcher die Bewährung des Gerechten durch Richterspruch anerkennt (Matth. 12, 37) und ihm dadurch zur Errettung vom Verderben verhilft. Darum bestreitet Jacobus auch nicht

---

[3]) Zwar behauptet noch Beyschlag, dass die neuere Kritik darüber einig sei, die Abhängigkeit auf Seiten des Petrus zu finden; doch ist gerade neuerdings das Verhältniss meist umgekehrt aufgefasst. Vgl. W. Grimm (Stud. u. Krit. 1872, 4), W. Brückner, Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 4. 1882, 3), v. Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1884, 1). In der That schliesst sich die Art, wie Jac. 5, 20 die Stelle Prov. 10, 12 angewandt wird, in der Fassung ganz an 1. Petr. 4, 8 an (vgl. das *πλῆθος ἁμαρτ.*), wo dieselbe durch die Anwendung der Stelle bedingt ist, und entfernt sich viel weiter von ihrem Originalsinn. Ebenso wird die Stelle Jesaj. 40, 6 ff. bei Petrus (1, 24 f.) genau in ihrem Originalsinn angewandt, während Jac. 1, 10 f. nur die von ihm verwandten Elemente in ganz freier Anwendung anklingen. Auch die Anführung von Prov. 3, 34 ist im Context von 1. Petr. 5, 5 natürlicher motivirt als Jac. 4, 6, wo die bei Petrus (5, 6) daraus gezogene Folgerung erst 4, 10 erscheint, und 4, 7 ein Gedanke damit verbunden wird, in welchem aus dem weiteren petrinischen Zusammenhange 5, 8 f. anklingt. Jac. 1, 21 erscheint der Gedanke 1. Petr. 2, 1 in einer bestimmteren Beziehung auf die dort intendirte Ermahnung, und Jac. 1, 2 f. bildet der Gedanke 1. Petr. 1, 6 f. geradezu die Voraussetzung der Ermahnung. Vgl. das *τὸ δοκίμιον ὑμῶν τ. πίστεως*, das Jacobus, abweichend von dem metonymischen Gebrauch bei Petrus in ursprünglichem Sinne anwendet, und zu dem *πειρασμοῖς ποικίλοις* 1. Petr. 4, 10, das den Ausdruck eher als von Petrus gebildet erscheinen lässt.

die paulinische Auffassung der Rechtfertigung Abrahams, sondern er macht die entgegengesetzte als die selbstverständliche zu Gunsten seiner Ermahnung geltend, weil er eine andere weder kennt, noch für möglich hält (2, 21 ff.). Die angeblich paulinischen Formeln (*μὴ πλανᾶσθε, ἀλλ' ἐρεῖ τις*) gehören der rabbinischen Dialektik, Ausdrücke wie *ἀκροατής, ποιητής, παραβάτης νόμου, νόμον τελεῖν, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* (vgl. auch Jac. 2, 10 mit Gal. 5, 3) der Gesetzeslehre der Zeit an, Begriffe wie *δικαιοσύνη θεοῦ, ἐλευθερία* kommen nur in völlig anderem Sinne vor. Anklänge, wie 1,3 (Röm. 5, 3 f.). 4, 12 (Röm. 14, 4) können schon darum nichts beweisen, weil sie nichts spezifisch Paulinisches enthalten. Die ganze noch unentwickelte echt judenchristliche Lehrweise des Briefes (vgl. Nr. 5) ist aber überhaupt nur denkbar, wenn der Verfasser von der reich entwickelten paulinischen Theologie noch garnicht berührt ist. Vollends an eine Kenntniss des Hebräerbriefes ist sicher zu denken, da die That der Rahel 2, 25 in anderem Interesse und ganz anderen Ausdrücken erwähnt wird als Hebr. 11, 31 und alles übrige noch von Holtzmann Zusammengestellte völlig nichtssagend ist. Ueber die Auswahl der beiden Beispiele von Abraham und Rahel vgl. besonders Mangold.

4. Der Eingang des Briefes versetzt uns sofort in die Leidenslage der Leser und die mancherlei Anfechtungen, die ihnen daraus erwuchsen (1, 2 bis 18). Der Verfasser ermahnt, dieselben für Freude zu achten, indem er auf ihren segensreichen Erfolg hinweist, wenn sie nur in festem Gottvertrauen um die Weisheit bitten, die allein zur vollen Bewährung der Geduld verhelfen kann (1, 2—8). Er warnt davor, den versuchlichen Charakter der Prüfung, deren Bestehen ihnen zum seligsten Ziel verhelfen kann, auf Gott zurückzuführen, da nur die eigene böse Lust die Prüfung zur Versuchung macht, Gott aber, der Geber aller guten Gaben, durch seine höchste Gabe, die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit, sie zu ihrer Ueberwindung befähigt hat (1, 12—18)[1]). Mit dem Gedanken, dass dies Wort freilich vor Allem gehört und angenommen sein will, leitet der Verfasser zur ersten Hauptermahnung über, wonach das Hören des Wortes nicht ohne das Thun bleiben darf, weil eine Frömmigkeit, die sich nicht im

[1]) Auch die dazwischentretenden Verse 1, 9 ff. sind dem Zusammenhange durchaus nicht fremd, da sie nur hervorheben, wie es eben die gedrückte Lage der Leser den Reichen gegenüber ist, die sie in Versuchung führt und die ihnen doch die triumphirende Freude über die Hoheit ihres Christenstandes um so weniger rauben kann, wenn sie die Scheinherrlichkeit jener Reichen in ihrer wahren Niedrigkeit erkennen. Diese Hoheit besteht aber nicht nur in der Aussicht auf ein herrliches Ziel (1, 12), sondern in der Neugeburt, die sie zur *ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων* macht (1, 18). In ihr liegt der Grund, weshalb es nur noch der gottgegebenen Weisheit bedarf, um überall die Geduld in der Anfechtung zu bewähren (1, 5), da jene eben den Menschen befähigt, das erkannte Rechte zu thun, womit freilich immer neue Versuchungen durch die böse Lust (1, 14) nicht ausgeschlossen sind. Dass aber die Versuchung, die in der Leidensanfechtung liegt, auf die böse Lust zurückgeführt wird, zeigt nur aufs Neue, dass jene den Lesern aus ihrer gedrückten Lage erwuchs, die sie der Mittel zur Befriedigung irdischer Wünsche beraubte.

Leben bewährt, nichtig ist und das göttliche Wohlgefallen nicht erwirbt (1, 19—27). Wie aber das Hören erst durch das ihm entsprechende Thun bewährt wird, so der Glaube, mit dem man das Wort annimmt, durch ein ihm entsprechendes Verhalten. Darum macht eine den Glauben verleugnende Augendienerei (2, 1—7), wie jede einzelne Gesetzesübertretung, schuldverhaftet dem ganzen Gesetz und überantwortet einem unbarmherzigen Gericht, von dem nur die Uebung der Barmherzigkeit erretten kann (2, 8 bis 13). Darum ist überhaupt der Glaube, der nicht durch die von ihm gewirkten Werke bewährt wird, ein todter Glaube, der nimmer erretten kann (2, 14—26)[2]). Die zweite Hauptermahnung beginnt mit einer Warnung vor der Verantwortlichkeit, die man sich auflädt, indem man sich zum Lehrer Anderer aufwirft (3, 1 f.), weil dabei die Versuchung zu den so schwer zu vermeidenden Zungensünden fast unausbleiblich ist (3, 3—8), deren schlimmste in ihrem grellen Contrast zu dem Wesen des Christenstandes beleuchtet wird (3, 9—12). Es folgt dann die Warnung vor unlauterem fleischlichem Eifern, das keine Beweisung der wahren Weisheit, sondern Verleugnung der Wahrheit ist und keine Frucht bringt (3, 13—18). Der Verfasser deckt den tiefsten Grund solchen Eiferns und Streitens auf in der geheimen Begierde nach irdischem Genuss und dem gehässigen Neide wider die besser situirten Volksgenossen, in der ungebrochenen Liebe zur Welt, der Gott, welcher das ganze Herz verlangt, die Mittel zur Befriedigung ihrer Lüste nicht bieten kann (4, 1—5). Er verlangt demüthige Unterwerfung unter die göttliche Führung, die nur durch ernsten Kampf wider den Versucher und durch aufrichtige Busse zur endlichen Erhöhung führen kann, während das Afterreden und Richten gegen den Nächsten nur dem einigen Richter vorgreift (4, 6—12)[3]). Der Schlussabschnitt

[2]) Indem gleich im Uebergange zu diesem ersten Haupttheil geltend gemacht wird, dass das Hören wichtiger sei als das Reden, geschweige das zorneifrige, das keineswegs der Ausübung göttlicher Gerechtigkeit dient (1, 19 f.), klingt schon hier, wie in der Antithese von 1, 26, der Grundgedanke der zweiten Hauptermahnung an, und insofern hat man nicht ohne Grund 1, 19 'gewissermafsen als das Thema des ganzen Briefes bezeichnet. Das Beispiel einer Glaubensverleugnung durch thatsächliches Verhalten 2, 1—7 ist der concreten Situation der Leser entnommen, die sie wieder wie 1, 9 f. den reichen Ungläubigen gegenübergestellt zeigt. Dass es sich aber bei dem Thun des gehörten Wortes und der Bewährung des Glaubens vor Allem um die Erfüllung des Liebesgebots in der thatkräftigen Uebung der Barmherzigkeit handelt, zeigt 1, 27. 2, 13, weshalb auch gelegentlich der todte Glaube durch ein thatloses Mitleid illustrirt (2, 15 f.) und das Liebesgebot als das königliche bezeichnet wird (2, 8).

[3]) Die breite Ausführung über die Zungensünden (3, 3—12), wie die Charakteristik der selbstischen Weisheit, deren Widerspiel wieder an der Barmherzigkeit und ihren Früchten erkannt wird (3, 15—18), zeigt nur, wie der Verfasser in der dünkelhaften und liebeleeren Redseligkeit das Grundgebrechen der Gläubigen aus den Juden sieht. Der Zusammenhang von Cap. 4 aber ist nur zu verstehen aus einer lebensvollen Anschauung von der ganzen Situation der Leser heraus.

kommt auf die Erörterungen des Briefeingangs zurück, auf die reichen Ungläubigen, die den armen Gläubigen gegenüberstehen. Jenen hält er ihr prahlerisches Trotzen auf ihre selbstherrlichen Reise- und Handelspläne als eine Sünde wider besseres Wissen und Gewissen vor (4, 13—17) und droht ihnen mit all ihren Schätzen im unmittelbar bevorstehenden Gericht den Untergang als Strafe für ihre Unthaten (5, 1—6); diese ermahnt er, Gott das Gericht anheimstellend, geduldig zu warten auf die Wiederkunft des Herrn, wie der fromme Dulder Hiob (5, 7—11). In einer Nachschrift folgt dann noch eine nachdrückliche Warnung vorm Schwören (5, 12) und die Anweisung zum rechten Verhalten in Krankheits- und Sündennoth (5, 13—18). Die Pflicht der Fürbitte für den Bruder führt endlich von selbst zum seelsorgerlichen Bemühen um den Verirrten (dem Widerspiel ihres angeblichen Bekehrungseifers), und der Hinweis auf den Segen solchen Thuns ist die schönste Rechtfertigung seines eigenen Briefes, sowie der Ausdruck seiner Wünsche für die Leser (5, 19 f.).

Gar kein Grund war, den Abschnitt 5, 12—20 für unecht zu erklären (vgl. Rauch in Winer u. Engelh. krit. Journal VI. 1827 u. dagegen Hagenbach ibid. VII), da eine solche nachschriftliche Anbringung von Einzelermahnungen, die vielleicht durch bestimmte Einzelvorfälle veranlasst waren, nur den brieflichen Character des Schriftstückes beweist. Trotz den seit Luther oft gehörten Klagen über die Plan- und Ordnungslosigkeit des Briefes (vgl. noch Palmer, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, 1) tritt der einheitliche Zweck desselben, zu einem thatkräftigen Christenthum zu ermahnen, das nicht im Reden vom Glauben und im Eifern dafür, sondern in der Erfüllung des vollkommenen Gesetzes und in der Geduld sich bewährt, klar genug hervor; und die Gedankenentwicklung des Briefes ist, wenn man die gnomologische Form und die freiere Bewegung des Briefstellers in Betracht zieht, eine völlig durchsichtige. Vgl. dazu noch Pfeiffer, Stud. u. Krit. 1850, 1. Gams, über den Gedankengang des Jacobusbriefes. Hannover 1874.

5. Dass der Brief verhältnissmäfsig spät in der Kirche bekannt geworden, erklärt sich daraus, dass er an enge ausschliesslich judenchristliche Kreise gerichtet war, deren Eigenthum er verblieb, und sich auf Verhältnisse bezog, die bald in der grossen Heidenkirche nicht mehr verstanden wurden. Dass ihn aber die syrische Kirche in ihrer Bibel hatte (§ 10, 1), ist um so bedeutsamer, als sie den Kreisen, in die er zunächst erging, wahrscheinlich am nächsten stand (Nr. 1. not. 2)[1]. Erst von Origenes und Euse-

[1]) Die Geschichte des Kanon lehrt, dass er zwar von dem Hirten des Hermas viel benutzt wird (§ 6, 4), aber am Ende des 2. Jahrh. noch nicht zum N. T. gehört und auch im muratorischen Kanon noch fehlt (§ 9, 5. 10, 3). Dass der Verf. sich nicht als Apostel bezeichnet, kann nicht ein Hinderniss seiner Verbreitung gewesen sein, wenigstens im Morgenlande nicht, noch weniger sein Lehrcharacter, welcher der mehr gesetzlichen Auffassung des Christenthums im nach-

bius hören wir, dass der Brief von dem Bruder des Herrn herrühre; aber jener zählt ihn noch nicht zu den Schriften von allgemein anerkannter Autorität, und dieser rechnet ihn wegen seines spärlichen Gebrauchs im kirchlichen Alterthum zu den Antilegomenen (§ 10, 7. 11, 4). Nur darauf gründen sich auch die späteren Anzweiflungen des Briefes, trotz derer derselbe im 4. Jahrh. die allgemeine kirchliche Anerkennung errang[2]). Wenn der Verfasser sich schlechtweg Jacobus nennt und nur als Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi charakterisirt (1, 1), so kann das eine verständliche Selbstbezeichnung für die Leser nur gewesen sein, wenn er der Bruder des Herrn war, der durch seine Autoritätsstellung an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem (§ 36, 1) ein so hervorragendes Ansehen besass, dass es einer Unterscheidung von Anderen gleichen Namens nicht bedurfte. Nur bei ihm, der für alle Judenchristen als höchste Autorität galt (Gal. 2, 12), begreift es sich, wie er an alle gläubigen Juden in der Diaspora sich mit Worten so ernster Rüge und Warnung wenden konnte. Vor Allem aber wird nur bei ihm, der selbst unter seinen ungläubigen Volksgenossen ein so hohes Ansehen besass, begreiflich, wie er hoffen durfte, dass auch diese einem von ihm kommenden Mahnworte sich nicht verschliessen würden (vgl. Nr. 1)[3]). Dem geschichtlichen Bilde dieses Ja-

---

apostolischen Zeitalter durchaus zusagen musste. Welchen Jacobus aber die syrische Kirche für seinen Verfasser hielt, erhellt noch aus Ephräm dem Syrer nicht.

[2]) Wenn Hieronymus (de vir. ill. 2) von Jacobus justus, dem Bruder des Herrn sagt: unam tantum scripsit epistolam, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit autoritatem, so geht er offenbar auf Euseb. h. e. 2, 23 zurück und missversteht das νοθεύεται desselben, das nur auf die Zugehörigkeit zum Kanon geht, von Zweifeln an seiner Echtheit. Wenn aber Theodor v. Mopsveste ihn verworfen hat (Leont. Byz. c. Nestor. et Eutych. 3, 14), so ist auch er ohne Zweifel nur auf den von Eusebius constatirten Sachverhalt zurückgekommen. Selbst wenn der Brief seine spätere allgemeine Anerkennung dem Umstande verdanken sollte, dass man sich immer mehr daran gewöhnte, in dem Jacobus, der ihn verfasst hat, den Apostel zu sehen, so ist doch diese Annahme keineswegs von dem Wunsche beeinflusst worden, einer von den alten Kirchenlehrern hochgehaltenen Schrift einen Platz im Kanon zu sichern, da der Grundsatz, nur Apostolisches in denselben aufzunehmen, nie zur principiellen Durchführung gekommen ist. Auch präjudicirt die Annahme seiner Apostolicität der Frage über den Verfasser nicht, da in der Zeit der Kanonbildung die Frage, ob der Bruder des Herrn einer der Zwölfe war, oder nur neben ihnen die Würde eines Apostels hatte, nicht zur Entscheidung gebracht ist (vgl. § 36).

[3]) Dass der Verfasser sich nicht als Apostel bezeichnet, schliesst zwar nicht aus, dass er einer war (vgl. Phil. 1, 1. 1. Thess. 1, 1), wohl aber, dass ein pseudonymer Schriftsteller diese Form wählte, um seinen Ermahnungen apostolische Autorität zu geben. Aber auch wenn der Pseudonymus an den Bruder des Herrn dachte, musste er, um dessen Autorität sich zu vindiciren, sich als solchen bezeichnen, was der Verfasser nur dann nicht nöthig hatte, wenn seine Leser wussten, dass er es wirklich war. Ganz misslich ist dagegen die Berufung auf die Aehnlichkeit des brieflichen Grusses mit Act. 15, 23, da weder die Authenticität dieses Actenstückes gesichert, noch derselbe ihm eigenthümlich ist (vgl. Act. 23, 26).

cobus, in dem wegen seiner gesetzlichen Frömmigkeit der Messiasglaube nur das Ideal eines echten Israeliten zur Verwirklichung gebracht zu haben scheint, entspricht aber durchaus die gesammte Lehreigenthümlichkeit des Briefes.

Ueberall wird die Autorität des Gesetzes als eine selbstverständliche vorausgesetzt (2, 9—11. 4, 11 f.), und es ist reine Willkür, wenn noch Holtzmann in s. Einl. dies einfach wegleugnet. Wenn nirgends der sogen. Ceremonialgebote ausdrücklich gedacht wird, so folgt bei einem, der die Solidarität des ganzen Gesetzes so nachdrücklich geltend macht (2, 10), daraus sicher nicht, dass er dieselben als nicht mehr verbindlich für die messiasgläubigen Juden ansieht. Ohnehin war ja der Kreis derselben, der von den Diasporajuden überhaupt noch erfüllt werden konnte, ein wesentlich beschränkter; und wenn Jacobus das Gesetz im Sinne der von ihm so hochgehaltenen Propheten (5, 10) zu erfüllen gesucht hatte, so trat ihm diese Seite von vorn herein hinter den sittlichen Kern des Gesetzes zurück (vgl. 1, 27). Wenn ihm aber das Wort der Wahrheit, durch welches die Gläubigen sich neugeboren wissen (1, 18), zunächst ein Wort ist, das gethan sein will, ein vollkommenes Gesetz (1, 22 f. 25), so ist klar, dass er an das Gesetz denkt, wie es der in Jesu erschienene Messias erfüllen gelehrt hat, der darum auch 4, 12 als Gesetzgeber und Richter betrachtet zu sein scheint[4]). Nun wird aber in dem Wort der Wahrheit zugleich verkündigt, dass die Wiederkunft des zur Herrlichkeit erhöhten Messias (2, 1) zum Gericht unmittelbar bevorsteht (5, 3. 7—9); daher muss dies Wort, wenn es recht angenommen und angeeignet wird, das Thun des in ihm offenbarten göttlichen Willens, der Glaube daran die gottgewollten Werke wirken und so die Errettung herbeiführen (1, 21 ff. 2, 14 ff.). Es wird also das Heil, welches der Messias gebracht hat, noch wesentlich darin gesucht, dass er uns befähigt hat, den göttlichen Willen recht zu erkennen und zu erfüllen, weil nun das Gesetz ins Herz geschrieben ist (vgl. den λόγος ἔμφυτος 1, 21 u. dazu Jerem. 31, 33). Im Uebrigen erscheint das Vertrauen auf die göttliche Güte, welche das gläubige Gebet erhört (1, 5—7), dem bussfertig und demüthig ihm Nahenden mit ihrem Segen naht und ihn erhöht (4, 8—10), in leiblicher Noth hilft und Sünde vergiebt (5, 13—18), dem frommen Dulder mit dem Kranz des Lebens lohnt (1, 12. 5, 10 f.), den ihn Liebenden das Reich verheisst und dem Barmherzigen im Gericht Barmherzigkeit widerfahren lässt (2, 5. 8), noch als etwas für den Israeliten Selbstverständliches, das einer besonderen Vermittlung durch den Messias nicht erst bedarf. Eine solche Lehranschauung ist freilich nur denkbar bei einem, der von vorn herein in der Erfüllung des göttlichen Willens, aber nicht im pharisäischen, sondern im echt ATlichen Sinne, das Heil gesucht und im Glauben an die Messianität Jesu die Kraft dazu gefunden hatte.

---

[4]) Darum bezeichnet er das nach der Schrift citirte Gebot der Nächstenliebe nach seinem Vorgange als das königliche Gesetz (2, 8, vgl. Matth. 22, 39) und betont so besonders die Barmherzigkeitsübung (1, 27. 2, 13. 15 f. 3, 17); nach seinem Vorgange bezeichnet er das Richten und Schwören als positiv verboten (4, 11. 5, 9. 12) und scheint den Zorn dem Todschlage gleichzuschätzen (4, 2, vgl. Matth. 5, 22).

Da dieser Jacobus bei den Lebzeiten Jesu sich von seinem Jüngerkreise zurückgehalten hatte und erst durch seine Auferstehung zum Glauben gekommen war (§ 36, 1), so begreift sich, dass überall nur auf ATliche Vorbilder verwiesen wird (2, 21. 25. 5, 10 f. 17), und nicht auf das Vorbild Christi, dass aber vielfach die in der apostolischen Ueberlieferung umgehenden Aussprüche Jesu anklingen[5]). Dagegen entspricht es ebenso der Zeitlage des Briefes, wie der in seiner Eigenheit abgeschlossenen Natur dieses Jacobus, dass er von der tieferen und reicheren Erfassung des in Christo gegebenen Heiles, wie sie schon im urapostolischen Kreise und vollends durch Paulus sich entwickelt hat, völlig unberührt geblieben ist, vielmehr in der ATlichen Schrift, insbesondere in ihrer Spruchweisheit seine Lebensnahrung sucht[6]).

6. Nachdem bereits Erasmus und Cajetan Zweifel an dem überlieferten apostolischen Ursprung des Jacobusbriefes ausgesprochen, hat Luther denselben sehr nachdrücklich bestritten[1]). Calvin bekämpfte sein Urtheil

---

[5]) Ohne Frage gehören der ältesten Ueberlieferung an die Sprüche Matth. 7, 1 (4, 12. 5, 9), 7, 7 f. (1, 5. 4, 3), 5, 34 (5, 12), 23, 12 (4, 10), und dies wird auch von den 1, 6. 25 anklingenden gelten, wenn sie uns auch erst in späteren Aufzeichnungen erhalten sind (Marc. 11, 23. Joh. 13, 17). Dass sie einem unserer schriftlichen Evangelien entnommen sind, dafür spricht nichts; vielmehr finden sich nicht selten auffallende sachliche Berührungen, die doch keine Spur des Wortlautes unserer Evangelien zeigen, so 1, 22 (Matth. 7, 26), 2, 8 (Matth. 22, 39), 2, 13 (Matth. 5, 7. 18, 33 f.), 4, 4 (Matth. 6, 24), 4, 17 (Luc. 12, 47), und in der zweiten Hälfte von 5, 12 zeigt sich sogar eine sachlich verschiedene Form von Matth. 5, 37, die, soviel Verbreitung sie auch in der Kirche erlangt hat, doch eine traditionelle Umbildung ist. Um so weniger darf man auf die Berührung in einzelnen Ausdrücken und Bildern Gewicht legen, die weder auf eine Anknüpfung an die Evangelien, noch an Aussprüche Christi schliessen lassen, wie *τέλειος, δέχεσθαι τὸν λόγον, εἰρήνην ποιεῖν, σητόβρωτος, μοιχαλίδες* oder die Bilder in 3, 12.

[6]) Eigentliche Citate hat unser Brief ausser den Gesetzesworten 2, 8. 11 und dem aus Petr. entlehnten aus Prov. 3, 34, sowie den ebendaher stammenden Anspielungen auf Jes. 40, 6. Prov. 10, 12 (vgl. Nr. 3. not. 3) nicht. Dagegen ist die ganze Ausdrucksweise des Verf. an der Sprache der Propheten (4, 8, vgl. Sacharj. 1, 3) und Psalmen (3, 8, vgl. Psalm 139, 3. 5, 3, vgl. Psalm 21, 10), insbesondere an der Spruchweisheit des A. T. herangebildet. Es tritt das weniger in einzelnen Anklängen hervor, als in der gnomologischen Form und Bildersprache überhaupt, sowie in der Betonung der Weisheit (1, 5. 3, 13—17), in welcher ganz wie dort die habituell gewordene Erkenntniss des göttlichen Willens eines äusseren Gesetzes nicht mehr bedürftig erscheint. Mit Unrecht behauptet man meist, dass sich der Verf. besonders an Jesus Sirach anschliesse; denn ausser 1, 19, wo doch auch trotz scheinbarer Aehnlichkeit im Gedanken und Ausdruck die Tendenz eine völlig andere ist als Sir. 5, 11, theilt 1, 5 mit Sir. 20, 14 nur einen Ausdruck ohne Gedankenähnlichkeit, 1, 13 mit Sir. 15, 12 einen ähnlichen Gedanken ohne Gleichheit des Ausdrucks. Dass aber irgendwo ein Anklang an das Buch der Weisheit sich fände, muss bestimmt bestritten werden; und für eine Bekanntschaft mit Philo beweisen die unkritisch gesammelten Parallelen Lösner's garnichts, da die gemeinsamen Ausdrücke lediglich hellenistisches Sprachgut sind.

[1]) Er nahm Anstoss an seinem Widerspruch gegen die Lehre des Paulus und seinem Schweigen von dem Leiden und der Auferstehung Christi, sowie vom Geiste Christi. Er nennt ihn eine recht stroherne Epistel, die keine evangelische Art habe und alles so unordig eins ins andere werfe. Der Verf. sei irgend ein

und hielt den Brief eines Apostels nicht für unwürdig. Dagegen folgten Luthern die Magdeburger Centurien, Hunnius, Althammer, Wetstein, überhaupt die lutherische Kirche, solange sie noch ein Abgehen von der kirchlichen Tradition vertrug. Erst neuerdings ist seine Polemik wieder in alter Schärfe vom hyperlutherischen Standpunkte aus erneuert worden (vgl. Strobel, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1857, 2. 1860, 1. 1869, 4. 1871, 2, dem gelegentlich Kahnis und Delitzsch sekundirten). Richtiger ist in der neueren Zeit die kritische Frage dahin präcisirt worden, ob der Brief von Jacobus, dem Bruder des Herrn, herrühre. Schon Schleiermacher fand die Diction schwülstig, den Gedankengang bald geziert, bald künstlich und unbeholfen und schrieb das „Machwerk“ einem Schüler des palästinensischen Jacobus zu, der in dessen Namen Erinnerungen aus seinen Vorträgen in einer ihm selbst nicht geläufigen Sprache niedergeschrieben habe. Umgekehrt fand de Wette die geschmückte griechische Sprache mit der Annahme der Echtheit unvereinbar[2]). Allein wenn noch Schmidt und Bertholdt in unserem Briefe die griechische Uebersetzung eines aramäischen Originals sahen, so ist heutzutage wohl anerkannt, dass auch ein Palästinenser sich die Fähigkeit, griechisch zu schreiben, anzueignen vermochte und an Diasporajuden griechisch schreiben musste; die Bedenken wegen der Schreibart aber erledigen sich einfach aus dem Anschluss des Verfassers an das A. T., das man bei der ausserhalb der Schultheologie mangelnden Kenntniss des Althebräischen auch in Palästina nur in den LXX lesen konnte. Die Zweifel, die Kern (Tüb. Zeitschr. 1835, 2) wegen der angeblichen Verwandtschaft des Briefes mit den Clementinen, wegen der Benutzung ATlicher Apokryphen, Philo's und des Hebräerbriefes geltend machte, hat er selbst in seinem Kommentar (1838) zurückgenommen. Dagegen hat W. Grimm (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, 4) im Wesentlichen die Bedenken de Wette's erneuert, und Schenkel in dem Briefe das Werk eines unbekannten Jacobus aus dem Ende der 70er Jahre gesehen, der an die römische Gemeinde schrieb.

---

gut fromm Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jünger gefasst und also aufs Papier geworfen (Vorr. z. N. T. v. 1522). Wie wenig ihm aber die Frage, um die es sich bei dem Ursprunge unseres Briefes handelt, klar war, zeigt, dass er bei dem Apostel, dem er den Brief abstreitet, an den Zebedäiden Jacobus denkt.

[2]) Seine übrigen nicht unberechtigten Bedenken betreffen nur die herrschende falsche Auffassung des Briefes. Er bezweifelt mit Recht, ob die Christenheit ausserhalb Palästina's zur Zeit des Jacobus schon so tief in Verweltlichung versunken gewesen sei (vgl. Nr. 2), und ob der geschichtliche Jacobus so scharf gegen Paulus polemisirt hätte, ohne ihn zu verstehen (vgl. Nr. 3), während doch sein eigener Standpunkt gegenüber dem Gesetz von einem engherzigen antipaulinischen Judenchristenthum keine Spur zeige.

7. Die Tübinger Schule konnte scheinbar in der angeblichen Polemik des Briefes gegen Paulus nur eine Bestätigung ihrer Voraussetzung von dem schroffen Gegensatz des Jacobus gegen den Heidenapostel sehen; da aber seine sonstige Stellung zum Gesetz sichtlich nicht ihrer Vorstellung von dem gesetzlichen Standpunkte des Urchristenthums entsprach, so musste es ein pseudonymer Verfasser späterer Zeit sein, der jenen Jacobus zum Träger seines vergeistigten Judenchristenthums machte, um eine für das praktische Christenthum nachtheilige Auffassung der paulinischen Rechtfertigungslehre abzulehnen. Dieser noch sehr formlosen Auffassung des Briefes durch Baur suchte Schwegler erst festere geschichtliche Umrisse zu geben. Er sah in ihm ein Seitenstück zu den clementinischen Homilien, eine Apologie der beiden gemeinsamen ebjonitischen Denkweise, welche die entgegengesetzten Richtungen auf dem Boden und innerhalb des Prinzips des Judenchristenthums vermitteln will. Der Gegensatz der Reichen und Armen, welcher den Brief durchdringt, wird von ihm auf das verweltlichte paulinische Heidenchristenthum im Gegensatz gegen den urchristlichen Ebjonismus gedeutet. Schon zeigen sich polemische Beziehungen auf die Gnosis und die Verfolgungen der trajanischen Zeit[1]). Hilgenfeld hat auch hier die Auffassung der Schule zu moderiren gesucht, indem er mit dem Brief in die Zeit Domitians heraufging, die bekämpfte Weisheit für die des Paulinismus hielt, welcher mit seinen Lehrstreitigkeiten die innere Zerrissenheit der Christenheit verschuldet hatte, von den verweltlichten Christen die reichen heidnischen Feinde des Christenthums unterschied und das Christenthum des Verfassers für ein essenisches und orphisches erklärte. Bei seiner Zeitbestimmung bleibt auch Holtzmann (Ztschr. f. wiss. Th. 1882, 3) stehen besonders wegen der angeblichen Abhängigkeit des Briefes von den Paulinen sammt dem Hebräerbrief, der Apokalypse (wofür man sich auf 1, 12, vgl. Ap. 2, 10. 1, 18, vgl. Ap. 15, 4. 2, 5, vgl. Ap. 2, 9 beruft), dem ersten kanon. Evang., dem 1. Petrus- und Clemensbrief, indem er die Reichen für vornehme Aspiranten des Christenthums erklärt. Endlich stellt auch v. Soden (Jahrb. f. protest. Th. 1884, 1) die Verfolgungen der domitianischen Zeit in den Mittelpunkt der vorausgesetzten Situation und erklärt den Verfasser, den er mit Holtzmann u. A. nach Rom versetzt, für einen Geistesverwandten des Clemens und Hermas.

---

[1]) Dahin gehört der Brief auch nach Hausrath, der in ihm geradezu die Antwort des Judenchristenthums auf den Hebräerbrief sieht, und nach W. Brückner (Jahrb. f. wiss. Theol. 1874, 4), der die ganze Adresse für eine literarische Fiction erklärt und dem Schreiben den Zweck unterlegt, ein römisches Conventikel essenisch gesinnter Judenchristen in seiner Abgeschlossenheit vor der heidnischen Welt und dem paulinisch influirten Weltchristenthum zu bewahren.

Alle diese Auffassungen gehen von der willkürlichen Voraussetzung der Tübinger Schule aus, dass das Urchristenthum die Stellung Jesu selbst zum Gesetz nicht aufrecht zu erhalten vermocht habe, sie müssen die Adresse des Briefes wortwidrig missdeuten (vgl. Nr. 1. not. 1), und erzeugen erst den Widerspruch, in welchem die allgemeine Fassung derselben zu den im Briefe selbst vorausgesetzten concreten Zuständen, von dem sie freilich nur ein Zerrbild entwerfen können, stehen soll. Insbesondere werden die Reichen des Briefes in der willkürlichsten Weise weggedeutet oder in christliche und nichtchristliche getheilt. Dagegen hat v. Soden mit grosser Unbefangenheit eine Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre, welche noch Holtzmann für ausserhalb jeder ernsten Diskussion stehend erklärte, als völlig unannehmbar erwiesen und seine Voraussetzung einer Kenntniss paulinischer Briefe mit dem völligen Mangel eines entwickelteren Lehrtypus, insbesondere in Betreff des Todes Christi, nur äusserst künstlich in Uebereinstimmung gebracht. Dafür hat er die Fictionen eines Essenismus oder gar orphischer Neigungen des Briefes, wie einer Polemik gegen den Gnosticismus, einer Abhängigkeit von der Apokalypse, dem Hebräerbrief und dem 1. Evang. schlagend zurückgewiesen. Damit kehrt die Kritik selbst zu der einzig richtigen Auffassung des Briefes zurück, welche sein hohes Alter und seine Abfassung durch den Bruder des Herrn, worin Holtzmann in s. Einl. nur noch ein Spiel „kindlicher Freude", welches „den gemüthlichen Character" der Apologetik kennzeichnet, sehen will, nicht nur möglich macht, sondern direct fordert.

§ 38. Der Judasbrief.

1. Der Verfasser charakterisirt seine Leser in der Zuschrift mit dem Segenswunsch ganz allgemein als treugebliebene Christen (v. 1 f.) und motivirt, dass eine Ermahnung, gegen jede Gefährdung des ihnen mit allen Heiligen gemeinsamen Glaubens anzukämpfen, den Inhalt seines Schreibens bildet, mit dem Auftreten gewisser Leute, die er wegen ihrer Verkehrung der christlichen Grundwahrheit bereits in der Schrift A. T.'s als Gottlose verurtheilt findet (v. 3 f.). Er erinnert an drei ihnen wohlbekannte Beispiele göttlicher Strafgerichte (v. 5—7) und ruft dann über jene Leute, die sich, wie die von diesen Gerichten Getroffenen, mit Fleischessünden beflecken und zu Grunde richten, indem sie sich von Allem, was Herrschaft heisst, emanzipiren, und Mächte, von deren Bedeutung sie nichts verstehen, lästern, ein Wehe aus, das wieder an drei hervorragende Beispiele ATlicher Sünder erinnert (v. 8—11)[1]). An der Art, wie sie die Liebesmahle ohne

[1]) Wie mit dem κυριότητα v. 8 natürlich die κυριότης Christi gemeint ist (v. 4), obwohl der Ausdruck absichtlich so allgemein gefasst ist, weil es darauf ankommt, hervorzuheben, dass sie, was unbedingte Unterordnung verlangt, thatsächlich nichtachten, so zeigt v. 9 unzweifelhaft, dass mit den δόξαι, welche sie lästern, statt sich vor ihnen zu fürchten, die satanischen Mächte gemeint sind, denen man mit der Selbsthingabe an heidnische Sündengreuel verfällt. Zeigt dies

Scheu durch Schwelgerei entweihen, zeigt er in sich steigernden Bildern, dass sie nicht sind, was sie sein wollen, sondern in ihrem geistlichen Leben völlig erstorben, dass ihr von wüster Leidenschaft umgetriebenes Wesen ihre eigene Schande dokumentirt und nur das Verderben zum Ziele haben kann, das er ihnen mit der Gerichtsdrohung des Henoch über die Gottlosen seiner Zeit weissagt, indem er zuletzt noch den doppelten Widerspruch in ihrem Wesen hervorhebt, wonach sie wider Gott murren, obwohl sie durch ihr zügelloses Leben sich ihr Schicksal selbst bereiten, und prahlerische Reden führen, wie sehr sie auch zu kriechen wissen vor solchen, von denen sie sich Vortheil versprechen (v. 12—16). Er erinnert an Worte der Apostel, welche das Auftreten solcher frivolen Spötter, die nach ihren gottlosen Lüsten wandeln, vorhergesagt haben, und bezeichnet dieselben nicht ohne Ironie als solche, die Unterschiede machen, obwohl sie in Wahrheit gerade Psychiker sind, denen es an Geist fehlt (v. 17 ff.). Dieser Erscheinung gegenüber sollen die Leser die Förderung im Glauben suchen, indem sie durch Gebet, wie heiliger Geist es lehrt, sich in der Liebe Gottes bewahren, und von der Barmherzigkeit Christi im Gericht die Erlangung des ewigen Lebens erwarten. Auch sie ihrerseits sollen dann Erbarmen haben mit jenen Verirrten, doch so freilich, dass sie nur den noch Schwankenden gegenüber versuchen, sie wie einen Brand aus dem Feuer zu reissen, während bei den Anderen die Furcht vor Ansteckung sie hindern muss, ihnen noch irgendwie ihr Erbarmen thätig zu beweisen (3, 20—23)[2]). Der Brief schliesst mit einer feierlichen Doxologie (v. 24 f.).

2. Das geschichtliche Verständniss des Briefes hängt wesentlich von der richtigen Auffassung der in ihr bekämpften Erscheinung ab. Die traditionelle Auffassung sah darin Irrlehrer, und zwar wegen v. 4. 17 f. die im zweiten Petrusbrief (2, 1 ff. 3, 2) bekämpften und geweissagten[1]). Giebt

---

nur von mangelndem Verständniss solcher übersinnlichen Dinge, so führt auch ihr instinctmäfsiges Sichverstehen auf die sinnlichen Dinge, die sie als Genussmittel zu gebrauchen wissen, nur dazu, dass sie sich in ihnen zu Grunde richten (v. 10).

[2]) Hiebei ist als richtig vorausgesetzt die auch von Westcott-Hort aufgenommene völlig grundlos beargwohnte Lesart des Cod. Vat.: *οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους, σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες* etc. Es ist klar, dass die Unterscheidung eines doppelten *ἐλεᾶν*, eines thätigen, welches zu retten versucht, was noch zu retten ist, und eines bloss noch mitleidigen, bei welchem die Furcht vor der verhassten Selbstbefleckung jede Annäherung und dadurch jeden Rettungsversuch verbietet, den Abschreibern ebenso unverständlich war, wie das asyndetische, das erste *ἐλεᾶτε* erläuternde *σώζετε*, welches dadurch nothwendig wurde, dass wegen des nachfolgenden Particips *ἁρπάζοντες* es nicht in Parallele mit dem *μισοῦντες* participial ausgedrückt werden konnte. Daraus erklären sich sämmtliche Varianten, deren keine einen erträglichen Sinn giebt.

[1]) So nach Luther, Michaelis, Hänlein noch Thiersch, Th. Schott (Komm. 1863), Hofmann, Spitta (der 2. Brief des Petr. und d. Brief d. Jud. Halle 1885).

man aber diese gänzlich unhaltbare Beziehung auf, so liegt nicht mehr der geringste Grund vor, an Irrlehrer zu denken, wie schon Ritschl (Stud. u. Krit. 1861, 1) nachgewiesen hat. Nirgends sind Lehren erwähnt oder bekämpft, die sie verbreiten, und die Deutung des ἀποδιορίζοντες v. 19 auf Spaltungen, die sie in der Gemeinde anrichten, ist eine wort- und contextwidrige[2]). Ebenso wenig freilich darf man mit de Wette, Reuss, Bleek, Schwegler nur an lasterhafte Menschen denken oder nur an solche, die durch das Vorbild ihres unsittlichen Lebens verführerisch in der Gemeinde wirkten. Es sind nicht einzelne sittliche Verirrungen oder Mängel des christlich-sittlichen Lebens, welche der Brief bekämpft, sondern das gottlose und sittenlose Treiben dieser Menschen erscheint durchweg als ein grundsätzliches. Deutlich erhellt aus v. 3, dass sie die Gnadenlehre zu einem Freibrief für zügelloses Leben missdeuteten, dass sie gerade das, was Paulus Röm. 6, 15 ablehnt, für die richtige Consequenz seiner Gnadenlehre hielten, indem sie den im Gnadenstande Befindlichen von jeder äusseren Norm entbunden wähnten und so mit dem ATlichen Gesetz auch von jeder neuen durch Christum gegebenen Lebensnorm frei zu sein

---

Allein v. 4 kann οἱ πάλαι προγεγραμμένοι unmöglich auf eine kürzlich verfasste apostolische Schrift, sondern nur auf die Schrift A. T.'s gehen, und v. 17 f. ist, abgesehen davon, dass 2. Petr. 3, 2 auf eine völlig andere Erscheinung geht, und dass gerade der eigenthümlichste Zug in der Weissagung 2, 1 hier gar kein Analogon hat, nicht von der schriftlichen Weissagung eines Apostels, sondern von wiederholten mündlichen Weissagungen der Apostel die Rede. Ohnehin widerstrebt die kraftvolle Originalität unseres Briefes durchaus der Annahme, dass seine Schilderung dieser Leute, wie seine Bilder und Beispiele dem zweiten Petrusbrief entlehnt sind, was doch bei der umfassenden Uebereinstimmung beider, trotzdem es noch Keil (Komm. 1883) leugnet, nothwendig der Fall sein müsste, wenn sich Judas irgendwo und wie auf diesen Brief bezöge.

[2]) Wie völlig undefinirbar diese sogenannten Irrlehrer sind, erhellt am besten daraus, dass Schneckenburger (Beitr. 1832) in ihnen einen Gegensatz zu dem im Colosserbrief bekämpften religiösen System sah, indem er v. 8 auf die Leugnung von Engeln missdeutete, L. Schulze dagegen eine fortgeschrittene Form der dort bekämpften Irrlehrer (vgl. Sieffert in Herzogs R.-Enc. VII. 1880); dass man darüber streitet, ob dieselben judenchristliche (Credner nach Hegesipp b. Eus. h. e. 4, 22 und noch Grau) oder, wie neuerdings meist angenommen wird, heidenchristliche seien. Es ist nur eine schiefe Fragestellung, wenn man darüber streitet, ob die Gegner unseres Verf. ihre Grundsätze für sich behalten haben, wie Ritschl wollte, in welchem Fall ja auch unser Brief keine Andeutung über dieselben enthalten könnte, oder ob sie für dieselbe Propaganda gemacht haben, was die Neueren aus der Ablehnung jener Ansicht meist folgern, da sie in diesem Falle allerdings Irrlehrer wären und ihre Lehren in unserem Briefe hätten bekämpft werden müssen, was doch nicht geschieht. Dazwischen liegt aber die sehr naheliegende dritte Möglichkeit, dass sie ihr Treiben zwar grundsätzlich zu beschönigen und zu rechtfertigen versuchten, ohne dass sie aber ein Interesse daran hatten, diese Grundsätze lehrhaft zu formuliren und im Gegensatze zu der herrschenden Lehre zu verbreiten, weshalb es auch der Verf. nicht der Mühe werth hält, dieselben zu widerlegen. Deshalb ist auch die noch von Holtzmann als selbstverständlich angenommene Hinweisung auf die (ohnehin gar nicht passenden) Weissagungen der Pastoralbriefe (1. Tim. 4, 1. 2. Tim. 3, 1 f. 4, 3) einfach contextwidrig.

glaubten, was der Verfasser als Verwerfung seiner κυριότης bezeichnet. Auf Missbrauch paulinischer Anschauungen deutet auch, dass sie sich, worauf offenbar die ironische Umbiegung der von ihnen gemachten Unterscheidung in v. 19 deutet, für die wahren Pneumatiker hielten, welche der Geist lehre, den Teufel verachten (v. 8) und das zum Genusse Geschaffene auch zum Genusse gebrauchen (v. 10). Daher ihre aufgeblasenen Reden (v. 16), mit denen sie sich über die auf dem gemeinen Glaubensstandpunkte stehen bleibenden Psychiker erhoben, weil ihre Heilszuversicht durch keinen fleischlichen Genuss beeinträchtigt werde, weshalb der Verfasser den einmal überlieferten Glauben, der keiner Verbesserung bedürfe, mit solchem Nachdruck als den hochheiligen bezeichnet (v. 3. 20). Es ist also nicht gerade die missverstandene Lehre von der christlichen Freiheit, an die sie anknüpfen, wie Bleek will; aber thatsächlich sehen wir in ihnen prinzipielle Libertinisten, die freilich, unfähig oder ungeneigt, sich tiefer auf Fragen der Lehre einzulassen (vgl. not. 2), sich damit begnügen, ihr sittenloses Treiben durch Berufung auf ihren unerschütterlichen Gnadenstand und ihr erleuchtetes Geisteschristenthum gerechtfertigt zu haben[3]).

3. Ein Brief, welcher durchweg auf eine ganz concrete Erscheinung sich bezieht, die sichtlich kürzlich erst in dem Gesichtskreise der Leser aufgetaucht war (v. 4), welcher von Leuten redet, die ihre Agapen entweihen (v. 12), und spezielle Vorschriften für deren Behandlung giebt (v. 22 f.), kann unmöglich mit Ewald, Sieffert, Holtzmann im strengen Sinne ein katholischer Brief genannt werden[1]). Da der Brief natürlich persönlich überbracht wurde, bedurfte es in der Zuschrift einer Ortsbezeichnung nicht; und da der Brief eben nicht an die Gemeinden, in denen er gelesen werden sollte, als solche gerichtet ist, da zu diesen ja auch die Libertinisten gehörten, sondern ausdrücklich nur an die Treugebliebenen in ihnen (v. 1), so war

---

[3]) Ohne Frage bieten die Nikolaiten der Apokalypse (§ 35, 1), auf welche auch die Meisten hinweisen (vgl. Ewald, Huther u. A.) eine wesentlich verwandte Erscheinung dar, nur fehlt der Zug, dass man durch eine tiefere Gnosis jenen Libertinismus begründete (2, 24), hier gänzlich, da Alles, worin man hier Hindeutungen auf gnostische Speculationen hat finden wollen (z. B. das ἐνυπνιαζόμενοι v. 8), erst künstlich in diesem Sinne gedeutet werden muss. Von irgend welchen, übrigens völlig unnachweisbaren Vorläufern der gnostischen Systeme des 2. Jahrh., wie sie hier Thiersch, Wiesinger, Keil u. A. fanden, kann daher keine Rede sein, sowenig wie von sadducäisch gesinnten Christen, an welche Bertholdt dachte.

[1]) Die Ansicht von Sieffert, dass der Verf. ursprünglich auch einen der allgemeinen Adresse entsprechenden Brief ganz allgemeinen Inhalts (περὶ τῆς σωτηρίας) schreiben wollte und erst, als besondere locale Erscheinungen in der Kirche hervortraten, zur Specialisirung dieses Inhalts genöthigt wurde, beruht auf der zwar sehr häufig angenommenen (vgl. noch Spitta), aber doch gänzlich unmöglichen Unterscheidung eines beabsichtigten und eines geschriebenen Briefes in v. 3, und beseitigt die Thatsache nicht, dass die Bezugnahme auf locale Erscheinungen doch auch einen localen Leserkreis voraussetzt.

die Bezeichnung einer bestimmten Gemeinde oder eines Gemeindekreises ausgeschlossen. Die traditionelle Annahme, dass der Brief an die Weissagung des zweiten Petrusbriefes anknüpfe, liess an die kleinasiatischen Gemeinden denken; aber, so grundlos diese Annahme ist, so führt doch die geschichtliche Analogie der Nikolaiten ebenfalls in den vorderasiatischen Gemeindekreis. Freilich ist zuzugeben, dass ja analoge Erscheinungen leicht auch anderswo aufgetaucht sein können, und dass man daher ebensogut an syrische Gemeinden denken kann, wie de Wette wollte. Allein es ist immerhin wahrscheinlicher, dass jene Verirrungen in einem Kreise entstanden, wo Paulus in seiner späteren Zeit, in welche die schärfere Ausbildung seiner jede gesetzliche Normirung prinzipiell ausschliessenden Gnadenlehre fällt, andauernd gewirkt hatte[2]). Auch für die Zeitbestimmung des Briefes bietet die Erscheinung jenes prinzipiellen Libertinismus im Grunde den einzig festen Anhalt; denn dass die Apostel, an deren Wort v. 17 erinnert wird, bereits alle gestorben waren, folgt doch aus jener Stelle keineswegs, höchstens, dass die Gemeinden gegenwärtig ihrer Leitung entbehrten[3]). Dagegen wird man das erste Auftreten jenes falschen Libertinismus, der am Ende der sechziger Jahre, wie die Apokalypse zeigt, sich bereits eine theoretische Grundlage gegeben hatte und eine Schule mit Aposteln und Propheten bildete, der gegenüber die Gemeinde als solche Stellung nehmen musste (§ 35, 1), bald nach der Mitte der sechziger Jahre setzen können, wo die längere Entfernung des Apostels aus seinem Wirkungskreise eine Missdeutung seiner Lehre möglich machte, für welche die Motive dann allerdings in dem Sinken des christlich-sittlichen Lebens lagen, das Paulus 2. Tim. 3, 1—5 schon kommen sieht.

Mit Berufung auf die doch recht fragwürdige Voraussetzung, dass Judas nicht vor dem Tode seines berühmten Bruders das Wort ergriffen hätte, sieht man gewöhnlich das Jahr 62, Credner und Sieffert das Jahr 69 als den term. a quo für die Abfassung des Briefes an. Wenn aber letzterer ihn zwischen 70

---

[2]) Der judenchristliche Charakter des Briefes liess zunächst an Gemeinden Palästina's (vgl. Credner, Wiesinger Komm. 1862 mit Berufung auf Euseb. h. e. 4, 22) denken, obwohl doch jene Verirrungen eines missdeuteten Paulinismus nur in heidenchristlichen, nicht in judenchristlichen Kreisen vorkommen konnten und die Bekanntschaft mit mündlichen apostolischen Weissagungen (v. 17) doch auch ausserhalb Palästina's sehr wohl denkbar ist. Aus jenem Grunde ist aber jeder Gedanke an judenchristliche Gemeinden ebenso ausgeschlossen, was unbegreiflicher Weise noch Spitta ganz übersieht.

[3]) So gewiss v. 5 nicht mit Hofmann auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden kann, so lässt sich doch bei der offenbar ganz besonders motivirten Auswahl der beiden anderen Beispiele kaum mit Bertholdt, Guericke u. A. behaupten, dass Judas unter den Strafgerichten, auf die er hinweist, dieselbe hätte erwähnen müssen, wenn sie bereits hinter ihm lag, geschweige denn, dass man mit Bleek auf Grund seiner Missdeutung von v. 8 in unserem Briefe die politische Aufregung der palästinensischen Juden vor der letzten Katastrophe sehen könnte.

und 80 setzt, weil die Gestalt der hier bekämpften Irrlehre eine entwickeltere sei, als die der Nikolaiten, so ist doch augenscheinlich das gerade Umgekehrte der Fall. Noch haltloser sind die Gründe, mit welchen Ewald, Th. Schott und Hofmann in diese Zeit hinabgehen wollten; und wenn um die Zeit Domitian's nur noch Enkel des Judas am Leben waren (Eus. h. e. 3, 20), so ist es doch wenig wahrscheinlich, dass er selbst bis gegen das Ende der siebziger Jahre gelebt hat. Dass sich aber aus der Benutzung des Henochbuches, auf die noch Credner und de Wette Gewicht legten, oder gar aus der Entstehungszeit der Assumptio Mosis keine Zeitbestimmung für unseren Brief ableiten lässt, ist heutzutage wohl allseitig zugestanden. Renan (in s. Paulus) lässt den Brief schon 54 von dem wegen des Auftritts in Antiochien erbitterten Bruder des Jacobus gegen Paulus geschrieben sein.

4. Der Brief, den die älteste syrische Kirchenbibel noch nicht enthält, ist im Abendlande früh bekannt und wird von Tertullian, der ihn dem Apostel Judas zuschreibt, und wohl aus gleichem Grunde im muratorischen Kanon dem N. T. zugezählt (§ 9, 5. 10, 3). Auch in der alexandrinischen Kirche wird er schon von Clemens gebraucht und commentirt, von Origines sehr hochgeschätzt, obwohl man hier bereits weiss, dass der Bruder des Jacobus, der ihn geschrieben, nicht zu den Aposteln im engeren Sinne gehört (§ 9, 5. 10, 7). Eusebius rechnet ihn aus demselben Grunde wie den Jacobusbrief zu den Antilegomenen (§ 11, 4), und wenn Hieronymus (de vir. ill. 4) sicher übertreibend sagt, dass der Brief des frater Jacobi wegen des Henochcitats a plerisque rejicitur, so ersehen wir daraus wohl, dass zu seiner Zeit, wo man zwischen dem Apokryphischen und Kanonischen strenger schied, bereits an der Benutzung eines jüdischen Apokryphon in ihm Anstoss genommen wurde; aber die kirchliche Anerkennung desselben ist dadurch nicht mehr beeinträchtigt worden. Der Verfasser bezeichnet sich v. 1 als Bruder des Jacobus, wobei, wenn diese Selbstbezeichnung verständlich sein soll, nur an den Bruder des Herrn, der an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, gedacht werden kann. Wie dieser selbst, so war auch er kein Apostel (§ 36), aber er nimmt auch keinerlei apostolische Autorität in Anspruch, unterscheidet sich vielmehr v. 17 aufs Deutlichste von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi. Dass der Verfasser ein Judenchrist war, zeigt der ganze Brief, der in der ATlichen Bildersprache (v. 12 f. 23), wie in der Geschichte des A. T. (v. 5—7. 11) lebt und webt, aber auch in der jüdischen Ueberlieferung zu Hause ist[1]).

[1]) Ob er die Erzählung von dem Streit des Erzengel Michael mit dem Satan um den Leichnam des Moses, auf die er v. 9 anspielt, aus ihr oder aus einem jüdischen Apokryphon (nach Origenes de princ. 3, 2 aus der Assumptio Mosis, vgl. über dieselbe Hilgenfeld, Messias Judaeorum. Lips. 1869) her hat, ist daher ganz gleichgültig; sicher hat er v. 14 f. das Henochbuch (vgl. Dillmann, das Buch Henoch. Leipz. 1853) citirt und daher wohl auch die Ueberlieferung von

Allein dies kann am Wenigsten dagegen sprechen, dass ein hervorragendes Mitglied der judenchristlichen Urgemeinde den Brief verfasst hat. Dass ein Schriftsteller, der eine aus der Missdeutung paulinischer Lehre hervorgegangene Richtung bekämpft, auch Anklänge an paulinische Begriffe zeigt, lässt noch nicht auf eine Bekanntschaft mit paulinischen Schriften schliessen, wie sie Wiesinger annimmt (vgl. de Wette, der in v. 25 eine Benutzung der Schlussdoxologie des Römerbriefes fand), so unverfänglich eine solche in der zweiten Hälfte der 60er Jahre wäre. Obwohl der Brief an sich keine bereits von früher her datirende Beziehung des Verfassers zu den Lesern zeigt, so spricht doch die Thatsache selbst, dass Judas, der nach seiner Bezeichnung als *δοῦλος Ἰησ. Χριστ.* v. 1 jedenfalls in der Arbeit am Reiche Gottes thätig gewesen ist, sich an die gefährdeten kleinasiatischen Gemeinden wendet, ausreichend für eine solche. Befremdlich kann man dieselbe aber nur finden, wenn man sich dagegen sträubt, die 1. Cor. 9, 5 zweifellos constatirte Thatsache anzuerkennen, dass auch die Brüder Jesu schon früh Missionsreisen unternommen haben, wenn auch natürlich in die jüdische Diaspora hinein, deren gläubig gewordene Glieder zu dieser Zeit aber längst vielfach mit den heidenchristlich-paulinischen Gemeinden verschmolzen waren[2]).

5. Luther sprach unserem Briefe die apostolische Abkunft ab, die er garnicht beansprucht, theils aus dem ganz richtigen Grunde, dass er als ein Apostelschüler rede, theils aus dem ganz irrigen, dass er den 2. Petrusbrief ausschreibe und unbiblische Sprüche und Geschichten anführe. Danach hat die Kritik eine Zeitlang sehr unfruchtbar hin und her getastet[1]), bis Jessien (de authent. ep. Jud. Lips. 1821) klarstellte, dass der Brief garnicht

---

der Strafe der sündigenden Engel v. 6 aus ihm entlehnt; denn die Ansicht Hofmanns (vgl. F. Philippi, das Buch Henoch. Stuttgart 1868), dass umgekehrt das Buch Henoch aus dem Judasbrief geschöpft und dieser überhaupt nur selbstständig die Andeutungen des A. T.'s fortgesponnen habe, bedarf keiner Widerlegung.

[2]) Wissen wir doch nicht einmal, ob Judas, als er diesen Brief schrieb, sich noch in Palästina aufhielt, was Credner, Bleek, de Wette nur daraus erschliessen, dass seine Enkel als Ackerbauer in Palästina ansässig waren (vgl. Euseb. h. e. 3, 20), wenn auch die wunderliche Idee Mayerhoff's (in s. Einl. in die petr. Schriften), dass die Bilder des Briefes nach Aegypten wiesen, längst verschollen ist. Um so weniger hätte man auch bei unserem Briefe nach einem aramäischen Original suchen sollen, wie Schmidt und Bertholdt, oder an seiner geschmückten griechischen Sprache Anstoss nehmen, zumal die doch etwas überladene und gesuchte Bildersprache des Briefes wesentlich ATliche Vorbilder benutzt und der Stil nichts weniger als Geläufigkeit in griechischem Periodenbau zeigt.

[1]) Grotius hielt den Verfasser für den unter Hadrian lebenden 15. Bischof Jerusalems (Eus. h. e. 4, 5), Dahl (de authent. ep. Petr. post. et Judae. Rost. 1807) für einen Presbyter Judas, Schott dachte gar an den Judas Barsabas aus Act. 15, 22, und Eichhorn liess den Verfasser ganz unbestimmt. Auch Schleiermacher, Neander und Reuss konnten sich in den Brief nicht finden.

von einem Apostel, sondern von dem leiblichen Bruder des Herrn und des bekannten jerusalemischen Jacobus herrühren wolle und herrühre. Seitdem ist die ältere Ansicht, dass er von dem Judas Jacobi unter den Zwölfen herrühren wolle (vgl. Bertholdt, Hänlein), nur noch von so unerschrockenen Vertheidigern der Tradition wie Hofmann und Keil vertreten worden, während alle Vertheidiger der Echtheit, selbst L. Schulze, nur noch an den leiblichen Bruder des Herrn denken. Sogar de Wette fand keinen ausreichenden Grund, demselben den Brief abzusprechen. Für Schwegler verstand es sich freilich von selbst, dass der Verfasser nur die Maske eines Bruders des Jacobus geborgt habe, weil dieser in den Augen der Judenchristen der Hauptvertreter der apostolischen Paradosis war, die er empfehlen wollte (v. 3. 17 f. 20); aber unbegreiflich ist, dass er dazu den ganz unbekannten Judas und nicht den Jacobus selbst wählte. Dagegen hat die neueste Kritik, Hilgenfeld und Volkmar, Schenkel und Mangold, Lipsius und Holtzmann in dem Briefe die antinomistische Gnosis des 2. Jahrh., insbesondere die des Karpokrates, bekämpft gesehen (vgl. auch Völter und dagegen § 35, 1. not. 2), auf welche schon Clemens v. Alex. den Judas weissagen liess (Strom. 3, 2). Allein es ist klar, dass die grundsätzliche Motivirung des hier bekämpften Libertinismus, die unser Brief zu erkennen giebt (Nr. 2), das gerade Gegentheil des gnostischen Dualismus ist, in dem jene wurzelte. Dagegen ist es reine Eintragung, wenn man in v. 4. 8, wo doch nur von praktischer Verleugnung der *κυριότης* Christi die Rede ist, die Verwerfung des Weltschöpfers und Gesetzgebers sammt den ihm dienstbaren Engeln, und in der so wohl motivirten Betonung des überlieferten Glaubens v. 3. 20 „den auswachsenden Kirchenglauben“ finden wollte. Vgl. dagegen besonders Spitta a. a. O.

§ 39. Der Apostel Petrus.

1. Simon oder Symeon (Act. 15, 14, vgl. 2. Petr. 1, 1, nach dem hebr. Schimeon), der Sohn eines gewissen Jonas (Matth. 16, 17), erscheint in der älteren Ueberlieferung als ein Fischer am See Gennezaret, der mit seinem (offenbar jüngeren) Bruder Andreas in Kapharnaum wohnte (Marc. 1, 16. 29). Die Art, wie bei dem Besuch Jesu in ihrem Hause seiner Schwiegermutter gedacht wird (1, 30 f.), macht es nicht unwahrscheinlich, dass er damals bereits Wittwer war; doch muss er später wieder verheirathet gewesen sein (1. Cor. 9, 5), wenn auch die *συνεκλεκτή* 1. Petr. 5, 13 so wenig seine Frau ist (gegen Neander), wie der dort genannte Marcus sein leiblicher Sohn. Beim Beginn seiner messianischen Wirksamkeit in Galiläa hatte Jesus zuerst die beiden Brüder (Marc. 1, 17 f.), nach anderer Ueberlieferung

zunächst und hauptsächlich den Simon (Luc. 5, 10) mit der ausdrücklichen Aufforderung, seinen Fischerberuf mit einem höheren zu vertauschen, in seine ständige Begleitung berufen. Nicht nur im Apostelverzeichniss (Marc. 3, 16), sondern auch im Kreise der drei Vertrauten Jesu (5, 37. 9, 2. 13, 3. 14, 33) wird er stets zuerst genannt; er wird von Jesu statt der Uebrigen angeredet (14, 37) und scheint auch sonst als das Haupt des Jüngerkreises betrachtet zu werden (16, 7, vgl. Matth. 17, 24). Jesus hatte ihm den auszeichnenden Namen Petrus verliehen (Marc. 3, 16), und wie er das gemeint, zeigt die sicher der ältesten Ueberlieferung angehörige Nachricht, dass Jesus auf Grund der in diesem Namen ausgedrückten Felsennatur von ihm die dauerhafte Begründung der Messiasgemeinde erwartet hat (Matth. 16, 18)[1]). An Simon scheint Jesus zu denken, wenn er den Zebedäiden auf ihre Bitte um die höchsten Ehrenstellen in seinem Reiche antwortet, es sei nicht seine Sache, dieselben zu verleihen, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται (Marc. 10, 40), nämlich von Gott selbst nach Gabe und Beruf, wie Matth. 20, 23 richtig erläutert. Noch nach seiner Auferstehung hat ihn Jesus dadurch ausgezeichnet, dass er ihm speciell und, wie es scheint, zuerst erschienen ist (Luc. 24, 34, vgl. 1. Cor. 15, 5).

Im vierten Evangelium lautet der Name des Vaters der beiden Brüder Ἰωάννης (Joh. 1, 43, vgl. 21, 15—17). Dass Bethsaida als die Stadt des Andreas und Petrus bezeichnet wird (1, 44) d. h. als ihre Geburtsstadt und ursprüngliche Heimath, schliesst natürlich nicht aus, dass sie sich später zur Betreibung ihres Gewerbes in Kapharnaum angesiedelt hatten. Andreas erscheint dort als einer der Jünger des Täufers (1, 40), Simon dagegen war wohl nur Behufs seiner Taufe an den Jordan gekommen, als ihn Andreas dort traf und mit Jesu, in dem er den Messias gefunden, bekannt machte (1, 41 f.). Die Erzählung von seiner Berufung am galiläischen See steht damit sowenig im Widerspruch, dass sie vielmehr ohne eine solche vorgängige Bekanntschaft ganz unverständlich bleibt. Dass ihm Jesus den Namen Petrus gleich bei jener ersten Begegnung verliehen (1, 42), wird durch Matth. 16, 18 nicht ausgeschlossen, wo Jesus sich nur auf die Eigenschaft beruft, die derselbe bezeichnet[2]). Am

---

[1]) Dagegen gründet sich die Uebertragung der Schlüsselgewalt im Sinne von Jes. 22, 22 d. h. der obersten Leitung und Aufsicht über das Hauswesen des Gottesreiches (Matth. 16, 19) an ihn offenbar auf eine spätere Beziehung des Spruches Matth. 18, 18 speciell auf ihn, die der Stellung, welche er längere Zeit factisch in der Gemeinde einnahm, entsprach.

[2]) Marcus allerdings scheint die Vorstellung zu haben, dass ihm derselbe bei der Constituirung des Apostelkreises beigelegt sei (3, 14 ff.); allein, wie dieses an sich sehr unwahrscheinlich ist, da jener Moment für Simon, der längst von Jesu in seinen Dienst berufen, garnicht von sonderlicher Bedeutung war, so hat sich diese Vorstellung wohl nur daraus gebildet, dass Simon, der von Jesu selbst nur bei diesem Namen genannt zu sein scheint (Marc. 14, 37. Luc. 22, 31. Matth. 17, 25. Joh. 21, 15—17), erst im Apostelkreise den ihm von demselben beigelegten Namen führte. Paulus nennt ihn ausschliesslich Kephas (so gew.) oder Petrus (Gal. 2, 7 f.), wie er sich selbst (1. Petr. 1, 1); erst in den Evangelien kommt neben letz-

Schlusse des Evangeliums scheint ihm nach der Auferstehung Jesu die durch seinen Fall verscherzte Oberleitung der Gemeinde, wie die voraufgehende Prüfungsfrage zeigt, erst wieder übertragen zu werden (Joh. 21, 15—17).

2. Petrus war eine rasche Natur. Schnell entschlossen sehen wir ihn im Reden wie im Handeln überall den anderen Jüngern vorangehen. Er spricht im Namen der Zwölfe das Bekenntniss der Messianität Jesu aus (Marc. 8, 29, vgl. Joh. 6, 69) und erinnert an den Lohn, den sie durch ihre Treue verdient zu haben glauben (Marc. 10, 28). Noch die späteren Evangelien lassen ihn gern im Namen der Jünger sprechen (Matth. 15, 15. 18, 21. Luc. 8, 45. 12, 41). Wie er allein Jesu in den Palast des Hohenpriesters nachfolgt (Marc. 14, 54), so lässt ihn das 4. Evang. am Ostermorgen zuerst entschlossen die Grabeshöhle durchforschen und, sobald er den Auferstandenen erblickt, sich ins Meer werfen, um der erste bei Jesu zu sein (Joh. 20, 6. 21, 7 ff.). Leicht erregt von jedem Impuls, der auf seine empfängliche Natur einwirkt, lässt er sich zu unbesonnenem Reden und Handeln hinreissen. Er nimmt sich heraus, dem Herrn Vorwürfe zu machen, als derselbe zum ersten Male von seinem Leidenswege redet (Marc. 8, 32), und will auf dem Berge der Verklärung Hütten bauen (9, 5). Genau so zeichnet ihn das 4. Evang., wenn er zuerst in vorlauter Weise die Fusswaschung ablehnt, um dann, als der Herr die Theilnahme an ihm davon abhängig macht, mehr zu begehren, als Jesus ihm anbietet (Joh. 13, 6—9), und bezeichnet ihn als den, der in Gethsemane den unbesonnenen Schwertstreich that (18, 10). Er vermisst sich, dem Herrn bis in den Tod treu zu bleiben, auch wenn sich alle an ihm ärgerten (Marc. 14, 29. 31, vgl. Joh. 13, 37), und verleugnet ihn im Hofe des Hohenpriesters (Marc. 14, 66—72)[1]). Auch die Erzählung des 1. Evang., wie er kecken Muthes über das Meer zu Jesu kommen will und dann, sobald er den Sturm sieht, verzagt und zu sinken beginnt (Matth. 14, 28—31), zeichnet ein unvergleichliches Charakterbild von ihm. Noch später sehen wir ihn seine in

---

terem auch der Name Simon Petrus vor (Matth. 16, 16. Luc. 5, 8, vgl. Act. 10, 5. 2. Petr. 1, 1).

[1]) Erst aus der Darstellung des 4. Evangeliums (Joh. 18, 16—18. 25—27) wird dieser Hergang vollkommen klar und begreiflich. Zuerst als die Magd durch ihre unzeitige Frage ihn in Gefahr bringt, den glücklich errungenen Zutritt zum hohenpriesterlichen Palast zu verlieren, giebt er eine ausweichende Antwort, die doch schon zur halben Lüge wird. Als dann eine zweite Frage ihn den rohen Knechten zum Spott zu machen und als Lügner zu entlarven droht, verwickelt er sich immer tiefer in die Unwahrheit; und als ihn endlich die Entdeckung seiner unbesonnenen Gewaltthat persönlicher Gefahr aussetzt, lässt er sich dazu hinreissen, durch einen Eidschwur seine Lüge zu bekräftigen. Erst der Hahnenschrei muss ihn daran erinnern, dass er in seiner sich selbst vergessenden Raschheit eben die Verleugnung begangen hat, die er in seiner Liebe zu Jesu für so ganz unmöglich hielt.

längerer Praxis bewährte Ueberzeugung verleugnen, weil das Auftreten der Abgesandten aus Jerusalem in ihm die Besorgniss weckt, dort als ein Abtrünniger vom väterlichen Gesetz verdächtigt zu werden (Gal. 2, 11—13, vgl. § 14, 6). Nur der Herzenskündiger ohne Gleichen konnte in dieser scheinbar so widerspruchsvollen Natur, die wechselnden Antrieben so leicht nachgab, den felsenhaften Kern entdecken, der, als er im Laufe seiner Entwicklung zur vollen Geltung gekommen war, seiner energischen Thatkraft die feste Richtung gab und seiner raschen Initiative die opferfreudige Ausdauer zugesellte.

3. Gleich im Kreise der Jünger, der sich nach dem Abschiede Jesu in Jerusalem sammelt, tritt Petrus als die leitende Persönlichkeit hervor, indem er die Wahl eines Apostels an Stelle des Judas anregt (Act. 1, 15 ff.). Durch sein Auftreten und seine Rede am Pfingstfeste werden Tausende bekehrt und durch die von ihm verlangte Taufe zur ersten Messiasgemeinde zusammengeschlossen (Cap. 2). Wie er durch seine Rede nach der Lahmenheilung die erste Feindschaft des Hohenrathes gegen sich heraufbeschwört (Cap. 3. 4), so tritt er auch bei dem zweiten Conflict mit demselben im Namen der Apostel redend auf (5, 29). Er reinigt die Gemeinde von dem durch Ananias und Sapphira herbeigeführten Aergerniss, indem er ihren Betrug entlarvt (5, 1—11). Er besucht die neugestifteten Gemeinden in Samaria und an der phönicischen Küste, bei welcher Gelegenheit er veranlasst wird, den ersten Heiden zu taufen (Cap. 8—10). Bei dem ersten Besuch des Paulus in Jerusalem erscheint er so entschieden als das Haupt der Urgemeinde, dass jener ihn allein kennen lernen will (Gal. 1, 18); nach der Hinrichtung des Zebedäiden Jacobus ist er es, auf den sich vor Allem die Feindschaft des Herodes richtet (Act. 12, 3 f.). Wohin er sich nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse gewandt, wissen wir nicht (12, 7); gewiss ist nur, dass von da an Jacobus der Bruder des Herrn an die Spitze der Urgemeinde tritt (§ 36, 1). Nur noch bei dem sogen. Apostelconcil finden wir ihn in Jerusalem, wo er zwar zuerst das Wort ergreift, aber sichtlich nicht mehr die leitende Stellung einnimmt (Act. 15, 7, vgl. Gal. 2, 9). Bald danach begegnen wir ihm in Antiochien (Gal. 2, 11), und bei dem letzten Besuch des Paulus in Jerusalem ist er offenbar nicht mehr daselbst anwesend (Act. 21, 17 ff.). Es ist auch schlechterdings undenkbar, dass ein Mann von so energischer Initiative seine Wirksameit auf Judäa oder Jerusalem beschränkt haben sollte, vollends nachdem ein Anderer dort die eigentliche Führung übernommen hatte. Die Art, wie Paulus ihn im Gegensatz zu sich selber zur *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* befähigt sein lässt (Gal. 2, 8), erklärt sich nur, wenn Petrus vor Allem Missionsreisen in die jüdische Diaspora unternahm, und dass er auf solchen mit seinem

Weibe umherzog, betrachtet Paulus als eine den Corinthern bekannte Thatsache (1. Cor. 9, 5). Wohin er sich freilich gewendet hat, darüber fehlt uns jede zuverlässige geschichtliche Kunde, abgesehen von dem, was sich aus seinem ersten Briefe erschliessen lässt[1]).

4. Durchaus glaubwürdig bezeugt ist, dass Petrus gegen Ende seines Lebens auch nach Rom gekommen ist. So wahrscheinlich es ist, dass schon Clemens v. Rom seinen Märtyrertod in Rom erfolgt denkt (ad Cor. 5, 4); direct ausgesagt ist es bei ihm noch nicht, und auch aus Ignatius (ad Rom. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*) auf ein Wirken beider in Rom zu schliessen, ist doch misslich. Dagegen tritt seit dem letzten Viertel des 2. Jahrh. die Nachricht von dem Aufenthalt des Petrus in Rom in voller Bestimmtheit auf, allerdings in offenbarer Verbindung mit der Vorstellung, welche die römische Gemeinde zu einer gemeinsamen Gründung der beiden Hauptapostel, Petrus und Paulus machte. Zwar was Dionysius v. Corinth (bei Euseb. h. e. 2, 25) von einer gemeinsamen Pflanzung Corinths und Roms durch beide sagt, reducirt er doch im Grunde selbst auf ein *διδάσκειν* derselben an beiden Orten; allein Cajus v. Rom redet bereits (ebendas.) von den beiden Aposteln, welche die Gemeinde gründeten, und Irenäus von der Zeit, wo sie dort das Evangelium gepredigt und die Gemeinde gegründet haben (adv. haer. IV, 3, 1, vgl. 3, 2. 3). Vor Allem aber preist Tertullian unter den ecclesiae apostolicae die römische selig, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt (de praescr. haer. 36). Trotzdem ist die Annahme, dass die Vorstellung von dem Aufenthalt des Petrus in Rom nur entstanden sei, um zur Ueberwindung des urchristlichen Gegensatzes beide Apostel friedlich zu vereinen und den Petrus an dem Hauptwerk des Heidenapostels zu betheiligen (vgl. Baur, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831, 4. 1836, 3), durchaus unhaltbar. Bei Clem. v. Rom und bei Ignatius tritt die Zusammenstellung beider Apostel noch mit einer Unbefangenheit auf, welche jene Tendenz völlig ausschliesst, da der Erstere von einem gemeinsamen Wirken beider garnichts sagt, der Letztere aber nicht ausdrücklich von einem persönlichen Wirken beider in Rom redet. Vor Allem aber kommt die Vorstellung von

---

[1]) Wenn Euseb. h. e. 3, 1 sagt, er scheine in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien und Asien den Diasporajuden gepredigt zu haben, — wobei es ganz gleichgültig ist, ob die spätere Berufung auf Origenes sich noch mit auf diese Aussage bezieht — so ist das ohne Frage lediglich aus 1. Petr. 1, 1 erschlossen (vgl. h. e. 3, 4), wie zuversichtlich es auch von Hieronymus (de vir. ill. 1) u. Epiphanius (haer. 27) nachgesprochen wird. Die Sage von seinem antiochenischen Bisthum ist ebenso aus Gal. 2, 11 erschlossen. Dagegen spricht manches dafür, dass er auf seinen Missionsreisen auch einmal nach Corinth gekommen ist (§ 19, 4. not. 2). Die Vorstellung, als ob dies gegen das Gal. 2, 9 getroffene Abkommen gewesen wäre, beruht auf einer ganz irrigen Auffassung desselben (§ 14, 5. not. 2).

einem Aufenthalt des Petrus in Rom bei Clemens v. Alex. lediglich im Zusammenhange mit einer ganz unverfänglichen Aussage über die Abfassung des Marcusevangeliums vor, die mit diesen Tendenzen garnichts zu thun hat und von Papias (bei Euseb. 3, 39) aus dem Munde des Presbyters (Johannes), wie durch die Beschaffenheit des Evangeliums selbst bestätigt wird[1]).

Nach einer späteren Wendung der Baur'schen Ansicht haben besonders Lipsius (die Quellen der röm. Petrussage. Kiel 1872, vgl. noch Jahrb. f. protest. Theol. 1876, 4) und Holtzmann (in Schenkels B.-Lex. IV. 1872) die katholische Form der Sage von dem gemeinsamen Aufenthalt der beiden Apostel in Rom als die spätere Umbiegung der ursprünglichen antipaulinischen auffassen wollen, in welcher Petrus unter der Gestalt des Magiers Simon den Apostel Paulus nach Rom verfolgt, um ihn dort zu bekämpfen und zu besiegen. (Vgl. dagegen besonders Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1872, 3. 77, 4, Joh. Delitzsch, Stud. u. Krit. 1874, 2). Allein die judenchristliche Sage in den pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen sucht den Schauplatz dieses Kampfes, der ganzen Entstehung dieser Vorstellung entsprechend (§ 14, 6), zunächst in Antiochien; und die Ueberlieferung von dem römischen Aufenthalt des Petrus, die noch im Brief des Clemens an Jacobus (Cap. 1) ohne jede Beziehung auf den Kampf mit dem Magier auftritt, ist erst später zur weiteren Ausspinnung des clementinischen Romans benutzt worden (vgl. Const. apost. VI, 8)[2]). Auch geht daneben noch in der praedicatio Petri die Vorstellung her, dass die beiden Apostel erst in Rom mit einander bekannt geworden; und wie in ihr, so tritt auch in den Acta Petri et Pauli die Tradition vom römischen Aufenthalt des Petrus auf, ohne dass in beiden etwas von seinem Conflict mit dem Magier erwähnt wird. Dass dieser später nach Rom versetzt wird, hängt mit der Nachricht des Justin zusammen, nach welchem Simon unter Claudius nach Rom gekommen sein und dort göttliche Verehrung gefunden haben soll (Apol. I, 26)[3]). Erst Eusebius hat aber die justinische Nachricht mit der cle-

---

[1]) Da Euseb. h. e. 6, 14 die Stelle aus den Hypotyposen des Clemens selbst anführt, in der derselbe sich auf die Tradition der alten Presbyter beruft, so ist es ganz willkürlich, wenn man seine eigene Aussage 2, 15 so aufgefasst hat, als ob er sich für das über Simon Gesagte oder für seine falsche Auslegung von 1. Petr. 5, 13 auf Clemens berufe. Ebenso wenig beruft er sich für die Abfassung des Marcusevangeliums in Rom auf Papias, was er auch nach der von ihm 3, 39 mitgetheilten Stelle desselben garnicht konnte, obwohl wahrscheinlich schon die papianische Ueberlieferung den Apostel in Rom schreibend denkt.

[2]) Die Tübinger Schule freilich, deren Ansicht in diesem Punkte besonders Lipsius unermüdlich vertheidigt hat (vgl. Schenkel, Bibellex. V), sieht schon in Act. 8 eine katholisirende Umbiegung der antipaulinischen Sage, welche den Simon erst zum Träger des Paulinismus, dann des Gnosticismus stempelte. Vgl. dagegen Ritschl, Delitzsch, A. Harnack (Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnosticismus. Leipz. 1873), Mangold und zuletzt selbst Hilgenfeld (Ketzergesch. d. Urchristenthums. Leipz. 1884).

[3]) Diese Nachricht ist längst als ein einfacher Irrthum erwiesen, da sie an eine der sabinisch-römischen Gottheit Semo Sancus geweihte Bildsäule anknüpft, deren Inschrift Justin fälschlich Simoni sancto gelesen hat. Wie dieselbe daher keinesfalls mit der judenchristlichen Sage zusammenhängt, die den Paulus von Petrus unter der Maske des Simon Magus verfolgt werden lässt, so entlehnen auch

mentinischen Bekämpfung des Magiers Simon durch Petrus, von der Justin, Irenäus und Tertullian noch nichts wissen, und die er, wie schon Hippolyt (Philos. VI, 20), ohne ihre Tendenz zu erkennen, für wirkliche Geschichte nimmt, dahin combinirt, dass er denselben von Petrus nach Rom verfolgt werden und daher diesen schon im 2. Jahre des Claudius nach Rom kommen lässt (vgl. h. e. 2, 14 und sein Chron.), worauf dann Hieronymus das 25jährige Bisthum des Petrus in Rom gegründet hat (de vir. ill. 1). Darauf baut sich die gesammte römische Ueberlieferung auf, die noch Windischmann (Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836) vertheidigt hat, während sie selbst von kathol. Theologen, wie Ellendorf (Ist Petrus in Rom gewesen? Darmstadt 1841.), aufgegeben ist (Vgl. § 22, 2)[4]).

5. Zwar nicht den Kreuzestod des Petrus, aber seinen Märtyrertod findet schon der Verfasser von Joh. 21, 18 f. in einem Weissagungsworte Jesu angedeutet und setzt ihn also als eine bekannte Thatsache voraus; dass er denselben aber in Rom erlitten, sagt Clemens Rom. wenigstens noch nicht direct aus (Nr. 4), und auch der muratorische Kanon, der irgend wie von einer passio Petri redet, giebt über Ort und Zeit derselben nichts Genaueres an. Dagegen macht sich Cajus v. Rom anheischig, noch zu seiner Zeit die τρόπαια der beiden Apostel zu zeigen; aber selbst das ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν des Dionysius v. Corinth (bei Euseb. h. e. 2, 25) ist doch nicht im streng chronologischen Sinne zu nehmen. Erst bei Irenäus bildet bereits der ἔξοδος beider Apostel eine ausdrückliche Zeitbestimmung (adv. haer. III, 1, 1); nur genügt es vollkommen, dabei, wie bei der Angabe des Dionysius, an die letzte neronische Zeit überhaupt zu denken. Dass es gerade das Blutbad des Jahres 64 gewesen sei, worin beide Apostel umkamen, folgt sowenig indirect aus 1. Clem. ad Cor. 6, 1, wie aus der Angabe Tertullians, dass sie unter Nero gestorben (scorpiace 15). Dass Paulus im Unterschiede von Petrus mit dem Schwerte hingerichtet sein soll (de praescr. haer. 36: ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur), spricht vielmehr entschieden dagegen, da den Apostel in jenen Greueltagen sein römisches

---

Irenäus (adv. haer. I, 23, 1) und Tertullian (de anima 34) dieselbe aus Justin, setzen sie aber noch in keinerlei Beziehung zu dem römischen Aufenthalte des Petrus.

[4]) Die protestantische Polemik dagegen beginnt bereits mit U. Velenus (liber quo Petrum Romam non venisse asseritur 1520. Frcf. 1631), und ihre Gründe sind zusammengefasst bei Fr. Spanheim, de ficta profectione Petri ap. in urbem Romam. Lugd. Bat. 1679. Aber auch neuere Theologen haben mit der römischen Fiction von der Gründung der Gemeinde durch Petrus und seinem 25jährigen Episkopat in Rom auch die glaubhafte Ueberlieferung von einem Aufenthalt (u. dem Märtyrertode) des Petrus daselbst entweder zweifelhaft gelassen, wie Neander und Winer, oder bestritten, wie Eichhorn, der sie aus der falschen Erklärung von 1. Petr. 5, 13 ableitet, Hase, de Wette, Mayerhoff (Einl. in die petr. Schriften. Hamburg 1835) und Gundert (Jahrb. f. deutsche Theol. 1869, 2).

Bürgerrecht schwerlich vor dem Sklaventode geschützt hätte (vgl. § 26, 6)[1]). Erst Hieronymus (de vir. ill. 1) lässt sie an demselben Tage sterben. Es ist sogar durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Petrus erst nach dem Tode des Paulus nach Rom gekommen ist, wenn man dies auch schwerlich mit Mangold daraus erweisen kann, dass er nicht als Eindringling in sein Arbeitsfeld erscheinen wollte, da wir durchaus nicht wissen, welche Umstände ihn nach Rom geführt hatten. An dem Märtyrertode des Petrus in Rom haben noch Olshausen (Stud. u. Krit. 1838, 4), Gieseler und Niedner, Credner und Bleek, Ewald und Weizsäcker (Jahrb. f. d. Theol. 1876, 2), Mangold und selbst Hilgenfeld festgehalten (vgl. Zeitschr. f. w. Th. 1876, 1. 77, 4). Vgl. zuletzt Sieffert (bei Herzog, R.-Enc. XI. 1883).

§ 40. Der erste Petrusbrief.

1. Der Brief charakterisirt seine Leser als solche, die kraft ihrer Erwählung zur Theilnahme an der himmlischen Heilsvollendung hier auf Erden Fremdlinge sind, bezeichnet sie aber zugleich als zur Diaspora Kleinasiens (näher von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien) gehörig (1, 1). Hiernach können die Leser nur als messiasgläubige Juden gedacht sein[1]). Dem entspricht aber vollkommen, dass nicht etwa nur gelegentlich ATliche Stellen citirt werden (wie 1, 16. 2, 6), was ja auch Heidenchristen gegenüber bei Paulus vielfach geschieht, sondern dass viel häufiger auf ATliche Stellen angespielt wird in einer Weise, welche dieselben als den Lesern bekannt und geläufig voraussetzt, da nur von dieser

---

[1]) Die Angabe Tertullians über die Todesart des Petrus sieht bereits sehr nach einer (falschen) Deutung von Joh. 21, 18 f. aus, und vollends die Angabe des Origenes, dass er κατὰ κεφαλῆς d. h. mit dem Kopf nach unten gekreuzigt sei (bei Euseb. h. e. 3, 1), wird durch Hieronymus (de vir. ill. 1) erst recht verdächtig, der, übrigens im directen Widerspruch mit Tert. de praescr. haer. 36, darin ein Zeichen der Demuth des Apostels sieht, welcher sich seinem Herrn nicht gleichstellen wollte.

[1]) Wenn schon Jac. 1, 1 das ἐν τῇ διασπορᾷ nur ethnographische Bezeichnung sein konnte (§ 37, 1. not. 1), so ist hier jede andere Fassung dadurch vollends unmöglich gemacht, dass der Genitiv der Ländernamen (vgl. Joh. 7, 35) nur die Gegenden bezeichnen kann, in denen die Judenschaft, zu der die Leser gehörten, zerstreut lebte. Gerade die Bezeichnung ihres Christenstandes durch ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι schliesst es völlig aus, in dem Genitiv der Angehörigkeit διασπορᾶς wieder nur eine analoge Bezeichnung desselben zu finden, wobei ohnehin dieselbe zuletzt ganz willkürlich bestimmt werden muss von der äusseren Zerstreuung im Gegensatz zur inneren Zusammengehörigkeit (v. Soden, Jahrb. f. d. Theol. 1883, 3), wenn man nicht Beziehungen eintragen will, die nun einmal auf Heidenchristen schlechterdings nicht passen (vgl. noch Holtzmann). Ganz unmöglich ist aber, mit Mangold, der die eigentliche Bedeutung von διασπορά anzuerkennen sich genöthigt sieht, auch παρεπίδημοι eigentlich zu nehmen und die Heidenchristen vom judenchristlichen Standpunkte aus als Beisassen der Judenchristen in der Diaspora zu denken, wie der parallele Ausdruck 1, 17. 2, 11 zeigt.

Voraussetzung aus jene Anspielungen ihren Zweck erreichen (vgl. besonders 1, 24 f. 2, 3 f. 7. 9 f. 22—25. 3, 10—12. 14. 4, 8. 17 f. 5, 5. 7). Vielfach setzt auch der Ausdruck ein Verständniss ATlicher Gebräuche, Vorstellungen und Geschichten voraus, welches in diesem Umfange den Heidenchristen nicht zugetraut werden kann (vgl. 1, 2. 10 ff. 19. 2, 5. 24. 3, 5 f. 20)[2]). Wenn der Apostel den judenchristlichen Gemeinden durch sein Wort erst bezeugen will, dass die ihnen verkündete Gnade Gottes eine wahre sei (5, 13), und doch nirgends in unserem Briefe eine Spur von judenchristlichen Irrlehren sich zeigt, durch welche die Gemeinden beunruhigt waren, wie sie Neander, Credner, Guericke, Bleek und noch L. Schulze ohne jeden Anhalt in demselben voraussetzen, so ist klar, dass die, welche ihnen das Evangelium verkündigt haben (1, 12. 15), eben noch keine Apostel gewesen sind, dass es sich also um messiasgläubige Conventikel in der Diaspora Kleinasiens handelt, welche bei dem vielfältigen Verkehr derselben mit dem Mutterlande durch die ebenso natürliche wie zufällige Propaganda der palästinensischen Urgemeinde entstanden sind. Die gangbare Behauptung, dass wir von solchen judenchristlichen Gemeinden in Kleinasien nichts wissen, ist völlig nichtssagend, da wir, abgesehen von dem, was die Apostelgeschichte von der paulinischen Mission erzählt und was die paulinischen Briefe voraussetzen, über die Verbreitung des Christenthums überhaupt so gut wie nichts wissen. Vielmehr haben wir gesehen, dass schon die Reise des Paulus durch Kleinasien (§ 15, 2), wie der Galater- und Epheserbrief (§ 18, 1. 25, 6) solche judenchristliche Gemeinden voraussetzen, und selbst die Apokalypse noch dergleichen kennt (§ 35, 2). Dass sich diesen Gemeinden bereits einzelne gläubig gewordene Heiden angeschlossen hatten, ist ebenso möglich, wie es sich nicht weiter beweisen lässt; jedenfalls konnte es die Anschauung nicht ausschliessen, dass das gläubige Israel die eigentliche Substanz der christlichen Gemeinden bildet.

Während nach dem fast ausnahmslosen Vorgange der patristischen Ausleger alle älteren mit der richtigen Deutung der Adresse an der Voraussetzung judenchristlicher Leser festhielten (vgl. noch Augusti, kath. Briefe 1801, Eichhorn, Bertholdt, Hug), höchstens eine Beimischung von Heiden-

[2]) Es ist doch auch nur ein uns ebenso geläufiges, wie geschichtlich undenkbares und über die paulinische Uebertragung der theokratischen Prädikate Israels auf die Christengemeinde als solche weit hinausgehendes Quidproquo, mittelst dessen man es sich verbirgt, dass 2, 7—9 das gläubig gewordene Israel als das in Folge göttlichen Vorhererkennens (1, 2) erwählte Geschlecht (γένος — ἔθνος) im Gegensatz zu dem wegen seines Unglaubens verworfenen bezeichnet wird; und eine zwar ebenso gangbare, aber dem Wortlaut nach unmögliche Missdeutung von 2, 25, wenn man verkennt, dass dort die Leser mit prophetischen Ausdrücken als Schafe bezeichnet sind, die von der Heerde der wahren Theokratie sich verirrt hatten und nun zu Jehova ihrem Hirten zurückgeführt sind (vgl. Ezech. 34, 11 ff. 16).

christen zugebend (wie nach Calvins Vorgang Schott und Jachmann in s. Komm. 1838, Winer, und noch L. Schulze), ist nach dem Vorgange von Augustin, Luther, Wetstein seit Guericke's Beitr. (1828) und Steiger's Kommentar (1832) die Ansicht herrschend geworden, dass die Leser Heidenchristen seien; nur vereinzelt dachten Michaelis, Credner, Neudecker nach dem Vorgange von Beda Venerabilis an Proselyten. Man meinte nemlich in 1, 14. 18, besonders aber in 4, 3 eine Hinweisung auf früheres heidnisches Sündenleben der Leser gefunden zu haben, und übersah, dass es durchaus nicht zu verwundern ist, wenn in der Diaspora draussen die Judenschaft noch mehr als die τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί Galiläa's, die wir aus den Evangelien kennen lernen (vgl. auch Röm. 2, 1 ff. Eph. 2, 3. Tit. 3, 3), von dem sie umgebenden heidnischen Wesen inficirt wurden; dass aber jene Stellen in der That vielfach das gerade Gegentheil von dem beweisen, was sie beweisen sollen[3]). Völlig contextwidrig aber deutet man zu Gunsten dieser Auffassung 1, 21 von der Bekehrung zum Monotheismus, 1, 25 von dem Gelangen des ATlichen Schriftworts zu ehemaligen Heiden, und 2, 10, dem Originalsinn der Stelle Hos. 2, 23 entgegen, auf die Annahme von Heiden statt auf die Wiederannahme des in Christo begnadigten Israel, weil Paulus die Hoseastelle so gedeutet hat. Unbegreiflich endlich ist, wie man in 3, 6 einen Beweis finden konnte, dass die Leser Heiden gewesen seien, weil sie erst Kinder der Sara geworden, was doch jedenfalls nur in metaphorischem Sinne genommen werden kann (schon weil es durch ihr ἀγαθοποιεῖν vermittelt erscheint) und in diesem für geborene Jüdinnen erst recht die höchste Ehre war. Die richtige, durch die Adresse unabweislich gebotene Auffassung ist nach Weiss (petr. Lehrbegr. Berlin 1858. Stud. u. Krit. 1865, 4. 1873, 3) nur neuerdings wieder von Beyschlag (Stud. u. Krit. 1857, 4) und Schenkel anerkannt.

2. Allerdings setzt schon das Vorhandensein solcher wesentlich judenchristlichen Gemeinden in Kleinasien voraus, dass der Brief noch in eine frühere Zeit gehört, ehe durch die heidenapostolische Wirksamkeit des Paulus von Ephesus aus (seit 55 oder 56, vgl. § 18, 7. not. 2) das Heidenchristenthum in Kleinasien nothwendig das Uebergewicht gewann. Auf dieselbe Zeit führt aber auch die Thatsache, dass von der Gesetzesfrage, die, wie

---

[3]) Wenn schon die ἄγνοια, auf welche 1, 14 ihre früheren Lüste zurückgeführt werden, garnicht heidnische Unkenntniss des göttlichen Willens zu sein braucht, sondern mangelndes Verständniss dieses Willens sein kann, dem sie durch äusserliche Gesetzeserfüllung zu genügen suchten; und wenn 1, 18 doch keinesfalls von der Nichtigkeit des Götzendienstes die Rede ist, sondern von einem Wandel, der gerade durch die überlieferte Vätersitte seine Macht über sie ausübt, so ist es 4, 3 ganz klar, dass wenn den Lesern in ihrem vorchristlichen Wandel der Vorwurf gemacht wird, den Willen der Heiden gethan zu haben, sie selbst keine Heiden gewesen sein können. Der Plural εἰδωλολατρ. bezeichnet aber unmöglich eigentlichen Götzendienst, sondern Betheiligung am götzendienerischen Wesen, z. B. Essen von Götzenopferfleisch, Theilnahme an Opfermahlzeiten (vgl. auch Röm. 2, 22), die schon durch den Zusatz ἀθεμίτοις als von solchen, denen sie ausdrücklich verboten war, geübt bezeichnet wird. Im Uebrigen ist es schwer verständlich, wie solche, die Röm. 13, 13 an Judenchristen geschrieben sein lassen (§ 22, 3), diese Stelle mit der judenchristlichen Adresse unvereinbar finden können.

die galatischen Wirren zeigen, sofort eine brennende werden musste, sobald die paulinischen Schöpfungen mit jenen älteren judenchristlichen Gemeindebildungen in Berührung traten (§ 18, 1), noch garnicht die Rede ist[1]). Dass die Gemeinden bereits Presbyter hatten (5, 1), kann sowenig wie beim Jacobusbrief (§ 37, 3) denselben in eine spätere Zeit verweisen, zumal 5, 5 zeigt, dass es neben ihnen noch kein zweites Gemeindeamt gab, sondern, ganz wie in der frühesten Zeit der Urgemeinde, die an Jahren Jüngeren (*οἱ νεώτεροι*, vgl. Act. 5, 6. 10) in Unterordnung unter die Presbyter die etwa nothwendigen niederen Gemeindedienste leisteten. Ausdrücklich deutet die Bezeichnung der Leser als *ἀρτιγέννητα βρέφη* (2, 2) darauf hin, dass sie erst seit kurzer Zeit bekehrt waren, da in Verbindung mit dem dort gebrauchten Bilde von der Milch ihre Bezeichnung als *νήπιοι* (1. Cor. 3, 1 f. Hebr. 5, 13) genügt hätte; und damit stimmt vollkommen, dass die Trübsale, die sie in ihrem Christenstande zu erdulden haben, sie noch als etwas Neues und Unerwartetes befremden (4, 12), sofern der Anbruch der messianischen Zeit ihnen vielmehr eine Zeit des reichsten Glückes in Aussicht zu stellen schien. Diese Trübsale bestanden zunächst darin, dass sie auf Grund des Namens Christi von ihren ehemaligen Volksgenossen gelästert wurden (4, 14); und in diesem Zusammenhange kann es erst recht nicht auffallen, wenn der Apostel ermahnt, dass sie nicht durch ihre Sünden sich das Leiden zuziehen, sondern durch die Art, wie sie *ὡς Χριστιανοί* leiden, Gott verherrlichen sollen (4, 15 f.). Allerdings wird anders wie im Jacobusbrief bereits vielfach auch auf ihr Verhältniss zu der sie umgebenden heidnischen Welt Rücksicht genommen; aber auch hier erscheint es den Heiden 4, 4 noch als etwas sie Befremdendes, dass die gläubig gewordenen Juden nicht mehr ihr sittenloses Leben und Treiben mitmachen (vgl. Nr. 1. not. 3), was sie zu Lästerungen, Schmähungen (3, 9) und Verleumdungen veranlasst (2, 15). Der Apostel spricht noch die Hoffnung aus, dass sie diese auf Unkenntniss beruhenden Verleumdungen unterlassen und vielmehr selbst für das Evangelium werden gewonnen werden, sobald sie erst die guten Werke, zu denen die Christen ihr neuer Glaube veranlasst, näher kennen lernen (2, 12. 3, 16), was doch sicher bei einem längeren Bestehen des Christenthums in der Heidenwelt nicht mehr gehofft werden konnte[2]). Ueberhaupt aber ist es durchaus irrig, wenn man,

---

[1]) So wenig dies etwa unseren Brief in die Zeit vor dem Apostelconcil verweist (vgl. § 37, 3. not. 1), so wenig kann es daraus erklärt werden, dass derselbe in eine Zeit gehört, wo jene Frage als gelöst gelten konnte, da in dieser Zeit, wie wir aus dem Colosser- und den Pastoralbriefen sehen, ganz andersartige Lehrverirrungen die kleinasiatischen Gemeinden beunruhigten, von denen wohl nur Th. Schott (Komm. 1861) in unserm Briefe etwas zu entdecken vermocht hat.

[2]) Wenn 1, 6 von mancherlei Trübsalen nur in hypothetischem Sinne ge-

wie noch Th. Schott und Sieffert (bei Herzog R.-Enc. XI. 1833), besonders aber die neuere Kritik (vgl. Hilgenfeld, Pfleiderer, v. Soden, Holtzmann) thut, die Leiden der Leser so betont, dass der ganze rein paränetische Brief (vgl. noch Keil, Komm. 1883) als ein durch sie veranlasstes Trostschreiben erscheint und namentlich die ihnen gegebene Bestätigung der Heilswahrheit (5, 12) durch sie hervorgerufen sein soll, während doch schlechterdings unbegreiflich ist, wie Leiden sie an den in unserem Briefe so stark betonten Heilsthatsachen des Leidens und der Erhöhung Christi irre machen sollten.

Schon die Annahme, dass der Brief an die erst durch die paulinische Wirksamkeit entstandenen heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gerichtet ist (Nr. 1), nöthigte, denselben in die spätere paulinische Zeit oder gar über dieselbe hinaus herabzurücken. Das Hauptmotiv dafür aber bildete die besonders seit Dan. Schulze (der schriftstellerische Werth und Character des Petrus etc. Leipzig 1802 und des Johannes. Leipzig 1811) herrschend gewordene Annahme, dass der Brief sich in umfassendster Weise an die paulinischen Briefe anlehne, ja fast ganz aus Reminiscenzen an dieselben bestehe. Zwar wollten Rauch (in Winer u. Engelhardt's kritischem Journal VIII. 1828), Mayerhoff (Einl. in d. petrin. Schriften. Hamb. 1835), Jachmann und B. Brückner jedes derartige Verwandtschaftsverhältniss in Abrede stellen, allein Weiss wies nach, dass dasselbe wenigstens hinsichtlich des Römer- und Epheserbriefes unbestreitbar sei, und seitdem ist dasselbe meist im Wesentlichen auf diese beiden Briefe beschränkt worden (Vgl. noch Sieffert)[3]). Aber auch

---

redet (vgl. 3, 14. 17) und 5, 9 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass ihre Leiden keine anderen sind, als die, welche über alle Christen ergehen, so ist schon damit ausgeschlossen, dass unser Brief eine besondere Verfolgungszeit voraussetzt. Von einem παθεῖν σαρκί ist 4, 1 nur wegen der Gegenüberstellung des Leidens Christi die Rede; und dass es sich bei der ἀπολογία 3, 15 nicht um Prozesse vor heidnischen Tribunalen handelt, erhellt daraus, dass dort von einem Rechenschaftgeben über ihre Christenhoffnung die Rede ist. Die seit Eichhorn, Hug, de Wette, Neander, Ewald gangbar gewordene Vorstellung, dass die neronische Verfolgung des Jahres 64 gemeint sei, welche durchaus locale Gründe hatte, und von deren Verbreitung über Rom hinaus wir garnichts wissen, ist darum ganz unhaltbar. Schon Schleiermacher hat bemerkt, dass die dafür gewöhnlich angeführte Stelle Tac. Ann. 15, 44, wonach damals die Christen als das odium humani generis und per flagitia invisi dem Hasse des Volkes preisgegeben wurden, vielmehr gerade beweist, dass die Verleumdungen, von denen unser Brief noch hofft, dass sie durch die That widerlegt werden könnten, ihren Zweck erreicht hatten; und wenn Sueton bei jener Gelegenheit die Christen ein genus hominum superstitiosae et maleficae nennt (Nero 16), so hat das in rein sittlichem Sinne gebrauchte κακοποιοί unseres Briefes damit garnichts zu thun. Vielmehr würde in der späteren neronischen Zeit 2, 14 schwerlich ohne Clauseln geschrieben sein. Daher ist auch jene Combination von Berthold, Schott, Credner, Reuss, Guericke und Kommentatoren wie Steiger u. Brückner (1865) als höchst unsicher oder ganz unzutreffend verworfen (vgl. dagegen noch Mangold und von Soden a. a. O.).

[3]) Erst Holtzmann hat es wieder auf alle paulinischen Briefe ausgedehnt, was aber durch die unkritische Zusammenhäufung von Parallelen in seiner Einleitung nicht begründet werden kann. Die Behauptung, dass schon die ganze Briefanlage paulinisch sei, ist durchaus unrichtig. Wohl löst sich auch hier der Segens-

wenn Seuffert den Römerbrief fast Wort für Wort in unserem Briefe ausgeschrieben sieht (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, 3), oder wenn Holtzm. 1, 2. 4 f. 24. 3, 4. 18. 4, 1 Reminiscenzen an den Römerbrief findet, so hat bereits Weiss nachgewiesen, dass die wirklichen Parallelen zwischen beiden Briefen sich ganz ausschliesslich auf Röm. 12. 13 beschränken; und eben die augenscheinliche Unmöglichkeit, dass ein so lehrhafter Schriftsteller wie der Verfasser unseres Briefes von dem ihm bekannten Römerbrief nur diese am wenigsten charakteristischen Kapitel in Erinnerung gehabt haben sollte, nöthigt dazu, das Verhältniss umgekehrt zu denken (§ 23, 6). Dass diese Annahme bisher „ausnahmsloser Verurtheilung anheimgefallen", wie Holtzmann bemerkt (doch vgl. die Anzeige v. Beyschlag, Stud. u. Krit. 1857, 4), beruht lediglich auf dem gänzlich unbegründeten Vorurtheil, dass dadurch irgendwie die schriftstellerische Originalität des Paulus beeinträchtigt werde. Dagegen ist die Abhängigkeit des Epheserbriefes von unserem Briefe, freilich unter Voraussetzung seiner Unechtheit, gerade in der neuesten Kritik allgemein anerkannt (§ 25, 6.), und Seuffert (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881, 1. 2) ist geneigt, beide sogar demselben Verfasser zuzuschreiben. Die von Hilgenfeld, Pfleiderer, Holtzmann, v. Soden u. A. betonte Verwandtschaft unseres Briefes mit dem Hebräerbrief erklärt sich bei der richtigen Auffassung des Lehrcharakters des Letzteren (§ 30, 4) ohne jede Abhängigkeit von demselben. Die Annahme einer Abhängigkeit vom Jacobusbrief aber wird durch die richtige Auffassung des Verhältnisses (§ 37, 3 not. 3) ausgeschlossen.

3. Die höchst eigenthümliche Charakteristik der Leser in der Adresse weist bereits auf die Bestimmung der erwählten Fremdlinge für ihr himmlisches Ziel und auf ihre Berufung zum Gehorsam hin, wovon der ganze Brief handelt (1, 1 f.). Der Brief beginnt dem entsprechend mit einem Lobpreis Gottes für die den Lesern durch die Auferstehung Christi eröffnete und in jeder Weise gesicherte Hoffnung auf das himmlische Besitzthum (1, 3—5), die durch alles Leid der Gegenwart nicht getrübt, sondern nur erhöht werden kann (1, 6—9), und die auf dem festen Grunde des uns bereits zu Theil gewordenen Heiles ruht, das die Propheten erst als ein zukünftiges schauten (1, 10—12). Unmittelbar an den Grundgedanken dieses Einganges knüpft 1, 13 die erste grundlegende Ermahnungsreihe an, welche zu einem heiligen Wandel in Gottesfurcht (1, 14—21), zu ungeheuchelter ausdauernder Bruderliebe (1, 22—25) und zum rechten Wachsthum im Heile auffordert, wodurch sie zu dem wahren Gottesvolke heran-

---

wunsch von der Briefadresse los, was aber keineswegs ausschliesslich paulinisch ist (§ 16, 4 not. 1); dagegen hat jener selbst in dem πληθυνθείη (1, 2) etwas durchaus Eigenthümliches, und statt des paulinischen Schlusssegens findet sich der jüdische Abschiedsgruss (5, 14). Statt der paulinischen Danksagung für den Zustand der Leser beginnt der Brief mit einer Lobpreisung der göttlichen Heilsthaten; und die Art, wie das didaktische Element sich nicht von dem paränetischen trennt, sondern aufs Engste überall in das letztere verflochten ist, ist charakteristisch verschieden von allen Paulinen.

wachsen, in dem sich die ATliche Verheissung realisirt (2, 1—10)[1]). Mit einem erneuten Hinweis auf die Fremdlingschaft der Gläubigen in der Welt geht der Brief zur zweiten Ermahnungsreihe über, in der es sich um ihr Verhalten zu der sie umgebenden Welt mit ihren Ordnungen handelt (2, 11 f.) und zwar insbesondere um das Verhalten Aller zur heidnischen Obrigkeit (2, 13—17), wie der Sklaven zu heidnischen Herren (2, 18—25) und der Weiber zu ungläubigen Ehemännern (3, 1—6), woran sich noch eine Ermahnung an die gläubig gewordenen Männer zum rechten Verhalten gegen ihre Weiber schliesst (3, 7). Mit einem Blick auf die Christengesinnung überhaupt leitet der Verfasser dazu über zu zeigen, wie die Christen inmitten ihrer feindseligen Umgebung sich nicht sollen zum Bösen reizen lassen, sondern durch Verharren im Guten ihre Feindschaft überwinden (3, 8—16), was ihn zu einer ausführlichen Darlegung über den Segen eines so ertragenen Leidens veranlasst (3, 17—4, 6)[2]). Mit einer Erinnerung an die Nähe des Endes geht der Brief endlich zur dritten Ermahnungsreihe über, welche sich auf das gemeindliche Leben der Christen bezieht, bei dem es vor Allem auf die stete Bereitschaft zu Gebeten ankommt, wie sie diese Nähe fordert, und sodann auf die Beweisung der Liebe im Vergeben, in der Gastfreundschaft und im gegenseitigen Dienen mit allen Gaben der Rede und des Wirkens (4, 8—11). Wenn dann der Verfasser scheinbar noch einmal auf die Leiden der Christen zurückkommt, so ist doch der Gesichtspunkt, unter dem es geschieht, hier ein völlig anderer, als 3, 9—16. Denn hier handelt es sich speciell darum, wie die Gemeinde die ihr aus dem Bekenntniss zu Christo erwachsenden Leiden tragen soll, um dadurch Gott zu verherrlichen und in dem durch diese Prüfungen über sie ergehenden Gericht bewährt zu werden (4, 12—19),

---

[1]) Schon 1, 18 f. wird die Ermahnung durch eine Erinnerung an die von der Sündenknechtschaft erlösende Wirkung des Todes Christi gestützt und 1, 21 aufs Neue auf die Begründung der Christenhoffnung durch die Auferweckung und Erhöhung Christi hingewiesen. Sodann zeigt 1, 23 ff., wie die Wiedergeburt durch das den Charakter des ATlichen Offenbarungsworts tragende Wort der evangelischen Verkündigung gewirkt wird, dessen Inhalt der erhöhte Herr selbst bildet (2, 2 f.), und wie durch den Anschluss an ihn allein die Gläubigen zum Ziel ihrer Berufung gelangen können (2, 4 ff.).

[2]) Wenn schon 2, 21—25 gelegentlich des über das Leiden christlicher Sklaven Gesagten eine ausführliche Schilderung der Vorbildlichkeit und der Segenswirkung des Leidens Christi gegeben wurde, so wird 3, 17—22 gezeigt, wie das Leiden Christi (des δίκαιος) nicht nur die Wirkung gehabt habe, uns zur vollen Gottesgemeinschaft zu führen, sondern in seinen weiteren Folgen ihn auch befähigt habe, den ärgsten Sündern der Vergangenheit das Heil zu predigen, und als der durch die Auferstehung zur Erhöhung Eingegangene alle Gläubigen von dem Gegenbilde des Fluthgerichts, in dem jene einst untergingen, zu erretten. So sollen auch sie der Segensfrucht ihres Leidens gedenken, das sie von den Sünden einer gottlosen Welt scheidet, die, wie jene Predigt Christi unter den Todten zeigt, dem definitiven Gericht über Lebendige und Todte unmittelbar entgegengeht (4, 1—6).

so dass auch hier der paränetische Gesichtspunkt durchaus den parakletischen überwiegt. Daran schliesst sich die Ermahnung zur rechten Führung des Gemeindeamtes und zur demüthigen Unterordnung unter dasselbe (5, 1—5). Die Schlussermahnung aber verlangt demüthige und vertrauensvolle Beugung unter Gottes Hand und Wachsamkeit, um die satanische Anfechtung in den Leiden der Gegenwart im Glauben zu überwinden, und schliesst mit einem Segenswunsch (5, 6—11), dem der briefliche Schluss folgt (5, 12—14).

4. Der schon bei Clemens, Polycarp und Papias bekannte Brief (§ 6, 7) gehört am Ende des 2. Jahrh. bereits als petrinischer zum N. T. (§ 9, 5) und zählt, da er auch im muratorischen Kanon ursprünglich unmöglich gefehlt haben kann (§ 10, 3), seit Origenes und Eusebius mit Recht zu den Homologumenen (§ 10, 7. 11, 3). Der Verfasser bezeichnet sich selbst als Apostel Jesu Christi (1, 1) und als Zeugen seiner Leiden (5, 1), obwohl er so wenig auf die Geltendmachung apostolischer Autorität ausgeht, dass er an letzterer Stelle nur der Mitälteste der Gemeindeältesten sein will. Diesem Selbstzeugniss des Briefes entspricht die hervorstechendste Eigenthümlichkeit desselben, wonach man seit Steiger den Verfasser vielfach mit Recht als den Apostel der Hoffnung bezeichnet hat. Die rasche Natur des Apostels (§ 39, 2) musste von vorn herein die ganze Energie ihres Sehnens und Strebens auf die verheissene Endvollendung hinrichten, und so in der lebendigen Hoffnung, welche in freudiger Gewissheit dieselbe gleichsam schon anticipirt, das höchste Gut und das tiefste Motiv alles christlichen Lebens finden[1]). Ebenso erkennen wir den Apostel der Beschneidung nicht nur in der durchgängigen Anlehnung an das A. T. mit seinen Worten, seinen Geschichten und Institutionen (Nr. 1), sondern auch in der Art, wie die gläubige Gemeinde nur das Ideal Israels verwirklichen soll, Gottes Eigenthumsvolk, Gottes Haus und Priesterthum, Gottes Heerde zu sein (2, 9 f. 2, 5. 4, 17. 5, 2 f.); wie sie als Gottes Knechte in Gottesfurcht und Gehorsam

[1]) Ihm ist die lebendige Hoffnung die höchste Gabe (1, 3. 21. 3, 15) und Aufgabe (1, 13. 3, 5) des Christenthums, das himmlische Besitzthum der Gesichtspunkt, von dem aus der Christ sich hier nur noch als Fremdling fühlt (1, 1. 4. 17. 2, 11), die Gnadengabe des (ewigen) Lebens der Mafsstab für die Würdigung des Mitchristen (3, 7), und die zukünftige Herrlichkeit der Antrieb für jedes christliche Leiden und Handeln (4, 13. 5, 4. 10). Schon ist die Endzeit angebrochen mit der Kundmachung des vor Grundlegung der Welt vorhererkannten Messias (1, 20), das letzte Endgericht steht mit der Wiederkunft Christi unmittelbar bevor (1, 5. 7. 4, 5. 7. 5, 4), ja es hat in den Leidensanfechtungen der Christen bereits begonnen (4, 17), die trotz ihrer in der Hoffnung bereits eine selige Freude empfinden, in welcher die zukünftige Herrlichkeit gleichsam antizipirt wird (1, 8. 4, 13 f.). Es ist ganz vergeblich, wenn einige neuere Ausleger diese Richtung des ganzen Briefes auf die Hoffnung nur aus der Leidenslage der Leser erklären wollten, da der Brief durchaus kein Trostbrief, sondern ein Ermahnungsschreiben ist (vgl. Nr. 2).

(2, 16 f., vgl. 1, 17. 1, 2. 14) sich von denen scheiden sollen, die um ihres Ungehorsams willen dem Verderben verfallen (2, 7 f. 3, 1. 4, 17), Gott als dem treuen Schöpfer vertrauen, und vor ihm als dem unparteiischen Richter in Heiligkeit wandeln (4, 19. 1, 17). Obwohl aber die Forderung der Heiligung wörtlich aus dem A. T. reproducirt wird (2, 15 f.), zeigt sich doch nirgend ein Dringen auf ceremonielle Ordnungen, die nur noch als in der Gemeinde in höherem Sinne erfüllt in Betracht kommen (2, 5). Dass der Verfasser wirklich einer der Urapostel war, erkennen wir endlich aus der Art, wie ihm das Bild des unschuldigen und geduldigen Leidens Christi lebendig vorschwebt (2, 21 ff., vgl. 1, 19. 3, 18), wie die Erfahrung des Umschwunges, welchen die Auferstehung Christi und seine Erhöhung in seinen Zeugen bewirkte, sichtlich den Aussagen in 1, 3. 21 (vgl. auch 3, 19. 4, 13. 5, 1) zu Grunde liegt, wie er auf den Mangel derer reflectirt, die Jesum nicht gesehen und dennoch liebgewonnen haben (1, 8), wie er in Reminiscenzen an die Worte Christi lebt[2]), und wie seine ganze Lehre nur das noch keiner reflectirten Vermittlungen bedürftige Zeugniss von den selbsterlebten Heilsthatsachen und ihren Wirkungen ist, was auch Ritschl und selbst Schenkel anerkennt.

Nur indem man die paulinischen Ideen in unseren Brief hineinexegesirte, konnte man zu der Behauptung kommen, dass derselbe durchweg paulinische Lehre führe, um dann doch wieder zuzugestehen, dass der Paulinismus hier seine mystische Tiefe, seine polemische Spitze und seine dogmatische Bestimmtheit verloren habe (vgl. noch zuletzt von Soden) d. h. dass er kein Paulinismus sei. Christus ist wohl als der Erlöser vor Grundlegung der Welt von Gott in Aussicht genommen (1, 20), aber nur der mit dem schon in den Propheten zeugenden Messiasgeist Ausgerüstete (1, 11), in ihm noch nach seinem Tode Wirksame (3, 18 f.). So klar jedoch seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit ausgesprochen (3, 22), auf seine Präexistenz wird noch nicht reflectirt. Die Heilsbedeutung seines Todes wird einfach auf Grund eines ATlichen Prophetenwortes ausgesprochen und von ihr der Zugang der entsündigten Menschen zu Gott abhängig gemacht (2, 24. 3, 18), aber vorwiegend

---

[2]) Ohne Frage klingen Aussprüche Jesu, die wir aus der ältesten und beglaubigtesten Ueberlieferungen kennen, in 2, 4. 7 (Marc. 12, 9 f.), 2, 17 (Marc. 12, 17), 3, 14 (Matth. 5, 10), 4, 14 (Matth. 5, 11), 5, 6 (Matth. 23, 12) an. Aber wie schon hier an eine Benutzung der synoptischen Evangelien, wie sie noch Holtzmann annimmt, v. Soden aber bis auf wenige Berührungen vermisst, garnicht zu denken ist wegen der vielfachen Eigenthümlichkeit des Ausdrucks, so ist die Zahl der Stellen noch ungleich grösser, wo ohne jede directe Berührung mit synoptischen Aussprüchen doch der Gedanke unzweifelhaft auf Worten Jesu beruht. So knüpft 1, 17 unverkennbar an das Vaterunser an (Matth. 6, 9), 3, 14 f. an Matth. 10, 28, 4, 8 an Matth. 18, 22, 4, 10 an Matth. 25, 14 ff., 4, 13 an Matth. 10, 24 f., 5, 3 an Marc. 10, 42, 1, 10 f. an Luc. 10, 24 f. Dagegen lässt sich von Stellen wie 2, 12 (Matth. 5, 16), 1, 13 (Luc. 12, 35), 2, 19 f. (Luc. 6, 32—34) wohl bezweifeln, ob da nicht umgekehrt die petrinische Ueberlieferungsform die Gestaltung unserer späteren Evangelien bestimmt hat.

die ethische Wirkung desselben betont (1, 18 f. 2, 24 f.), welche von dem Vorbild seines unschuldigen und geduldigen Leidens und von der Erwägung seines Heilswerthes ausgeht. Wohl ruht der Geist Gottes auf den Erwählten, die durch denselben in der Taufe zu seinem Eigenthum geweiht sind (1, 2. 4, 14), aber nur als der Geist der Gnadengaben (1, 12, vgl. 4, 10 f.); das neue Leben der Liebe und der Hoffnung wird erzeugt und genährt durch das dem ATlichen Schriftwort gleichwerthige Wort der evangelischen Verkündigung (1, 23 ff., vgl. 1, 3. 2, 2), welche unsere Berufung zur Kindschaft und zur ewigen Herrlichkeit in Christo (1, 14, vgl. 5, 10), unsere Erlösung durch ihn und die durch seine Auferstehung verbürgte Heilszukunft (1, 18. 21), den erhöhten Herrn aber als den Eckstein der vollendeten Theokratie (2, 3 f.) und seine Wiederkunft verkündigt, welche den in Geduld und Treue bewährten Gläubigen ihren Lohn bringt (1, 7. 5, 4). Es fehlt dieser schlichten, aber durch ihre Unmittelbarkeit so kraftvollen Heilspredigt an allen eigenthümlich paulinischen lehrhaften Vermittelungen. Begriffe wie *χάρις* und *ἀποκάλυψις, καλεῖν* und *ἐκλεκτός, κληρονομία* und *δόξα, πίστις* und *δικαιοσύνη, σάρξ* und *πνεῦμα* (*ψυχή*) oder Formeln wie das *ἐν Χριστῷ* sind nicht paulinisch, sondern allgemein christlich, und kommen eben nicht in ihrer paulinischen Ausprägung vor; andere, wie *συνείδησις, ἐλευθερία, ἄφθαρτος, εὐπρόσδεκτος*, oder gar *ἀναστρέφεσθαι, νήφειν, καταρτίζειν, στηρίζειν* u. dgl. sind nicht einmal spezifisch christlich, sondern dem zeitgenössischen Sprachschatz entnommen. Dagegen fehlt es nicht an merkwürdigen Berührungen in materieller und formeller Beziehung mit den petrinischen Reden der Apostelgeschichte (Weiss, krit. Beibl. zur deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. etc. 1854, 10 f. M. Kähler, Stud. u. Krit. 1874, 3) und an Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks, auch gerade im Unterschiede von Paulus (*οἶκος* statt *ναός, ξύλον* statt *σταυρός, φίλημα ἀγάπης* statt *φίλ. ἅγιον, τὸ τέλος* statt *τὸ λοιπόν* u. A.)[3]).

5. Auch die in unserem Briefe vorausgesetzte Situation stellt der Annahme seiner Echtheit durchaus keine Schwierigkeit entgegen. Da Petrus schon früh (Act. 12, 17) Jerusalem verlassen musste und nach Act. 15 überhaupt nicht mehr dort erscheint, vielmehr auf Missionsreisen in die Diaspora sich begab (§ 39, 3), so kann er sehr leicht Beziehungen zu den judenchristlichen Gemeinden Kleinasiens angeknüpft haben, obwohl unser Brief im Grunde nicht einmal voraussetzt, dass vor diesem Briefe er dort bereits solche gehabt hat. Gegenwärtig befand er sich auf Missionsreisen in den Euphratländern; denn er grüsst 5, 13 von der auserwählten (Gemeinde) in Babylon[1]). Bei ihm befindet sich Marcus, der Sohn eines

[3]) Nur von der Voraussetzung aus, dass ein Urapostel die Lehrsprache der Evangelien und der Apokalypse reden müsse und die Heilsbedeutung des Todes Jesu nur von Paulus gelernt haben könne, hat v. Soden Lehre und Lehrsprache unseres Briefes wieder mit der Abfassung durch Petrus unvereinbar gefunden, während Mangold den urapostolischen Lehrcharacter des Briefes anerkennt.

[1]) Die aus Eusebius (h. e. 2, 15) bekannte patristische Missdeutung dieser Stelle, als ob darin Rom gemeint sei, ist nicht nur von Hofmann und seinen Schülern (vgl. übrigens auch Ewald und Sieffert), sondern mit besonderem Nachdruck von der Tübinger Kritik erneuert worden. Dieselbe ist natürlich völlig

Hauses, mit dem Petrus nach Act. 12, 12 in den engsten Beziehungen stand; derselbe kann darum sehr wohl sein geistlicher Sohn d. h. von ihm bekehrt gewesen sein. Wie er Act. 13, 5. 15, 39 den Barnabas auf seinen Missionsreisen begleitete, so ist er jetzt mit Petrus nach dem Osten gegangen. Der Brief scheint nach 5, 12 durch Silvanus überbracht worden zu sein, was übrigens nicht nothwendig dessen Anwesenheit in Babylon voraussetzt, da er ihm auch nach Jerusalem zur Weiterbeförderung gesandt sein kann. Da Silvanus nun den Paulus auf seiner macedonisch-griechischen Missionsreise begleitete und jedenfalls noch in Corinth bei demselben war (1. Thess. 1, 1. 2. Thess. 1, 1), so kann der Brief nicht früher geschrieben sein als nach der Rückkehr des Paulus von dort (§ 15, 7), aber auch nicht später, als vor der Zeit, wo Petrus von den galatischen Wirren (§ 18, 1. 2) oder von den Erfolgen der ephesinischen Wirksamkeit des Paulus Kunde erhalten konnte, er fällt also sicher in die Mitte der fünfziger Jahre.

6. Die berechtigten Bedenken, welche die Kritik gegen unseren Brief erhoben hat, sind lediglich durch die gangbare falsche Auffassung seiner Adresse und seines schriftstellerischen Verhältnisses zu den paulinischen Briefen (Nr. 1. 2) verschuldet. Dass Petrus sich an paulinische Gemeinden gewandt haben soll, um ihnen mit dann zweifellos absichtsvoller Anlehnung an die paulinischen Briefe dessen Verkündigung zu bestätigen, obwohl der Brief keine Spur von Irrlehren zeigt, welche sie an derselben zweifelhaft machten, und von einem Bedürfniss solcher Bestätigung wegen ihres Leidensstandes keine Rede sein kann, ist ohne Frage eine geschichtliche Unmöglichkeit. Daher bezweifelte mit Recht schon Cludius (Uransichten des Christenthums. Altona 1808) die Echtheit des Briefes; und nur die starke äussere Bezeugung und die Schwierigkeit, bei einem solchen schlichten Mahnbrief einen Zweck der Unterschiebung denkbar zu machen, konnte de Wette (vgl. auch Reuss) abhalten, seine starken Bedenken gegen ihn zur entschiedenen Verwerfung zu steigern. Schon seit Semler griff man daher zu der wenig genügenden Hilfshypothese, dass Marcus, wie Eichhorn wollte, oder der paulinische Genosse Silvanus, wie nach 5, 12 wahrscheinlicher schien (vgl. Ewald, W. Grimm, Stud. u. Krit. 1872, 4, Schenkel, Renan und Weisse in s. Evangelienfrage 1856), mehr oder weniger selbstständig im Auftrage des Petrus den Brief geschrieben habe[1]). Allein auch

---

grundlos, da die typische Bildersprache der Apokalypse (§ 34, 3) nicht ohne Weiteres für den einfachen Briefstil maſsgebend sein kann und mit der bildlichen Bezeichnung der Leser als παροικίδημοι 1, 1 garnichts zu thun hat. Vgl. dagegen noch Keil und selbst Mangold.

[1]) Ganz ungenügend war es natürlich, wenn Bertholdt unter der schon von Hieronymus (ep. 150 ad Hedib.) geltend gemachten, gewiss irrigen Voraussetzung, dass Petrus aramäisch geschrieben habe, ihn von Silvanus (oder Marcus) über-

für die Zeitbestimmung des Briefes verwickelten jene falschen Voraussetzungen in unlösbare Schwierigkeiten. Liess man denselben mit B. Brückner noch unmittelbar nach der paulinischen Wirksamkeit in Kleinasien geschrieben sein, so begreift man nicht, wie Petrus sich bewogen finden konnte, die dortigen Gemeinden an Stelle ihres Apostels und ohne jede Erwähnung desselben zu vermahnen, abgesehen davon, dass der Brief von den damals noch im frischesten Andenken stehenden galatischen Wirren keine Spur zeigt und die durch sie angeregten Fragen garnicht erwähnt. Geht man mit Wieseler, Guericke, Bleek, Keil u. A. bis in die römische Gefangenschaft des Paulus hinab, wie man schon thun musste, um den Petrus den Römer- und Epheserbrief kennen und benutzen zu lassen, so begreift man erst recht nicht, dass sich von den in Phrygien aufgetauchten Irrlehren keine Spur zeigt und dass Petrus der Gefangenschaft ihres Apostels mit keiner Silbe gedenkt. Die Schwierigkeiten häufen sich aber nur, wenn man mit den Meisten (vgl. noch Sieffert u. L. Schulze) den Brief gar nach der neronischen Christenverfolgung geschrieben sein lässt (Nr. 2. not. 2)[2]).

7. So war denn, wenn irgendwo, die Tübinger Schule berechtigt, in diesem Briefe, in welchem Petrus dem Paulus ein Rechtgläubigkeitszeugniss ausstellen (5, 12) und selbst einen abgeblassten Paulinismus lehren soll, in welchem Silvanus und Marcus, die beide ebenso der Urgemeinde, wie dem paulinischen Kreise angehören, eine Rolle spielen (5, 12 f.), die Tendenzschrift eines Pauliners zu sehen, welcher die getrennten Parteien der Kirche vereinigen will. Allein von dieser Auffassung Baur's (vgl. Theol. Jahrb. 1856, 2), Schwegler's und Hausrath's sind bereits Hilgenfeld (Zeitschr. f.

---

setzt sein liess. Hätte es wirklich irgend eine Schwierigkeit anzunehmen, dass der ehemalige Fischer die Fähigkeit erworben habe, einen griechischen Brief zu schreiben, was Holtzmann wieder sehr nachdrücklich betont, so würde der Ausdruck von 5, 12 durchaus nicht hindern, dass Petrus sich seiner als Concipienten bedient habe. Allein das schlichte, wenig geschickte Griechisch des Briefes konnte wohl einer schreiben, der in dem von Griechischredenden durchsetzten Galiläa diese Sprache sicher so gut kannte wie seine Muttersprache, und gerade weil er jeder rabbinischen Bildung ermangelte, um den Grundtext des A. T. zu lesen, musste er, wenn er in seiner späteren Stellung sich mit dem A. T. beschäftigen wollte, zu den LXX greifen (vgl. § 37, 6).

[2]) Ist Paulus in dieser Verfolgung umgekommen, so begreift man erst recht nicht, dass Petrus dessen nicht gedenkt, zumal nur dadurch motivirt werden konnte, weshalb er sich an seine Gemeinden wendet; auch macht es dann noch besondere Schwierigkeit, den Marcus, den Paulus 2. Tim. 4, 11 aus Kleinasien nach Rom bescheidet, bei Petrus in Babylon zu finden. Will man aber deshalb den Petrus mit Wiesinger und Th. Schott nach Rom versetzen, so wird hier an der Stätte seines Martyriums das Schweigen über dasselbe doppelt unbegreiflich. Denkt man dagegen den Apostel Paulus aus der Gefangenschaft befreit (vgl. z. B. Hofmann: zwischen 63 u. 64), so war er damals selbst nach Kleinasien zurückgekehrt, und, abgesehen davon, dass unser Brief von den Lehrverirrungen der Pastoralbriefe keine Spur zeigt, war damals doch am wenigsten Anlass für Petrus, in das paulinische Missionsgebiet einzugreifen.

wiss. Theol. 1873, 4), Pfleiderer, Holtzmann u. Mangold abgekommen, weil sie in einem Schreiben mit so rein praktischen Zwecken derartige dogmatische Tendenzen mit Recht vermissen und der Stelle 5, 12 nur eine untergeordnete Bedeutung beimessen. Dagegen sind sie um so bestimmter mit ihnen bei der Abfassung in der trajanischen Zeit stehen geblieben, deren Verfolgungen der eigentliche Anlass des Briefes sein sollen. Die Stelle 4, 15 f. soll ganz an die Anfrage des Plinius bei Trajan erinnern, nomen ipsum si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur (epp. 10, 97 f.)[1]). Dass das πάσχειν, wovon diese Stelle redet, nach dem Zusammenhange keine obrigkeitliche Bestrafung, sondern Schmähung um des Namens Christi willen ist, dass 3, 15 nach dem klaren Wortlaut nicht von richterlichen Verhören die Rede sein kann, und überhaupt der Brief keine Spur von organisirten Verfolgungen zeigt (vgl. Nr. 2. not. 2), wird dabei einfach übersehen. Schwegler versuchte zwar noch nachzuweisen, dass sich 5, 1 ff. bereits hierarchische Tendenzen zeigen. Aber dass es sinnlos ist, in dem τῶν κληρῶν 5, 3 die spätere technische Bezeichnung des Clerus zu finden, wird heutzutage allgemein anerkannt; und dass das Trachten nach Gewinn und Herrschaft in jeder übergeordneten Stellung naheliegt, ist nicht zu bezweifeln. Dagegen ist ein Brief, in welchem die Leser noch als erst zum Christenthum Bekehrte angeredet werden (2, 2. 25. 4, 3 f.), die Charismen der apostolischen Zeit noch wirksam sind (4, 10) und die Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Endes noch so lebendig hervortritt (Nr. 4. not. 1), während dagegen jede sympathische oder antithetische Berührung mit der Gnosis fehlt, in der trajanischen Zeit eine geschichtliche Unmöglichkeit, die um nichts geringer ist, als die, welcher diese Hypothese ausweichen wollte. Deshalb geht neuerdings wieder v. Soden unter Bestreitung jeder kirchenpolitischen Tendenz in die domitianische Zeit herauf und hält es für sehr wahrscheinlich, dass Silvanus im Namen des Apostels die Gemeinden unter der allgemeinen Verfolgung, die freilich unter Domitian ganz unnachweislich ist, vermahnt habe (vgl. auch Seuffert, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881). Dass es zu einem so schlichten Mahn- und Trostbrief einer apostolischen Maske bedurft habe, hat er freilich nicht erwiesen.

§ 41. Der zweite Petrusbrief.

1. Dass die allgemein gehaltene Charakteristik der Leser in der Adresse (1, 1) sowenig wie beim Jacobus- oder Judasbrief die Bestimmung

[1]) Vgl. dagegen v. Soden. Nur Zeller wollte in die Zeit Hadrians und Volkmar gar wegen angeblicher Benutzung des nach ihm 132 entstandenen Henochbuches in 1. Petr. 3, 19 bis 140 herabgehen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, 4).

für einen bestimmten Gemeindekreis ausschliesst, der Brief also nicht an die ganze Christenheit adressirt ist, wie de Wette, Mayerhoff, Bleek, Schwegler u. A. annahmen, zeigt hier ausdrücklich 3, 1, wo die Leser als solche angeredet werden, an die der erste Petrusbrief gerichtet ist. Nun charakterisirt der Apostel dieselben aber ausdrücklich im Gegensatz zu sich, dem geborenen Juden, als den ihn schon sein voller Name Symeon (Simon) Petrus bezeichnet, und seinen Volksgenossen als solche, die einen gleich werthvollen Glauben empfangen haben d. h. als Heidenchristen[1]). Da nun die kleinasiatischen Gemeinden zur Zeit, als der erste Petrusbrief an sie erging, wesentlich judenchristlich waren (§ 40, 1), so liegt schon darum zwischen beiden Briefen etwa ein Decennium, innerhalb dessen die paulinische Wirksamkeit den nationalen Charakter der dortigen Christenheit wesentlich umgewandelt hatte. In der That erscheinen auch die Gemeinden 3, 15 als solche, an welche Paulus Briefe geschrieben hat, und nach 3, 2 müssen unter ihnen sogar noch andere Apostel oder apostelgleiche Männer ausser ihm gewirkt haben, während zur Zeit des ersten Briefes (1, 12. 5, 12) noch keine Apostel in jenem Kreise das Evangelium verkündet hatten[2]). Dass er aber diesen jetzt wesentlich heidenchristlichen Charakter der Gemeinden ausdrücklich hervorhebt, hat seinen Grund sichtlich darin, dass die bedenklichste Erscheinung seiner Gegenwart, welche ihn zum Schreiben veranlasst, aus heidenchristlichen Kreisen hervorgegangen und in ihnen wirksam ist. Es sind nämlich ohne Frage die prinzipiellen Libertinisten des Judasbriefes (§ 38, 2), welche Cap. 2 bekämpft werden. Nur sind dieselben in den Kreisen, welche der Verfasser im Auge hat, oder in der Zeit, zu welcher er schreibt, bereits dahin fortgeschritten, dass sie eifrig für ihre Grundsätze Propaganda machen, und sie haben auch bereits das Stichwort gefunden, mit dem sie die Christen ködern, indem sie erst die wahre Christenfreiheit zu bringen vorgeben, so leer ihre hohen Worte

---

[1]) Spitta (der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas. Halle 1885) steht wohl allein mit der Behauptung, dass die Leser, wie die des Judasbriefes (§ 38, 3. not. 2), Judenchristen seien, was er durch eine ganz erkünstelte Deutung der Adresse und des Briefeinganges zu beweisen sucht.

[2]) Dass 3, 1 τῶν ἀποστόλων ὑμῶν und nicht ἡμῶν zu lesen ist, steht textkritisch über allen Zweifel fest. Dass der Verfasser hier aus der Rolle falle, setzt eine Gedankenlosigkeit voraus, die man selbst einem Pseudonymus nicht zutrauen sollte, zumal doch auch Paulus 1. Cor. 9, 2 zwischen Aposteln überhaupt und solchen, die es für bestimmte Gemeinden sind, zu unterscheiden weiss. Dass sie den mündlichen Unterricht des Petrus empfangen haben, wie noch Holtzmann behauptet, also Petrus etwa inzwischen sie besucht hat, wie z. B. Keil (Komm. 1883) annimmt, folgt aus 1, 16 keineswegs nothwendig, obwohl damit immer noch nicht gegeben wäre, dass er sich selbst zu ihren Aposteln rechnen müsste; denn die Macht und die Wiederkunft des erhöhten Christus hat er auch in seinem ersten Briefe kund gethan, und dem Ausdruck der Stelle genügt es, an die zu ihnen gelangte gemeinsame apostolische Verkündigung zu denken.

darüber sind (2, 17 ff.). Sie haben auch bereits angefangen, durch eine Missdeutung der ATlichen Schrift und der paulinischen Briefe diese falsche Freiheit zu begründen (3, 16 f.). Eben darum befürchtet der Apostel noch Schlimmeres. Es kann nicht fehlen, dass diese verderblichen Grundsätze allmählig zu einer förmlichen Irrlehre ausgebildet werden, welche durch ihren verführerischen Glanz und durch den Eifer, mit dem sie in gewinnsüchtiger Absicht verbreitet wird, einen grösseren Anhang um sich sammelt und so geradezu Spaltungen in der Gemeinde herbeiführt (2, 1 ff.)[3]). Die grösse Gefahr, die in dieser Erscheinung lag, wurde aber durch die ganze Zeitlage noch erheblich gesteigert. Wir haben bereits aus dem Hebräerbrief und der Apokalypse gesehen (§ 31, 3. 32, 2. 35, 1), wie in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre das scheinbare Ausbleiben der einst so nahe gehofften Parusie ein Ermatten der Christenhoffnung herbeiführte, die doch von jeher eines der wirksamsten Motive für das christliche Tugendstreben gewesen war. Nun hören wir geradezu, wie man bereits über die Verzögerung der Parusie zu klagen begann (3, 9). Wie aber sollte es werden, wenn erst die ganze erste christliche Generation, innerhalb derer man dieselbe zu erwarten doch ein so gutes Recht hatte (vgl. Matth. 24, 34. Marc. 9, 1), dahin gestorben war? Dann konnte es ja nicht ausbleiben, dass man die ganze Verheissung derselben für hinfällig erklärte, und indem man weiteres vergebliches Warten verspottete, sich ungestört durch den Gedanken an dieselbe seinen Lüsten hingab (3, 3 f.)[4]).

Nur die gangbare unrichtige Auffassung des ersten Petrusbriefes macht die Echtheit des zweiten von vorn herein unannehmbar. Wenn bei jener noth-

---

[3]) Auch hier beschuldigt man den Verfasser ganz mit Unrecht, dass derselbe mit sich selbst in Widerspruch gerathe, indem er zuerst eine Erscheinung als zukünftig weissagt, die er doch nachher als eine bereits gegenwärtige beschreibt. Der Unterschied zwischen den gegenwärtigen Verführern, welche mit dem Losungswort der wahren Christenfreiheit die Einfältigen ködern, und zwischen den sektenstiftenden Irrlehrern der Zukunft ist doch klar genug ausgedrückt. Bei jenen schon einen Hintergrund gnostischer Irrlehren zu suchen, wie die extremsten Vertheidiger des Briefes (vgl. die Komm. von Dietlein 1851 und Schott 1883) im Einklang mit seinen extremsten Bestreitern thun, ist ebenso verkehrt, wie dieselben an die Irrlehrer der Pastoralbriefe anzuknüpfen (vgl. Guericke, Windischman), mit denen sie garnichts zu thun haben. Dass aber vollends ein gleicher Widerspruch in der Cap. 3 besprochenen Erscheinung liegen soll, wird die folgende Darstellung als völlig haltlos erweisen.

[4]) Die gangbare Vorstellung, als ob Cap. 3 dieselbe Erscheinung wie Cap. 2 (vgl. noch Spitta), wenigstens in ihren letzten Consequenzen, bekämpft werde, ist durchaus unhaltbar, wie auch Keil sieht. Dort handelt es sich um eine rein zukünftige Erscheinung, für deren Weissagung nur die Gegenwart den Anhaltspunkt bot, hier um eine gegenwärtige, von der nur in der Zukunft noch schlimmere Consequenzen befürchtet werden. So gewiss beide besonders die heidenchristlichen Kreise bedrohen und der Verfasser offenbar das Auftreten jener gerade im Blick auf diese für höchst gefahrdrohend ansieht, so sind dieselben doch in ihren Motiven völlig verschieden und haben zunächst noch gar keinen Zusammenhang.

wendig beide Briefe der Zeit nach enge zusammenrücken, so bleibt die Frage völlig unlösbar, wie es kommt, dass sich von den im zweiten bekämpften und befürchteten Erscheinungen im ersten noch keine Spur zeigt. Auch wenn sich aber umgekehrt allenfalls erklären liesse, dass der nächste Zweck des auf die Gefährdung des inneren Gemeindelebens gerichteten zweiten Briefes ein Eingehen auf die äusseren Bedrängnisse, von denen der erste so viel redet, ausschloss, so sehr dieselben gerade bei der Frage nach der Verzögerung der Parusie in Betracht kamen, so erklärt sich das Schweigen davon in unserem Briefe doch um so leichter, wenn wirklich die im ersten so klar motivirte erste Gereiztheit der Welt gegen die neu auftretende Religion sich inzwischen gemildert hatte, wie denn wenigstens die unserem Briefe so nahestehenden Pastoralbriefe von unmittelbaren Bedrängnissen der kleinasiatischen Christenheit nichts wissen.

2. Es kann keine Frage sein, dass der Verfasser bei der Schilderung der Libertinisten in Cap. 2 die Schilderung derselben im Judasbriefe vor Augen hat. Der ganze Abschnitt mit seinen gehäuften Bildern und Beispielen, mit seiner erregten, theilweise nur noch in Ausrufungen sich bewegenden und jeden syntaktischen Faden verlierenden Polemik steht ebenso fremd da in dem sonst so ruhig betrachtenden Briefe, wie er mit dem Judasbrief nach Inhalt und Form übereinstimmt. Bald werden die dort angeführten Beispiele sehr breit ausgeführt und ganz neue Gesichtspunkte an ihnen hervorgehoben, als die, welche dort für ihre Wahl mafsgebend waren (2, 6—9, vgl. Jud. v. 7; 2, 15 f., vgl. Jud. v. 11), bald wird die Beziehung auf das concrete Beispiel fortgelassen und nur ein allgemeiner Gedanke daraus abstrahirt, der doch jenes voraussetzt, aber die Beziehung nicht mehr zeigt, die seine Wahl hervorrief und ohne jenes sogar kaum verständlich ist (2, 4 vgl. Jud. v. 6; 2, 11 vgl. Jud. v. 9). Es wird ein eigenthümlicher Ausdruck beibehalten, dessen Motiv nur aus dem Context bei Judas erhellt, oder der Ausdruck aus Reminiscenzen an den nur localen Zusammenhang bei ihm zusammengewoben[1]). Es wird 2, 13 das Schlagwort aus Jud. v. 12 herübergenommen (*συνευωχούμενοι*) und doch die concrete Beziehung auf die Liebesmahle fallen gelassen, so dass nur noch der Wortklang die Wahl des ganz andersartigen Ausdrucks leitet (*ἀπάταις* st. *ἀγάπαις*, *σπίλοι* st. *σπιλάδες*). Vor Allem aber zeigt sich die Anlehnung an die Schilderung des Judasbriefes darin, dass der Ausdruck überall da,

[1]) Vgl. 2, 10 das *κυριότητος* mit Jud. v. 8, das *ὀπίσω σαρκός* aus Jud. v. 7, das *τολμηταί* nach dem *ἐτόλμησεν* Jud. v. 9; ferner 2, 15, wo in der Ausführung des Bileamsbeispiels auch der *ὁδὸς τ. Καίν* aus Jud. v. 11 anklingt, oder 2, 17, wo das Bild aus Jud. v. 12, aber der Schlusssatz aus v. 13 herrührt. So wird einem Bilde bei Judas ein anderes tertium comp. untergelegt und doch der Ausdruck, der für die Vergleichung bei jenem charakteristisch ist, für dieses verwandt (vgl. das *φυσικά* 2, 12 mit dem *φυσικῶς* Jud. v. 10); oder es werden die Elemente eines Bildes bei Judas zu zwei selbständigen verwandt, die ein ganz neues tertium comp. erhalten (2, 17, vgl. Jud. v. 12).

wo er mit demselben übereinstimmt, einzigartig in unserem Briefe dasteht, während sofort, wo er geändert oder durch Zusätze erweitert wird, derselbe in den selbstständigen Theilen des zweiten oder im ersten Briefe seine Parallelen findet[2]). Sachlich aber erhellt die Unmöglichkeit, das Verhältniss zwischen beiden Briefen umzukehren, daraus, dass die Umdeutung des Bildes in Jud. 12 und die Näherbestimmung der ὑπέρογκα v. 16 durch die Art bedingt sind, wie die Libertinisten, die unser Brief bekämpft, bereits direct als Verkündiger einer falschen Freiheit auftreten (2, 17 ff.). Dass dieser Anschluss an den Judasbrief ein absichtlicher und bewusster ist, kann nicht bezeifelt werden[3]).

Dass an die traditionell angenommene Bezugnahme des Judasbriefes auf den zweiten Petrusbrief nicht gedacht werden kann, erhellt bereits aus diesem selbst (§ 38, 2), ist auch von Vertheidigern der Echtheit des letzteren, wie Guericke, Wiesinger, L. Schulze, zugestanden und selbst durch den neuerdings von Spitta mit den gewaltsamsten exegetischen und textkritischen Künsten versuchten Gegenbeweis nicht widerlegt worden. Die ganze Frage ist dadurch von vorn herein verwirrt worden, dass man sie gewöhnlich dahin fasst, ob sich in einem der Beiden eine unselbstständige Copie des Anderen zeige, die durch ihr Ungeschick den Nachahmer verrathe oder die man geradezu als „Plagiat" bezeichnen könne. Es war leicht genug für Hofmann und Keil nachzuweisen, wie jeder in selbstständiger und eigenthümlicher Weise seine Gedanken durchführt. Auch unser Brief ist nicht durch den Judasbrief auf seine Ausführungen über die Libertinisten gebracht, sondern durch eine ihm vorliegende Erscheinung, die bei wesentlicher Uebereinstimmung mit der im Judasbrief bekämpften doch auch ihre Eigenthümlichkeiten hat (Nr. 1), auf die er aber die noch immer zutreffende originelle Schilderung und Bestreitung desselben gern anwandte, soweit sie seinen Zwecken passte[4]). Wenn man die Weg-

---

[2]) Vgl. Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2. Den dort gegebenen Beweis hat Spitta durch eine den Kern desselben nicht treffende Wörterstatistik zu entkräften gesucht. Aus ihr konnten doch nur die dem Petrus und Judas gemeinsamen, aber bei jenem sich wiederholenden Ausdrücke die Abhängigkeit dieses von jenem beweisen; wie wenig sie das vermögen, zeigt jede über die blosse Statistik hinausgehende Erwägung der Art der bei Spitta S. 459 ff. gesammelten.

[3]) Er geht übrigens über die Schilderung der Libertinisten nicht hinaus; wo sonst noch Anklänge vorkommen, wie in dem ὑπομιμνήσκειν, σπουδάζειν 1, 12. 15 (vgl. Jud. v. 3. 5) oder 3, 3 (vgl. Jud. v. 18) sind sie jedenfalls ganz unwillkürliche, wenn auch die völlig eigenartige concrete Beziehung, die das ἐμπαῖκται im Zusammenhange des Petrusbriefes gewinnt, und das nur eine ganz sekundäre Bedeutung in ihm habende κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι deutlich zeigt, dass auch 3, 3 noch die Reminiscenz an den Judasbrief mafsgebend war.

[4]) Dagegen war es ganz verkehrt, dem pseudonymen Verfasser unseres Briefes zuzumuthen, dass, obwohl er auf Grund der von Judas erwähnten apostolischen Weissagung (v. 18 f.) Erscheinungen seiner Zeit als im Voraus verurtheilt darstellen wollte, er durch den Anschluss an den Judasbrief sich dazu verführen liess, diese Erscheinungen als gegenwärtige zu schildern. Denn, abgesehen davon, dass der Anschluss an den Judasbrief nirgends ein so enger ist, dass das möglich war, und dass die bekämpften Gegner auch da als gegenwärtig erscheinen, wo ein solcher Anschluss garnicht stattfindet (2, 19 ff., 3, 16), hat die

lassung von Jud. v. 14 ff. und die Umwandlung von Jud. v. 6. 9 daraus erklärte, dass der Pseudonymus bereits den apokryphischen Traditionen aus dem Wege gehen wollte, obwohl doch das bei ihm 2, 4 über die Strafe der Engel Gesagte lediglich aus dem Henochbuch stammt und 2, 11 auch nur aus jener Mosestradition verständlich ist, so liegt dabei eine ganz schiefe Vorstellung von einer Benutzung und Bearbeitung des Judasbriefes zu Grunde, aus dem doch auch viele andere Bilder (v. 12 f.) und Beispiele (v. 6. 11) nicht aufgenommen sind. Nur aus einer solchen konnte sich der wunderliche Streit entwickeln, ob diese Benutzung des Judasbriefes eines Apostels würdig sei oder nicht, so dass man bald um ihretwillen die Echtheit unseres Briefes bestritt, wie selbst solche thaten, die den ersten von Jacobus und Paulus zugleich „abhängig" dachten, bald um seiner Echtheit willen jene leugnen zu müssen glaubte. Das schriftstellerische Verhältniss unseres Briefes zum Judasbrief hat mit der Echtheitsfrage jedenfalls durchaus nichts zu thun und ergiebt für sie keinerlei Präjudiz.

3. Nachdem der Apostel seine heidenchristlichen Leser beglückwünscht hat (1, 1 f.), hält er ihnen vor, wie sie durch die Erkenntniss der in der Berufung ertheilten Verheissungen Alles empfangen hätten, dessen es bedarf, um mit göttlicher Kraft in ihnen ein neues Leben der Frömmigkeit zu wirken, und wie es nun nur von ihrem Eifer abhänge, ob diese Erkenntniss sich als fruchtbar in einem umfassenden christlichen Tugendleben bewähre und ob sie, vor dem Straucheln bewahrt, das Ziel ihrer Berufung im ewigen Christusreiche auch definitiv erreichen werden (1, 3—11). Daran sie immer wieder zu erinnern, soll seine beständige Aufgabe sein die kurze Zeit über, die ihm noch hier auf Erden zu weilen vergönnt ist; aber er will (durch diesen Brief) dafür sorgen, dass sie auch nach seinem Hingange etwas haben, das sie beständig daran mahnt (1, 12—15). Er darf das thun, weil er für die Gottesmacht und Wiederkunft Christi, die das apostolische Wort verkündigt, seine eigene Augenzeugenschaft einsetzen kann, sofern er die Herrlichkeit Christi auf dem Verklärungsberge geschaut und die göttliche Bezeugung seiner Messianität gehört hat (1, 16 ff.), und weil ihm und seinen Mitzeugen dadurch das prophetische Wort des A. T.'s um so gewisser geworden, das seiner Natur nach als ein ganz auf göttlicher Eingebung beruhendes seine volle Deutung nicht durch sich selbst empfängt, sondern durch den Tagesanbruch der Erfüllung, deren Vorspiel sie eben in der Verklärung Christi geschaut haben (1, 19 ff.)[1]). Wie dringlich aber

---

auf die weitere Entwicklung dieses Libertinismus bezügliche Weissagung 2, 1—3 mit der im Judasbrief angezogenen apostolischen Weissagung garnichts zu thun, und die an ihn wirklich anklingende Stelle 3, 3 bezieht sich garnicht auf die Libertinisten, die dort geweissagt sind, sondern auf die Zweifler an der Parusie.

[1]) Es ist sehr bemerkenswerth, dass gerade wie hier im Zusammenhange des Marcusevangeliums (9, 2 ff.) die Verklärung auf dem Berge als eine den drei Vertrauten Jesu gegebene Verbürgung seiner ersten Parusieweissagung erscheint.

diese Aufgabe für ihn sei, erhellt aus den schweren Gefahren, welche der Apostel, gestützt auf die vorbildliche Geschichte Israels, mit den Lügenlehrern der Zukunft herannahen sieht (2, 1—3). Aber das Gericht derselben ist ebenso wie die Errettung der Frommen aus ihm bereits in der ATlichen Geschichte vorgebildet (2, 4—9), und damit auch das Gericht derer, die jetzt durch ihr unzüchtiges und schwelgerisches Sündenleben sich zu Grunde richten, wie einst die durch den bis zum Wahnsinn thörichten Bileam verführten Israeliten (2, 10—16). Damit meint der Verfasser die Verkündiger einer neuen Freiheit, die doch selbst der schlimmsten Knechtschaft verfallen sind und den Fluch des Rückfalls in das alte Sündenleben auf sich herabziehen (2, 17—22). Aber auch darum ist jene Erinnerung so nothwendig, weil bald genug solche kommen werden, welche das Hauptmotiv des christlichen Heiligungsstrebens dadurch untergraben, dass sie die Hoffnung auf die Erfüllung der bisher nicht erfüllten Weissagung überhaupt für illusorisch halten und keine Wandlung des gegenwärtigen Weltbestandes mehr erwarten (3, 1—4). Ihnen gegenüber zeigt der Apostel, wie weder die Dauer, noch die Garantie des gegenwärtigen Weltbestandes, geschweige denn die scheinbare Verzögerung der Parusie solche Zweifel rechtfertigt (3, 5—9), wie es vielmehr nur von ihnen abhängt, das zweifellose, wenn auch der Zeit nach unbestimmte Kommen des Herrentages zu beschleunigen, welcher mit dem Untergange der gegenwärtigen Welt die verheissene neue Welt herbeiführt (3, 10—13)[2]). In dem

---

Wer diese Erzählung für einen Mythus oder eine symbolische Dichtung hält, kann freilich unseren Brief nicht für echt erklären, wenn man nicht mit Spitta in den Evangelien einen bereits entstellten Bericht des hier allein bezeugten ursprünglichen Hergangs finden will. Wer aber 1, 17 für ein Citat aus dem Matthäus- oder gar Hebräerevangelium erklärt und daraus auf die Unechtheit des Briefes schliesst (obwohl der Wortlaut, wie er im Cod. Vatic. vorliegt, damit garnicht einmal übereinstimmt), der setzt das zu Beweisende einfach voraus, da, wenn der Brief echt ist, Petrus die Worte eben formulirt, wie die Jünger sie damals in der Vision zu hören glaubten. Ebenso kann der natürlich den Brief nicht für echt halten, der Joh. 21, 18 f. für späte Dichtung hält, während Petrus, wenn er bereits in höherem Alter stand, aus dem Weissagungswort Christi, das ihm einen gewaltsamen Tod in Aussicht stellte, allerdings schliessen konnte, dass nun sein Ende eilend herbeikommen müsse, da er ja das Mafs menschlichen Lebens, dem er schon so nahe war, nicht erschöpfen sollte (1, 14). Dass der Verfasser aber 1, 20 f. eine eigenthümliche spätere Inspirationslehre vortrage (vgl. Holtzmann), ist doch eine völlig grundlose Behauptung.

[2]) Ohne jeden Grund hat man an den angeblichen Theorien des Verfassers über die Weltentstehung und den Weltuntergang Anstoss genommen und sie gar aus zeitgenössischen Philosophemen ableiten wollen. Es ist doch lediglich aus der biblischen Urgeschichte abgeleitet, dass die auf das Wort Gottes aus den Wassern des Chaos hervorgegangene und durch die Scheidung des Wassers vom Trocknen zu Bestand gekommene Erde (Gen. 1, 2. 9) trotzdem nach langem Bestand durch die Wasser der Sündfluth unterging, und dass die durch das Gotteswort Gen. 9, 11 vor gleichem Untergange geschützte gegenwärtige Weltgestalt nur noch durch das Feuer des göttlichen Zorngerichts, von dem das ganze A.

in eine Doxologie ausgehenden Briefschluss weist der Apostel darauf hin, dass dieselben Mahnungen zu fleckenlosem Wandel auch Paulus in seinen Briefen an sie, wie auch in anderen Briefen, gegeben habe, welche freilich jene Libertinisten, weil in ihnen manches Schwerverständliche enthalten sei, ebenso verdrehen, wie die heilige Schrift des A. T.'s, und ermahnt die Leser, solchen Verführungen gegenüber festzustehen und in Gnade und Erkenntniss zu wachsen, wie er es ihnen im Eingangsgruss gewünscht hat (3, 14—18)[3]).

4. Ein Brief, der die Hauptgefahr für das christliche Tugendstreben in den sich bereits ankündigenden Zweifeln an der Verheissungserfüllung sieht und die Gemeinde gegen die von einer falschen Freiheitslehre in Gegenwart und Zukunft drohende Verführung nicht besser zu schützen weiss, als durch die rechtzeitige Widerlegung solcher Zweifel, vertritt ohne Zweifel eine Anschauung, bei welcher die Hoffnung nicht weniger den Centralpunkt des Christenlebens bildet, wie im ersten Brief (vgl. § 40, 4. not. 1). Dass hier an Stelle der Hoffnung die Erkenntniss diesen Mittelpunkt bildet, kann man nur behaupten, wenn man übersieht, dass die Erkenntniss Gottes und Christi, um die es sich 1, 2 handelt, ausgesprochenermafsen nicht irgend eine theosophische Spekulation, sondern die Erkenntniss unserer in Christo vollzogenen Berufung zur Erlangung der Verheissungen ist, welche in uns die gottgleiche Heiligkeit nothwendig bewirkt (1, 13 f.) und daher eben eine fürs sittliche Leben unmittelbar fruchtbringende ist (1, 8. 2, 20. 3, 17 f.)[1]). Ebenso ist unbestreitbar, dass der Brief

---

und N. T. redet, zerstört werden kann (3, 6 f. 10. 12 f.). Ebenso wenig involvirt es ein Verzichten auf die Parusiehoffnung, wenn Angesichts der Thatsache, dass die Parusie nicht so früh eingetreten war, wie man erwartet hatte (vgl. Nr. 1), geltend gemacht wird, dass Gott nicht nach menschlichem Zeitmafs misst und dass es nur seine Langmuth ist, wenn er uns Zeit zur Busse lässt (3, 8 f.), so dass man durch seinen heiligen Wandel dieselbe überflüssig machen und ein schleunigeres Kommen des Herrentages selbst herbeiführen kann (3, 11 f.).

[3]) Die Verweisung auf Paulus ist hiernach lediglich durch die Missdeutung und den Missbrauch seiner Briefe hervorgerufen. Der Apostel denkt dabei wohl zunächst an die sittlichen Ermahnungen in den nach Kleinasien gerichteten Briefen an die Galater und Epheser, fügt aber hinzu, dass derartige Ermahnungen sich überall fänden, wo Paulus in seinen Briefen auf sittliche Fragen zu sprechen kommt, weil gerade auch in anderen Briefen, z. B. im Römerbrief, manches im Sinne des fleischlichen Libertinismus gedeutet wurde. Dass dabei an alle jetzt im Kanon befindlichen Briefe gedacht und deren Sammlung vorausgesetzt sei, ist eine völlig grundlose Unterstellung. Auch fordert das τὰς λοιπὰς γραφάς nicht die Erklärung, dass dieselben mit den ATlichen Schriften in dem Sinne gleichgestellt würden, in welchem sie später mit ihnen zum Kanon verbunden wurden, zumal ihre Bedeutung auf die Weisheit des Apostels und nicht auf ihre Inspiration zurückgeführt wird. Vollends aber ist unverständlich, wie man behaupten konnte, es würden hier bereits die paulinischen Briefe als Eigenthum der ganzen Kirche gedacht, da ja ausdrücklich zwischen den an die Leser geschriebenen und anderen unterschieden wird.

[1]) Dass hier nicht von dem subjectiven ἐλπίζειν die Rede ist, sondern von dem

genau denselben judenchristlichen Character zeigt, wie der erste. Wenn er weniger auf ATliche Stellen anspielt, deren Kenntniss er voraussetzt (doch vgl. 2, 22. 3, 8. 13), so erklärt sich das sehr einfach für den, der den ersten Brief an judenchristliche Gemeinden gerichtet denkt, diesen an heidenchristliche. Aber die Art, wie auf den Gegensatz von Verheissung und Erfüllung reflectirt wird (1, 19 ff.), erinnert ganz an 1. Petr. 1, 10 ff., die Art, wie das ATliche Schriftwort dem mündlichen und schriftlichen Apostelwort gleichgesetzt wird (3, 2. 16), an 1, 22—25, die Art, wie die Geschichte Israels als vorbildlich betrachtet wird für die Geschichte der Gemeinde (2, 1), an 2, 9 f. 3, 6. Wie in dem an den Judasbrief sich anlehnenden Abschnitt die Geschichten von Sodom und Gomorra oder von Bileam mit selbstständiger Anlehnung an das A. T. ausgeführt werden (2, 6 ff. 15 ff.), so tritt hier die Sündfluthgeschichte hinzu, die nicht nur in der Erwähnung Noah's und der ἀσεβεῖς seiner Zeit (2, 5), sondern insbesondere in der Art, wie sie als Typus des Endgerichts erscheint (3, 6 f.), aufs Stärkste an 1. Petr. 3, 20 f. erinnert. Alttestamentlich sind endlich die Reflexionen über die Weltentstehung, wie Begriff und Schilderung des grossen Herrentages (3, 6 f. 10 ff.). Anlehnungen an Herrenworte finden sich doch auch hier keineswegs so selten, da auch in jenen die Tage Noah's und Lot's zusammengestellt werden (Luc. 17, 26. 28), wie 2, 5—7, die Pseudopropheten der Zukunft (2, 1 f.) und der Dieb in der Nacht (3, 10) geweissagt werden (Matth. 24, 11. 43), und 2, 20 aus Matth. 12, 45 entlehnt ist. Ausdrücklich aber wird auf das von den Aposteln überlieferte Herrengebot verwiesen (3, 2), und 1, 16—18 erinnert ganz an die Art, wie im ersten Briefe die Erinnerung an das geschichtliche Leben des Herrn überall durchblickt. In der Christologie zeigt sich bis auf die Doxologie auf Christum (3, 18) kaum ein Fortschritt, da das τοῦ θεοῦ ἡμῶν 1, 1 schwerlich echt ist, so begreiflich er an sich wäre[2]). Die noch wesentlich in der Erwählung enthaltene

---

Inhalt der ἐπαγγέλματα und dem προσδοκᾶν auf denselben, liegt daran, dass jener schon jetzt und noch mehr künftig in Zweifel gestellt erscheint und dieses durch den scheinbaren Verzug der Erfüllung nothwendig gemacht wird, dessen Erklärung keinerlei Aufgeben der Parusiehoffnung involvirt (Nr. 3. not. 2). Die ἀποκάλυψις Χριστοῦ (1. Petr. 1, 7, vgl. 5, 4) ist eben die παρουσία unseres Briefes und das ewige Reich 1, 11 die 1. Petr. 1, 4 gehoffte κληρονομία. Eben weil das ἔσχατον τῶν χρόνων 1. Petr. 1, 20 schon mit der ersten Erscheinung Christi eingetreten ist, müssen 3, 3 statt dieser Formel des Judasbriefes (v. 8) die letzten Tage dieser Vollendungszeit genannt werden, die allein noch rückständig sind. Dieselbe Langmuth Gottes, die einst mit dem Fluthgericht verzog (1. Petr. 3, 20), verzieht jetzt mit dem Endgericht (3, 9. 15); dass aber noch die gegenwärtige Generation dasselbe erleben wird, zeigt 3, 11 f. Die Vorstellung von dem σχῆνωμα 1, 13 entspricht ganz dem Bilde der Pilgrimschaft 1. Petr. 1, 1. 2, 11.

[2]) Dass in einem so ausschliesslich auf die ethische Verwerthung der Eschatologie gerichteten Briefe auf die grundlegenden Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung nicht so ausdrücklich verwiesen wird, wie in einem Brief, der nach 1. Petr. 5, 12 dieselben aus Apostelmund bestätigen will, versteht sich von

Berufung (1, 10) beruht ganz wie im ersten Briefe (2, 9. 5, 10. 1, 15) auf der göttlichen *ἀρετή*, garantirt die Verheissungserfüllung und ist das Motiv zur Erlangung der Gottähnlichkeit (1, 3 f.) unter Vermittlung der *θεία δύναμις* (vgl. 1. Petr. 1, 5). Den Höhepunkt des heiligen Wandels (3, 11, vgl. 1. Petr. 1, 15) bildet die Bruderliebe hier (1, 7) wie dort (1, 22), ihren Gegensatz die *ἐπιθυμίαι*; selbst die Polemik gegen die falsche Freiheit 2, 19 erinnert an 1. Petr. 2, 16, und das Motiv in 2, 2 an 1. Petr. 2, 12. 3, 16. Biblisch theologisch angesehen steht demnach ohne Frage der zweite Petrusbrief keiner NTlichen Schrift näher als dem ersten.

Dagegen muss man zugeben, dass der lehrhafte Ausdruck im Verhältniss zu dem des ersten manches Eigenartige hat, dass Lieblingsausdrücke desselben hier fehlen und andere hervortreten, dass dieselben Vorstellungen mehrfach verschieden ausgedrückt sind. Aber Petrus war schwerlich der Mann, eine feste Lehrsprache auszuprägen, wie Paulus und Johannes, und jedenfalls sind die beiden seinen Namen tragenden Dokumente zu gering an Umfang, um eine solche zu constatiren. Manches erinnert an die Lehrsprache der Pastoralbriefe (wie die Betonung der *εὐσέβεια* und *ἐπίγνωσις*, *ἐντολή* und *ὑπομονή*, *σωτήρ* von Christo, *μῦθοι*, *πλουσίως*, *ἐπαγγέλλεσθαι* u. dgl.), die wahrscheinlich unserem Briefe voraufgehen. Die schon von Hieronymus bemerkte differentia stili (de vir. ill. 1) gründet sich wohl besonders auf den Eindruck des Cap. 2, dessen Ausdruck vom Judasbrief beeinflusst ist. Dass der Ausdruck periodischer ist als im ersten Briefe, erklärt sich leicht, wenn ein Decennium zwischen beiden Briefen liegt, in dem sich Petrus vielleicht vorwiegend in griechischer Umgebung aufgehalten und paulinische Briefe gelesen hat. Dass er trotzdem ungeübt im schriftlichen Ausdruck geblieben, zeigen die Anakoluthe 1, 17. 2, 8 und die durchgehende Monotonie desselben, die übrigens auch im ersten keineswegs ganz fehlt. Nur die Voraussetzung, dass unsere Briefe wesentlich gleichzeitig geschrieben sind (vgl. z. B. Hofmann), hat zu künstlicher Erklärung oder Wegdeutung jener Stildifferenz genöthigt. Den Observationen über Abweichungen im lexikalischen Wortvorrath und Partikelgebrauch stehen eine grosse Reihe höchst auffallender Uebereinstimmungen gegenüber[3]).

---

selbst, doch entspricht die Reinigung von den Sünden und das *ἀγοράζειν* (1, 9. 2, 1) genau dem *καθαρισμός* und der *λύτρωσις* des ersten Briefes (1, 2. 18).

[3]) Vgl. die beiden Briefen gemeinsame Kargheit im Gebrauch des Artikels und die Vorliebe für das indefinite *τις*, für *ἐν*, *εἰς* und *διά*, die häufigen Plurale von Abstractis, die dem Imperativ vorausgeschickten Participien, die Vorliebe für das Part. perf., besonders des Passiv, die Umschreibungen mit *ἔχοντες*, die Voranstellung des negativen Ausdrucks vor den positiven mit *ἀλλά*. Von übereinstimmenden Worten vgl. *ἀναστροφή*, *ἀπόθεσις*, *διάνοια*, *ἰσχύς*, *κρίμα*, *κοινωνός*, *ἀρετή* von Gott, *γνῶσις* im Sinne von 1. Petr. 3, 7 (1, 5), *τιμὴ καὶ δόξα*, den Plural *ἀσέλγειαι*, das in beiden häufige *ἴδιος*, *τίμιος*, das *αὐτοί* 2, 19 (vgl. 1. Petr. 1, 15. 2, 5) und *ὅστις* 2, 1 (vgl. 1. Petr. 2, 11), *προγινώσκειν*, *συμβαίνειν*, *κομίζεσθαι*, *δηλοῦν* im Sinne von 1. Petr. 1, 11 (1, 14), *ἀγαπᾶν* wie 1. Petr. 3, 10 (2, 15), *τηρεῖν* wie 1. Petr. 1, 4 (3, 17), *πορεύεσθαι*, *ἀναστρέφεσθαι* und *αὐξάνειν* mit *ἐν* (vgl. zum Gebrauch des *ἐν* noch 1, 4. 2, 13 mit 1. Petr. 1, 14. 3, 16. 19; 2, 7 mit 1. Petr. 3, 2; 2, 12 mit 1. Petr. 2, 12. 3, 16), *ἐπιστρέφειν ἐπί*, *παρὰ κυρίῳ*, *ἀεί*, das *ὡς* vor gen. abs. 1, 3 (vgl. 1. Petr. 4, 12), das *εἰ* 2, 4. 20 (vgl. 1. Petr. 1, 17. 2, 3. 4, 17 f.) das *ποῦ* 3, 4 (vgl.

5. Hiernach lässt sich der zweite Brief von den durch ihn selbst dargebotenen Voraussetzungen aus, also als eine Schrift des Apostel Petrus vollkommen begreifen. Es ist nicht richtig, dass über den Leserkreis und das Verhältniss des Verfassers zu ihm eine Unklarheit in dem Briefe herrscht, dass die Schilderung der „Irrlehrer“ widerspruchsvoll zwischen gegenwärtigen und zukünftigen, zwischen sittenlosen Verführern und Zweiflern an der Parusie hin und herschwankt (vgl. Nr. 1). Der Anschluss an den Judasbrief hat durchaus nichts Verfängliches, sobald man nicht einen völlig falschen Mafsstab schriftstellerischer Benutzung an ihn anlegt (vgl. Nr. 2). Es fehlt dem Briefe weder an geschlossener Einheit, noch an Durchsichtigkeit des Zweckes und der ganzen Composition (vgl. Nr. 3); die oft gehörten Klagen über Gedankenarmuth, Unbeholfenheit und Breite, Mangel an Frische und Lebendigkeit sind ganz subjectiv und beweisen garnichts, da nicht zu erweisen ist, dass nur pseudonyme Schriften an solchen Mängeln leiden. Die Lehranschauung des Briefes, soweit sie überhaupt in einem Briefe mit so engbegrenztem praktischem Zwecke hervortritt, steht der des ersten sehr nahe, und die Abweichungen in Lehrsprache, Stil und Wortgebrauch, soweit sie nicht durch zahlreiche Uebereinstimmungen aufgewogen werden, erklären sich aus der Zeitdifferenz zwischen beiden Briefen bei einem schriftstellerisch wenig thätigen Apostel leicht (vgl. Nr. 4). Die angebliche Benutzung späterer Schriften des N. T. findet überhaupt nur von der Voraussetzung der Unechtheit aus statt und kann also nicht dieselbe beweisen (vgl. Nr. 3. not. 1)[1]), wie man natürlich auch von einer Angelegentlichkeit, sich als den Apostel Petrus geltend zu machen, nur reden kann, wenn die Unechtheit aus anderen Gründen feststeht. Spuren einer späteren Zeit sucht man vergeblich in der Erklärung der scheinbaren Verzögerung der Parusie (vgl. Nr. 3. not. 2), in der Bezeichnung des Verklärungsberges 1, 18 oder in der Erwähnung der *μῦθοι*

---

1. Petr. 4, 18). Dazu erinnert das *ἐπόπται* 1, 16 an *ἐποπτεύειν* (1. Petr. 2, 12. 3, 12), *κῆρυξ* 2, 5 an *κηρύσσειν* (3, 19), *ἀστήρικτος* und *στηριγμός* 2, 14. 3, 17 an *στηρίζειν* (5, 10), *ἐμπλέκειν* 2, 20 an *ἐμπλοκή* (3, 3), *ἐπιχορηγεῖν* 1, 5 an *χορηγεῖν* (4, 11), *ἰσότιμος* 1, 1 an *πολύτιμος* (1, 7), *ματαιότης* 2, 18 an *μάταιος* (1, 18), *ὀλίγως* 2, 18 an *ὀλίγον* (1, 6. 5, 10), *κτίσις* 3, 4 an *κτιστής* (4, 19), *ἄθεσμος* 2, 7. 3, 17 an *ἀθέμιτος* (4, 3), *σπῖλοι κ. μῶμοι* und *ἄσπιλος κ. ἀμώμητος* 2, 13. 3, 14 an *ἄσπιλος κ. ἄμωμος* (1, 19), *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* 2, 14 an *πέπαυται ἁμαρτίας* (4, 1). Näheres bei Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2.

[1]) Die von Credner und Schwegler hervorgehobene Verwandtschaft mit den Clementinen ist Einbildung, selbst Holtzmann erklärt mit Recht den Gebrauch eines locus communis wie 2, 19 (vgl. Recogn. 5, 12) für ganz bedeutungslos. Von Anklängen an philonische Schriften oder die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie kann nach Nr. 3. not. 2 keine Rede sein. Das Citat aus einem jüdischen Apokryphon bei 1. Clem. ad Cor. 23, 3 (vgl. 2. Clem. 11, 2 ff.) hat mit 3, 4 nichts zu thun und zeigt nur, dass in den neunziger Jahren ähnliche Zweifel wirklich auftauchten, wie sie unser Verfasser kommen sieht.

und αἱρέσεις (1, 16. 2, 1), die nur bedenklich werden, wenn man sie im Sinne einer späteren Zeit deutet. Die Bezugnahme auf Paulus und seine Briefe neben dem Herrengebot und der ATlichen Schrift lässt jedenfalls eine völlig unverfängliche Deutung zu (vgl. Nr. 3. not. 3). Schwierigkeiten macht das Verhältniss zum ersten Brief nur, wenn man denselben ebenfalls tief in die sechziger Jahre herabrückt (vgl. Nr. 1. 4). Dagegen stimmt es vollkommen damit, dass im Unterschiede von jenem der Apostel sich hier seinem Ende nahefühlt (1, 14), wenn der Anschluss an den nach der Mitte der sechziger Jahre geschriebenen Judasbrief (§ 38, 3) und die nicht unwahrscheinliche Kenntniss der Pastoralbriefe (Nr. 4) nöthigt, mit dem zweiten bis tief in die zweite Hälfte der sechziger Jahre herabzugehen. Dass der Brief nach dem Tode des Paulus geschrieben, folgt zwar aus 3, 15 nicht nothwendig, zumal man dort eine Andeutung seines Martyriums vermisst; aber die Art, wie sich der Apostel 1, 12—15 allein für den kleinasiatischen Gemeindekreis verantwortlich fühlt, spricht mindestens sehr dafür, dass Paulus längst und jetzt für immer demselben entrückt war. Andrerseits spricht zwar nicht, dass die Zerstörung Jerusalems unter den Cap. 2 aufgezählten Strafexempeln fehlt, aber dass die gegenwärtigen wie die befürchteten Bedenken wegen der Verzögerung der Parusie nicht mit diesem Ereigniss in Beziehung gesetzt sind, mit dem man sie doch so sicher eintretend hoffte (Matth. 24, 29), dafür, dass der Brief vor dem Jahre 70 geschrieben ist. Da nun weder das Martyrium des Petrus im Jahre 64, noch sein gleichzeitiger Tod mit Paulus irgend glaubwürdig bezeugt ist (§ 39, 5), so bleibt in den letzten Jahren Nero's Raum genug für die Abfassung unseres Briefes, womit das einzige noch von B. Brückner betonte Bedenken fortfällt. Die gangbare Ansicht, dass er in Rom geschrieben sei (vgl. noch Keil), findet in ihm selbst nicht den geringsten Anhalt; und 1, 14 spricht eher dagegen als dafür, dass Petrus sich bereits in einer Lage befand, in welcher er unmittelbar seiner Hinrichtung entgegensah, wie noch Th. Schott will.

6. Anders freilich gestaltet sich die Frage nach der Echtheit des Briefes, wenn man nach der äusseren Bezeugung desselben fragt. Da sich die Anklänge bei Hermas, Justin und Irenäus (§ 6, 4. 7, 4. 9, 5) nicht zur Evidenz bringen lassen, so steht die Thatsache fest, dass bis tief ins 3. Jahrhundert hinein sich keine sichere Spur desselben findet; und Alles, was die Apologetik bisher zur Erklärung derselben beigebracht hat, ist völlig haltlos. Er taucht zuerst bei Firmilian von Caesarea in Cappadocien auf, freilich gerade in der Gegend, in der wir seine ersten Leser zu suchen haben, und wird von Origenes als bezweifelt bezeichnet, aber wohl nur hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum N. T., da er selbst ihn ohne Vorbe-

halt gebraucht (§ 10, 7). Zu des Eusebius Zeit wurde er bereits fleissig gebraucht (h. e. 3, 3); aber derselbe konnte ihn natürlich nur zu den Antilegomenen rechnen (§ 11, 4)[1]). Die Kirche hat sich dadurch in ihrer Anerkennung des Briefes nicht beirren lassen; aber damit ist die Thatsache nicht fortgeschafft, dass erst das dritte Jahrhundert von einem zweiten Petrusbriefe weiss. Schon Erasmus und Calvin erneuerten die alten Zweifel gegen ihn, und letzterer ist nicht abgeneigt, ihn einem Schüler des Petrus zuzuschreiben, der mit seiner Ermächtigung in seinem Namen geschrieben habe. Grotius schrieb ihn dem Bischof Symeon v. Jerusalem zu und hielt alles Dagegensprechende für interpolirt. Die lutherische Kirche hat, so lange sie noch Unterschiede in dem überlieferten Kanon zuliess, unseren Brief zu den Apokryphen oder den deuterokanonischen Schriften gerechnet; gerade mit Bezug auf ihn erklärte Chemnitz, die Kirche könne nicht ex falsis scriptis facere vera, ex dubiis et incertis certa, canonica et legitima. Semler erklärte in seiner paraphrasis (1784), dass der so spät in der Kirche auftauchende Brief erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts geschrieben sein könne. Dagegen blieb die Eichhorn-de Wette'sche Kritik, von der sich selbst Guericke (in s. Beitr.) eine Zeitlang imponiren liess, bei der Abfassung des Briefes durch einen Apostelschüler stehen; und diese Anschauung ist namentlich, da Neander seit 1832 bestimmt für sie eintrat, auch in den Kreisen sehr conservativer Kritiker bis in die neueste Zeit herrschend geblieben (vgl. z. B. Lechler). Allein die von diesen Kritikern geltend gemachten inneren Gründe sind unhaltbar (Nr. 5), und sobald man den Brief noch im ersten Jahrhundert abgefasst sein lässt, wie noch Ewald that, oder höchstens in die erste Hälfte des 2. herabgeht, wie Credner und Bleek, der ausserdem den Missgriff beging, an einen alexandrinischen Heidenchristen als Verfasser zu denken, wird das Hauptbedenken, das sich aus seinem späten Auftauchen in der Kirche ergiebt, nicht wesentlich verringert. Daher schrieb ihn schon Mayerhoff einem alexandrinischen Judenchristen in der Mitte des 2. Jahrhunderts zu, und Reuss hielt ihn für eines der jüngeren Stücke der pseudepigraphischen Literatur, dessen Aufnahme in den Kanon er für das einzige Beispiel eines entschiedenen Missgriffs der Kirche erklärte. Erst Schwegler und Volkmar gingen wieder

---

[1]) Nur darauf geht auch die Bemerkung des Didymus über seine Unechtheit zurück; und die leichtfertige Kritik des Kosmas Indicopleustes, zu dessen kosmogonischen Anschauungen 2. Petr. 3, 12 nicht stimmte, hat gar keine Bedeutung (§ 11, 6). Erst Hieronymus sagt in seiner übertreibenden Weise, dass er a plerisque ejus negatur wegen der Stildifferenz (de vir. ill. 1), die er sich durch die Annahme verschiedener Dolmetscher zu erklären sucht (ep. 120 ad Hedib. 11); aber diese Kritik war wohl mehr eine Hypothese zur Erklärung der späten und getheilten Aufnahme in den Kanon, als die Ursache derselben.

mit Semler bis an das Ende des 2. Jahrhunderts herab, aber die neueste Kritik, die mit Grotius in ihm, wie im Judasbrief, die Karpokratianer bekämpft findet, scheint bei der Mitte des Jahrhunderts stehen bleiben zu wollen (vgl. Hilgenfeld, Hausrath, Mangold, Holtzmann).

Allerdings hat es dem Briefe auch nie an Vertheidigern gefehlt. Gegen Grotius schrieb Nitzsche (ep. Petr. post. Lips. 1785, vgl. auch Flatt, genuina sec. ep. P. origo. Tub. 1806 u. Dahl, de auth. ep. P. post. et Jud. Rost. 1807), Michaelis und Hug hielten an seiner Echtheit fest, Bertholdt half, wie Hieronymus, mit einem verschiedenen Dolmetscher und schied Cap. 2 als Interpolation aus (vgl. noch Lange), Schott liess ihn nach dem Tode des Apostels von einem Schüler nach seinen Entwürfen abfassen, Ullmann (der 2. Brief Petr. Hdlbrg. 1821) suchte nur das 1. Cap. als petrinisches Fragment zu retten (vgl. noch Bunsen). Gegen ihn schrieb Olshausen (de authent. et integr. post. P. epist. Regiom. 1822. 23), der freilich nur mit einer subjectiven Ueberzeugung von der Authentie abschloss, gegen Mayerhoff Windischman (vgl. Heydenreich, ein Wort zur Vertheidigung etc. Herborn 1837). Später vertheidigten den Brief Guericke, Thiersch, Stier (Komm. 1850) und Dietlein (Komm. 1851), der so glücklich war, eine massenhafte Bezeugung des Briefes schon bei den apostolischen Vätern zu entdecken. Von den Neueren wagen keine definitive Entscheidung Wiesinger, B. Brückner und Grau, die mehr für die Echtheit, Huther (Komm. 1877) und Sieffert, die mehr für die Unechtheit sind; dagegen sind von keinem Zweifel angefochten Th. Schott, Hofmann und Keil, L. Schulze und Spitta. Vgl. noch Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2.

7. Falls nicht etwa das Schweigen des 2. Jahrhunderts über den zweiten Petrusbrief sich aus Umständen erklären sollte, die uns nur unbekannt und vielleicht unenträthselbar sind, kann derselbe nicht wohl früher als gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstanden sein, wo man zuerst anfing, die schriftlichen Denkmäler der Apostelzeit als normative Autoritäten zu gebrauchen[1]). Damals hat dann ein Pseudonymus dem Apostel Mahnworte an die Gemeinden seiner Zeit in den Mund gelegt, die derselbe noch kurz vor seinem Tode an sie gerichtet haben soll. Dann mag allerdings die Thatsache, dass Jud. v. 17 f. von apostolischen Weissagungen die Rede war, welche auf die Libertinisten seiner Zeit zu deuten schienen, da die wesentlich aus Judas entlehnte Schilderung doch auf dieselben gepasst haben muss, ihn zu der Form, unter der er schrieb, mit veranlasst

[1]) Die Stelle 3, 2 scheint allerdings die prophetischen Schriften und das von den Aposteln (noch nicht: in den Evangelien) überlieferte Herrengebot als den normativen Kanon zu betrachten, und das würde in die erste Hälfte des 2. Jahrh. weisen, ehe noch ein Evangelienkanon sich bildete (§ 5). Allein in dieser Zeit und länger noch fehlten die Vorbedingungen für die Entstehung pseudonymer Apostelschriften, da die letzteren keineswegs die specifischen Autoritäten in der Kirche waren (§ 7, 7); auch bleibt dann immer unbegreiflich, wie doch eine Schrift, welche Aussicht haben musste, in der Kirche sich Geltung zu verschaffen, fast ein Jahrhundert lang ungekannt oder doch ungenannt bleiben konnte.

haben, sofern er dadurch dessen gewiss wurde, im Geiste seines Apostels dieselben zu bekämpfen, auch wenn er jene Weissagung noch weiter auf sittenlose Spötter über die christliche Zukunftshoffnung bezog[2]). Haben wir einmal Grund, das Schreiben im Lichte eines pseudonymen Schriftstückes zu betrachten, dann fällt allerdings die geflissentliche Art auf, mit der dasselbe als ein von dem Apostel noch kurz vor seinem Ende für seine Gemeinden abgefasstes und ihnen hinterlassenes Testament (1, 14 f.) bezeichnet und durch Berufung auf ihn als einen der Jünger vom Verklärungsberge in seiner ganzen Bedeutung herausgestellt wird (1, 16 ff.). Dann tritt die Art, wie der Verfasser 3, 1 f. an den ersten Brief Petri anknüpft und nichts Anderes will, als die dort von dem Apostel gegebene Erinnerung an das prophetische Wort und das Herrengebot wiederholen, in ein neues Licht; wie ernstlich und nicht ohne Erfolg er sich bemüht hat, im Geist und Sinn des ersten Petrusbriefes zu schreiben, wieviel er sich selbst von seinem Ausdruck angeeignet, haben wir gesehen. Dann wird auch die Erwähnung der Paulusbriefe 3, 15 f., abgesehen davon, dass er ihre Missdeutung im Sinne des Libertinismus rügen will, noch die Bedeutung haben, hervorzuheben, dass es nicht bloss petrinische, sondern petro-paulinische d. h. im Sinne seiner Zeit allgemein apostolische Lehre sei, was er vorgetragen[3]). Dann allerdings kann man auch das *τὰς λοιπὰς*

---

[2]) Nur muss man endlich damit aufhören, den Pseudonymus daran erkennen zu wollen, dass derselbe sich in sinnlosen Widersprüchen bewegt (z. B. um sich nicht zu verrathen, den Brief an die ganze Christenheit datirt und dann 3, 1 doch voraussetzt, dass er an die Leser des ersten Petrusbriefes schreibe, wie man ihm zugetraut hat), aus seiner Rolle fällt, Gegenwart und Zukunft verwechselt, was alles dem Verfasser einer so sinnvollen Composition nicht zuzumuthen ist und auch dann nirgends geschieht, wenn die Schrift eine pseudonyme ist. Sind die Weissagungen des Cap. 2 u. 3 dem Apostel in den Mund gelegt, dann schildert derselbe natürlich 2, 9 ff. prophetisch die Libertinisten des zweiten Jahrhunderts, wie sie ihm nach der Annahme unseres Verfassers vor Augen gestanden haben, und dann sind die 3, 3 ff. geweissagten Spötter eben die *τινές*, welche ihre Zweifel durch die angebliche Verzögerung der Parusie motiviren (v. 9). Vor Allem aber ist daran nicht zu denken, dass er bei seiner Benutzung des Judasbriefes das Apokryphische vermeiden wollte, da eine strengere Scheidung des Kanonischen vom Apokryphischen am Ende des zweiten Jahrhunderts noch garnicht nachweisbar ist.

[3]) Auch dann kann man natürlich nicht von einem conciliatorischen Zwecke reden, wie ihn besonders Schwegler betont und die meisten Kritiker irgendwie hinzunehmen. Denn um den „endlichen und dauernden Friedensschluss zwischen Petrinern und Paulinern herbeizuführen", dazu gehörte doch wohl etwas mehr Lehrausführung, als sie unser Brief bietet, und nicht die blosse Versicherung, dass Paulus mit Petrus in der christlichen Ethik (und höchstens noch in der Eschatologie), worüber zwischen den Parteien des apostolischen Zeitalters doch nie gestritten ist, einig war. Auch erschwert man nur das Verständniss der pseudonymen Composition, wenn man ihr wegen dieser Stelle einen Zweck unterlegt, der offenbar den grössten Theil ihres Inhalts nicht erklärt. Von einer „Sammlung" paulinischer Schriften als der ganzen Kirche gehöriger ist aber auch bei dieser Auffassung nicht die Rede (vgl. Nr. 3. not. 3).

γραφάς in dem zwar nicht nothwendigen, aber doch zunächstliegenden Sinne nehmen, wonach die apostolischen Schriften den ATlichen als die Autoritäten, aus denen jeder die Berechtigung seiner Anschauung nachzuweisen versuchen muss, unmittelbar an die Seite gestellt werden, was allerdings nur am Ende des 2. Jahrhunderts geschehen sein kann.

Trotzdem sollte eine besonnene Kritik sich die grossen Schwierigkeiten nicht verhehlen, die dieser scheinbar so durchsichtigen Auffassung im Wege stehen. Die Cap. 2 bekämpften Libertinisten zeigen nun einmal, so sehr man nach dergleichen gesucht hat, so wenig wie die des Judasbriefes die Züge der dualistischen Gnosis des 2. Jahrhunderts, ja die Art, wie sie nach 3, 17 ihren Standpunkt aus dem A. T. ebenso wie aus den Paulusschriften herauszudeuten suchen, widerstrebt durchaus der Deutung auf sie. Auch bleibt es immer auffallend, dass der Verfasser die Weissagung Jud. v. 17 f., an die doch seine ganze Composition anknüpft, nicht an die Spitze des Abschnittes stellt, in dem seine Hauptgegner bekämpft werden, und dass er sich bei dieser Bestreitung so eng an die Schrift eines Nichtapostels anschliesst, obwohl er gerade sein Wort als Apostelwort geltend machen will. Will man sodann die Einheit der Composition nicht preisgeben, so wird man (freilich wenig wahrscheinlich) annehmen müssen, dass die Spötter des Cap. 3 eben dieselben Libertinisten waren, welche der Bedrohung mit dem bei der Parusie Christi zu erwartenden Weltgericht spotteten, weil diese solange nicht eingetroffene Parusie nun überhaupt nicht mehr zu erwarten sei. Allein hierin gerade liegt die Hauptschwierigkeit der Annahme. Denn wie man am Ende des 2. Jahrhunderts, wo man sich doch längst damit abgefunden haben musste, dass die Parusie nicht zu der Zeit, wo man sie zuerst erwartet hatte, eingetreten war, noch von einer Verzögerung derselben reden (3, 9) und seine Zweifel in einer Weise motiviren sollte, die doch so sichtlich auf das Hinsterben der ersten christlichen Generation hinweist (3, 4), bleibt völlig unverständlich. Auch scheint allerdings Cap. 1 darauf zu führen, wie von Mayerhoff, Credner u. A. angenommen wird, dass in der Bekämpfung dieser Zweifel der Hauptzweck der ganzen Composition liegt, wodurch wieder die Einheit derselben aufgehoben wird, weil, wie schon de Wette sah, dann Cap. 2 in keiner Beziehung zu demselben steht. Endlich ist nicht zu verkennen, dass, wenn man einmal von der Voraussetzung der Pseudonymität der Schrift und ihrer Abfassung im 2. Jahrhundert ausgeht, 3, 16 ebenso bestimmt auf den Stand der Kanonbildung am Ende des Jahrhunderts deutet, wie 3, 2 auf die erste Hälfte desselben (vgl. not. 1), wodurch die ganze Deutung der Schrift in diesem Sinne sehr unsicher wird. Eben darum aber darf die Möglichkeit, dass die Schrift ist, was sie zunächst zu sein beansprucht, und dass es nur uns unbekannte Umstände sind, welche sie bis ins 3. Jahrhundert nicht haben zur Geltung kommen lassen, nicht ausgeschlossen und die Echtheitsfrage nicht für definitiv erledigt erklärt werden.

§ 42. Der erste Johannesbrief.

1. Es ist seit Heidegger oft bezweifelt worden, ob unsere Schrift ein eigentlicher Brief sein wolle[1]). Allerdings beginnt dieselbe nicht mit der Briefadresse und dem Segenswunsch, wie wir ihn, abgesehen vom Hebräerbrief, noch überall gefunden haben, und dennoch hat sie, wie schon Lücke (Komm. 1836) sah, einen unverkennbar brieflichen Eingang. Der Verfasser nennt sich nicht, aber er charakterisirt sich als einen Augenzeugen des Lebens Jesu und als einen Verkündiger des Evangeliums; er nennt seine Leser nicht, aber er charakterisirt sie als die, unter denen er dasselbe verkündigt; er wünscht ihnen nicht Heil, aber er sagt, dass er schreibe, um seine Freude an dem, was diese Verkündigung bisher in ihnen bewirkt hat, zur Vollendung zu bringen (1, 1—4). Ebenso schliesst er nicht mit einem Segenswunsch, aber mit einer eindringlichen, aus dem Rahmen des Uebrigen bestimmt heraustretenden Schlussmahnung (5, 21). Eine Abhandlung ist die Schrift in keinem Fall, es sind weder theoretische noch praktische Fragen, die der Verfasser erörtert, in denen er seine Ansichten Zweifeln oder Bestreitungen gegenüber vertheidigt; es sind Meditationen über die grossen Grundwahrheiten, in denen er mit den Lesern eins ist, die er bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet, die er in contemplativer Weise ausspinnt und in ihren Consequenzen für das Leben darlegt. Aber diese Meditationen sind nicht Selbstzweck, immer wieder gehen sie in directe Paränese über; und es ist kein ideales Publikum, an die er dieselben richtet. Wie 1, 3 f., so tritt es immer wieder hervor, dass es ein bestimmter Kreis ist, für den und an den er schreibt (2, 1. 7 f. 12 ff. 21. 26. 5, 13). Es ist der ihm bekannte Kreis, in dem er wirkt und mit dem er sich darum gelegentlich zusammenfasst (2, 19), der seit lange schon das Evangelium empfangen hat (2, 7), in dem er sich selbst die verschiedenen Altersklassen vergegenwärtigt (2, 12 ff.), den er von Irrthümern bedroht sieht (2, 26. 3, 7), von dem er Lobendes zu sagen weiss (2, 20 f. 4, 4). Es ist jedenfalls ein leerer Wortstreit, wenn man eine solche Schrift nicht einen Brief im Sinne der NTlichen Briefliteratur nennen will, weshalb Lücke, de Wette, Bleek, Düsterdieck (Komm. 1852. 54), Huther (Komm. 1880) mit Recht dabei stehen geblieben sind, sie als einen Brief zu betrachten.

---

[1]) Reuss wollte ihn höchstens ein Pastoralschreiben nennen (vgl. noch Holtzmann, Jahrb. f. protest. Theol. 1881, 4. 1882, 1—3.). Gewöhnlich ist die Frage in Beziehung gesetzt zu der anderen, wie sich der Brief zu dem Evangelium desselben Verfassers verhält; da aber diese eben so streitig ist, so muss sie erst aus dem Thatbestande unserer Schrift selbst beantwortet werden.

2. Eben darin liegt auch das Recht, nach den Gemeindezuständen zu fragen, welche den Brief veranlasst haben. Der Verfasser selbst hebt es als charakteristisch für seine Gegenwart hervor, dass Lügner aufgetreten sind, welche leugnen, dass Jesus der Christ sei, und er hält diese Erscheinung für so bedeutsam, dass er in ihr die Weissagung vom Antichrist erfüllt sieht (2, 18. 22). Dass dies aber nicht im Sinne der jüdischen Leugnung der Messianität Jesu gemeint ist, erhellt schon daraus, dass er damit die Leugnung des Vaters und des Sohnes d. h. der vollen Gottesoffenbarung in Christo identificirt (2, 22 f.) und ausdrücklich sagt, dass damit das Bekenntniss Jesu als des im Fleische erschienenen Christus geleugnet sei (4, 2). Eben so liegt in der Antithese 5, 6, dass diese Irrlehrer die volle Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes und darum die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugneten, wie sie dem Verfasser der Name *Ἰησοῦς Χριστός* ausdrückt, dass sie noch allenfalls zugeben konnten, derselbe sei *ἐν τῷ ὕδατι* gekommen, keinesfalls aber das *ἐν τῷ αἵματι*. Das ist aber nichts Anderes, als die Lehre Cerinths, nach welcher der himmlische Aeon Christus sich wohl bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber vor dem Tode sich wieder von ihm trennte, nach welcher es also zu einer wirklichen Menschwerdung und damit zu der vollen Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Leben Jesu garnicht kommt (vgl. Iren. adv. haer. I, 26, 1, Epiph. haer. 28, 1).

Sehen wir von den ganz haltlosen Annahmen Aelterer ab, welche bald an Juden, bald an Vertreter irgend einer orientalischen Weisheit dachten, sowie von Bleek, welcher ganz allgemein bei Christen, die am Glauben Schiffbruch gelitten hatten, stehen blieb, so hielt man die Irrlehrer bald für Ebjoniten, wie Eichhorn, bald für Doketen, wie Lücke, de Wette, Credner, Reuss, Hausrath, Schenkel, oder man liess beide Arten von Irrlehren bekämpft sein, wie Sander (Komm. 1851) und Lange. Allein die Vorstellung einer Scheinleiblichkeit Jesu wird doch nur künstlich aus den Antithesen des Briefes herausgelesen; und das ist ja eben das Eigenthümliche der cerinthischen Gnosis, dass sich in ihr noch die Leugnung der wesentlichen Gottheit Jesu mit der Annahme eines himmlischen Aeon Christus verbindet, der aber nicht wirklich Mensch wird. Daher haben mit Recht schon Schleiermacher, Neander und die neueren Ausleger, Düsterdieck, Ebrard (Komm. 1859), Huther, Haupt (Komm. 1869), Braune (Komm. 1869), sowie Keim an der Beziehung des Briefes auf Cerinth festgehalten. · Was Guericke, Thiersch, Ewald, Mangold, Hilgenfeld, Holtzmann dagegen einwenden, kommt darauf heraus, dass die judenchristliche Lehre Cerinths nicht mit Antinomismus verbunden gewesen sein könne. Aber von einem Antinomismus dieser Irrlehrer zeigt sich nirgends eine Spur (vgl. Huther und B. Brückner, Komm. 1863). An die Basilidianer zu denken (Pfleiderer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, 4 und ähnlich Holtzmann) ist auch nicht der geringste Anlass.

Dass aber das Auftreten dieser Irrlehre der eigentliche Anlass des

Briefes gewesen sei, wie noch Holtzmann wieder so nachdrücklich behauptet, widerspricht dem ausgesprochenen Zwecke desselben[1]). Wenn die Freude des Verfassers an den Lesern eine vollkommene werden soll (1, 3 f.), so muss sich die Gemeinschaft mit Gott und Christo, zu der sie seine Verkündigung geführt hat, im christlich-sittlichen Leben bewähren, das ist der Grundgedanke desselben. Schon daraus ergiebt sich, dass der Brief nicht gegen antinomistischen Libertinismus gerichtet sein kann, mag man denselben nun bei jenen Irrlehrern suchen oder neben ihnen. Gegen ihn wäre nicht auszuführen gewesen, dass die Sünde *ἀνομία* sei (3, 4), sondern umgekehrt, dass die *ἀνομία* Sünde ist[2]). Nicht dass die Sünde unter irgend welchen Umständen erlaubt sei, sondern dass das Gutesthun, welches alles Sündigen ausschliesst, unter irgend einem Vorwand unterlassen werden könne, ist der Irrthum, den der Verfasser abwehren will. Allerdings aber zeigt das *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* 3, 7, dass es nicht eine rein theoretische Meditation ist, in welcher er diese Ansicht ablehnt. Es gab Leute, welche meinten *δίκαιος* zu sein, ohne des *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* zu bedürfen; das waren aber keine Irrlehrer, sondern Pauliner, die über der aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit vergafsen, dass Paulus ebenso ernstlich die thatsächliche Verwirklichung der Gerechtigkeit einschärft. Gleich im Anfange wird vor dem Irrthum gewarnt, dass man keine Sünde mehr habe und der ernsten Abkehr vom Sündigen nicht mehr bedürfe (1, 8—2, 1); und

---

[1]) Nirgends wird gegen dieselben polemisirt, vielmehr wird gerade im Gegensatz zu ihnen den Lesern zugestanden, dass sie im Besitz der Wahrheitserkenntniss sind (2, 20 f.) und keiner Belehrung bedürfen (2, 26 f.). Die Irrlehrer sind vielmehr bereits aus der Gemeinde ausgeschieden (2, 19), und zwar offenbar, indem die Gemeinde durch Festhalten an der Wahrheit sie zum Austritt genöthigt hat (4, 4. 5, 4 f.). Sie sind nur noch in der Welt, die in völliger Geschiedenheit der Gemeinde gegenübersteht, sie gehören zu ihr und finden Anklang in ihr (4, 3 ff.), was natürlich nicht ausschliesst, dass die Gemeinde sich vor ihrer Verführung zu hüten und den Geist, der sie inspirirt, von dem Geiste Gottes durch sorgfältige Prüfung zu unterscheiden hat (2, 26 f., 4, 1. 6).

[2]) Dennoch behält das Auftauchen dieses Stichworts etwas Auffallendes. Ist dasselbe aber ein absichtsvoll gewähltes, so kann es nur ausdrücken, dass man mit jeder Sünde in die doch von Allen verabscheute *ἀνομία* zurückfällt. Dann lässt sich aber höchstens annehmen, dass im Kreise der Leser früher jener antinomistische Libertinismus geherrscht hat, auf den als etwas jetzt Ueberwundenes zurückgeblickt wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass 2, 13 f. mit dem *νενικήκατε τὸν πονηρόν*, das die Gemeinde im Gegensatze zur Welt charakterisiren soll, ebenso auf die Ueberwindung dieses Antinomismus zurückgeblickt wird, wie mit dem *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς* auf den Ausschluss des gnostischen Ebjonitismus; wie auch 5, 4 f. das *νικᾶν τὸν κόσμον* doppelseitig gedacht ist. Aber auch daraus folgt durchaus nicht, dass die Gnostiker die Antinomisten waren. Vgl. vielmehr § 35, 1. 38, 2. 41, 1. 47, 7. Das *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν* 5, 17 gehört garnicht hierher, da es lediglich die Unterscheidung von Todsünden und lässlichen Sünden einleitet. Dagegen ist auch die Schlussmahnung 5, 21 wohl mit Absicht doppelsinnig und geht auf die Idole der falschen Gnosis und des Libertinismus.

gerade an der Stelle, wo der Verfasser nachweist, wie das stets des Wachsthums bedürftige Streben nach Erfüllung der göttlichen Gebote (3, 18 ff.) sehr wohl bestehe mit der vollen Heilsgewissheit (παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν 3, 21 ff., vgl. 4, 17), taucht der Gedanke auf, dass diese Gebote sich ja zusammenfassen in die des Glaubens und der Liebe (3, 23). Die ganze Haupterörterung des Briefes läuft darauf hinaus, dass unter diesen beiden Stücken der Glaube, auch genetisch angesehen, das erste ist, weshalb zuletzt auch in gewissem Sinne die Heilsgewissheit auf den Glauben zurückgeführt wird (5, 13 f.). Gerade in Kreisen, wo man in dem Vollgefühl lebte, die grundstürzende Irrlehre im Glauben überwunden und allen fleischlichen Libertinismus prinzipiell zurückgewiesen zu haben (vgl. not. 2), konnte das Ausruhen in dem Bewusstsein der Rechtfertigung aus dem Glauben und der darauf begründeten Heilsgewissheit einen gewissen Quietismus erzeugen, der die Energie des christlichen Heiligungsstrebens lähmte[3]). Des Hasses der Welt, die das Christenthum nicht verstehen (3, 1) und nicht lieben kann, wird nur so gelegentlich gedacht (3, 12 f.), dass irgend eine besondere Bedrohung der Gemeinden von aussen her nicht stattgefunden haben kann.

3. Nach dem brieflichen Eingange (1, 1—4) knüpft der Verfasser zunächst an die Thatsache der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo an, und zeigt, wie der Wandel in ihrem Licht sich zeigen müsse in der steten Sündenerkenntniss (1, 5—10) und die wahre Gotteserkenntniss sich bewähren in der Erfüllung der göttlichen Gebote (2, 1—6). Mit dem Bemerken, dass diese Forderung, die so alt sei, wie das Evangelium, das sie gehört haben, doch auch eine neue d. h. aus ihrer gegenwärtigen Situation sich ergebende sei, charakterisirt er diese Gegenwart dahin, dass das Licht bereits eine sieghafte Macht in der Welt geworden, in der Gemeinde eine Stätte gefunden hat (2, 7 f.), woraus er zunächst folgert, dass die Glieder derselben sich als Brüder lieben müssen (2, 9 ff.). Da aber die Gemeinde nicht weniger durch den Besitz der Sündenvergebung, wie durch die wahre

---

[3]) Dagegen war es ganz verfehlt, mit Lücke aus diesen Erörterungen des Verfassers auf einen bedenklichen Zustand der Gemeinden, auf sittliche Depravation derselben (vgl. Erdmann, prim. Joannis epist. argum. Berlin 1855), oder mit Guericke u. A. aus der vorzugsweisen Betonung der Liebe, welche ganz durch die eigenthümliche Anschauungsweise des Verfassers bedingt ist, und aus gelegentlichen Ermahnungen zu ihr (3, 18. 4, 7) auf ein besonderes Erkalten der Liebe zu schliessen; denn nirgends wird eine ausdrückliche Rüge über Vorkommnisse in der Gemeinde oder Zustände derselben ausgesprochen. Nicht weniger verfehlt war es dann freilich, aus den Ausführungen, welche den nothwendigen Zusammenhang christlicher Erkenntniss und christlichen Lebens (4, 6 f.) dahin zuspitzen, dass eine Erkenntniss, welche nicht das Thun der göttlichen Gebote zur Folge hat, eine unwahre sei, auf die Bekämpfung der Gnosis im engeren Sinne und zwar einer antinomistischen (vgl. besonders Hilgenfeld und Holtzmann) zu schliessen.

Erkenntniss Christi und die Ueberwindung des Satans (vgl. Nr. 2. not. 2) sich scharf von der Welt scheidet (2, 12 ff.), so ist die Kehrseite der Liebe, die ihre Glieder untereinander verbindet, die Scheidung von aller Weltliebe (2, 15 ff.). Endlich empfängt die augenblickliche Zeitlage, in der sie sich befinden, noch ein spezielles Merkmal dadurch, dass aus dem Auftreten der antichristischen Irrlehre zu schliessen ist, es sei die letzte Stunde (2, 18—22). Daraus ergiebt sich zunächst die Pflicht, ihr gegenüber in der Wahrheit und damit in Gott zu bleiben, um bei der nun unmittelbar bevorstehenden Parusie nicht zu Schanden zu werden (2, 23—28), und sodann die andere, Angesichts der bevorstehenden Vollendung ihres Kindschaftsstandes sich zu reinigen von Allem, was mit dieser Hoffnung nicht stimmt (2, 29—3, 6). Diese drei Meditationen über das Wesen ihres Christenstandes und die daraus sich ergebenden Folgerungen bilden offenbar eine Art Einleitung, da erst die Warnung 3, 7 einen concreten Anlass für die folgenden Erörterungen ins Auge fasst. Nachdem der Grundgedanke derselben bereits 2, 29 angeklungen, wird nun zunächst ausgeführt, wie die Uebung der Gerechtigkeit das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft ist im Gegensatz zur Teufelskindschaft (3, 7—10), insbesondere aber die Uebung der Bruderliebe, welche für die zum Leben gelangten Gotteskinder ebenso charakteristisch ist, wie das Hassen für die Welt (3, 10—18). Nur in dem Halten der göttlichen Gebote liegt die Gewähr unseres Christenstandes und darum der Grund unserer Heilszuversicht, aber diese Gebote fassen sich eben zusammen in das Gebot des Glaubens und der Liebe (3, 19—23)[1]). Damit ist der Verfasser erst zu seinem eigentlichen Hauptthema gekommen; denn

---

[1]) Dieser Abschnitt lässt uns einen klaren Blick thun in die praktische Abzweckung dieser Erörterungen. Es ist nicht zu übersehen, dass hier zum ersten Male der Begriff des Glaubens in dem Briefe hervortritt und zwar so, dass derselbe in erster Linie zu den *ἐντολαί* gezählt wird, auf deren Erfüllung unsere Heilszuversicht ruht. Es ist garnicht zu verkennen, dass darin eine Antithese liegt gegen die Anschauung, welche in dem Glauben als solchem und im Unterschiede von den Werken die Heilszuversicht begründet findet. Sicher ist dies gerade die paulinische Ansicht, deren Wesen und Bedeutung dem Verfasser, der offenbar nur gegen falsche Auffassungen und Anwendungen derselben zu polemisiren meint, fremd geblieben ist. Dem naheliegenden Einwand, aus dem gerade die paulinische These hervorgegangen, dass doch unser Halten der göttlichen Gebote immer ein unvollkommenes ist, stellt er ja ebendeshalb von vorn herein gegenüber, dass der Herzenskündiger auch da, wo wir uns dessen anklagen müssen, unser *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* kennt, vorausgesetzt, dass dasselbe sich nur überhaupt in einem thatkräftigen Lieben bewährt (3, 19 f. Vgl., wie auch 1, 8 f. 2, 1 f. das Bewusstsein der dem Christen noch immer anhaftenden Sünde mit der Verweisung auf die uns stets bereite göttliche Sündenvergebung und die Fürsprache Christi beruhigt wird). Dass aber hier der Verfasser auf dem Höhenpunkt seiner Erörterung angelangt ist, erhellt deutlich daraus, dass, während bisher immer nur von dem Bleiben in Gott, höchstens von dem Bleiben seines Wortes (2, 17. 24), seines Salböls (2, 27), seines Samens (3, 9) in uns die Rede war, nun von dem Bleiben Gottes selbst in uns beständig geredet wird.

es handelt sich darum zu zeigen, dass in diesen beiden Stücken die Gewähr unserer Gottesgemeinschaft und damit unseres Heilsstandes liegt, doch so, dass, so sehr der Glaube überall als erstes betont wird, der Hauptnachdruck doch immer wieder auf die Forderung des zweiten fällt. Gipfelt die Gottesgemeinschaft in dem Bleiben Gottes in uns, so kann dasselbe zunächst erkannt werden an dem Sein seines Geistes in uns (3, 24). Da dieser Geist aber im Unterschiede von dem Irrgeiste sich durch das Bekenntniss zu Christo charakterisirt, so ist das (gläubige) Hören desselben das Zeichen des Seins Gottes (oder seines Geistes) in uns (4, 1—6); und weil das Lieben nur die Folge einer Erkenntniss Gottes sein kann, die, an sich selbst unmöglich, nur entsteht, wenn der Geist uns in der Sendung des Sohnes die Liebe Gottes und damit das Wesen der Liebe überhaupt erkennen lehrt, so erkennen wir an unserem Lieben das Sein Gottes oder seines Geistes in uns (4, 7—13). Wie durch die Rückkehr von 4, 13 zu 3, 24 der Verfasser deutlich den ersten Gedankenkreis dieser Erörterung abschliesst, so beginnt nun 4, 14 der zweite. Denn auch auf der eigenen Augenzeugenschaft der Apostel von der Sendung des Sohnes ruht der Glaube an die in ihm offenbar gewordene Liebe Gottes und damit die Gewissheit, dass, wer ihn im Glauben bekennt, in der vollen Gottesgemeinschaft steht (4, 14 ff.). Aber dieselbe Gewissheit wirkt auch unmittelbar das Bleiben in der Liebe in uns, sofern Gottes eigenstes Wesen Liebe ist und nun bei uns vollkommen verwirklicht ist, wie in Christo, womit von selbst eine Zuversicht im Blick auf das Gericht gegeben, die alle Furcht ausschliesst (4, 16 ff.). Freilich ist es zunächst die Liebe zu Gott, die aus seiner Liebesoffenbarung erwächst, aber ihr ist die Liebe zu den Brüdern nothwendig verbunden (4, 19 ff.). Zum dritten Male kehrt derselbe Gedankengang wieder; aber nun mit ausdrücklicher Beziehung auf die weltüberwindende Kraft des Glaubens, der nur die Folge einer Geburt aus Gott d. h. der Selbstbezeugung Gottes als des in uns wohnenden und wirkenden (vgl. 2, 29. 3, 9. 4, 7) sein kann und die Liebe Gottes, aus der von selbst die Bruderliebe und die Erfüllung aller göttlichen Gebote sich ergiebt, nun seinerseits zur unmittelbaren Folge hat (5, 1—4)[2]). Da-

[2]) Damit ist dann freilich ganz klar herausgestellt, dass diese beiden Stücke, in welchen die Gewähr unseres Heilsstandes liegt, doch nicht einander coordinirt sind, dass vielmehr der Glaube nicht bloss die principale, sondern auch die causale Stellung im Verhältniss zur Liebe einnimmt. Wenn schon nach 4, 7—13 das Lieben nur aus einer Erkenntniss Gottes stammt, wie sie allein aus dem Glauben an Christi Sendung gewonnen werden kann, wenn nach 4, 19 das Bleiben in der Liebe die Erkenntniss seiner Liebesthat gegen uns voraussetzt, die nur dem Glauben offenbar ist, so wird hier der aus Gott geborene Glaube, der die Versuchung zur Irrlehre überwindet, durch sich selbst zur Liebe zu dem Erzeuger und den Miterzeugten.

mit hat der Verfasser gezeigt, dass die Betonung der Liebe neben dem Glauben diesem sein Recht und seine Bedeutung nicht nimmt, sondern erst voll verleiht, wobei er freilich bevorwortet, dass der weltüberwindende Glaube kein anderer ist, als der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu in seinem Sinne, welcher auf dem Gotteszeugniss bei der Taufe und dem Tode Jesu ruht, das mit dem Zeugniss des Geistes in den Aposteln übereinstimmt (5, 6—9), sowie auf dem Zeugniss der eigenen Erfahrung von dem ewigen Leben, das man unmittelbar im Glauben besitzt (5, 10 ff.). Unmittelbar daran knüpft der Briefschluss an, in welchem der Verfasser die Leser erinnert, wie sie im Glauben thatsächlich die Zuversicht zu Gott besitzen bezüglich der Erhörung ihrer Gebete, die nur an der Todsünde ihre Grenze hat (5, 13—17), in dem Bewusstsein ihres Geborenseins aus Gott den Schutz wider alle Anfechtungen des Teufels (5, 18 f.), und in der Gemeinschaft mit Christo die Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes und ewiges Leben (5, 20), worauf der Verfasser mit der Warnung vor den Idolen (Nr. 2. not. 2) schliesst (5, 21).

Ueber die Disposition des Johannesbriefes ist von jeher viel gestritten worden (vgl. Luthardt de pr. Joh. epist. comp. Lips. 1860, Stockmeyer, die Structur des ersten Johannesbriefes. Basel 1873). Zunächst versuchte man sie nach Bengel in das trinitarische Schema zu spannen, Lücke begnügte sich mit der Absonderung von 8—10 Gedankengruppen, Ebrard (Komm. 1859), Hofmann (in s. Schriftbeweis) und Luthardt mit fünf, Huther zuletzt mit vier. Dagegen blieben de Wette, Ewald, Erdmann u. A. bei der Dreitheilung stehen, Hilgenfeld, Düsterdieck, Haupt bei der Zweitheilung, aber alle über die Theilpunkte vielfach auseinandergehend, und nicht einmal alle erkennend, dass mit 5, 13 der Briefschluss beginnt. Noch Holtzmann verzweifelt nach Flacius und Reuss an jeder logischen Gliederung, und gewiss lässt sich eine solche nicht am Faden einer prämeditirten Disposition nachweisen oder durch theoretische Ueberschriften der einzelnen Theile zum Ausdruck bringen (vgl. z. B. Düsterdieck: Gott ist Licht, Gott ist gerecht). Das Schriftstück ist eben ein Brief und keine Abhandlung, die Erörterung hat nicht die Form dialektischer Entwickelung, sondern beschaulicher Meditation über einzelne grosse Grundwahrheiten; aber der Fortschritt derselben ist doch völlig durchsichtig, sobald man nur den eigentlichen Anlass des Briefes richtig versteht. Gewiss kehren vielfach dieselben Gedanken wieder; aber sie empfangen doch stets in ihrem Zusammenhang eine neue Beleuchtung und werden von neuen Gesichtspunkten aus angeschaut. Die Einheit des Briefes liegt in seinem Zweck, der Selbstgenüge an der Gewissheit des Heilsstandes gegenüber zum Bewahren und zur Bewährung desselben im christlich-sittlichen Leben, besonders in der Liebe zu ermahnen.

4. Von Anfang an sahen wir mit der Kenntniss des Johannesevangeliums die des Johannesbriefes Hand in Hand gehen bei Barnabas und Hermas, weniger bei Ignatius; seine Benutzung ist bei Polycarp und Papias

noch früher gesichert als die des ersteren (§ 5, 7), selbst bei Justin klingt er an (§ 7, 3). Am Ende des 2. Jahrhunderts bildet er einen Bestandtheil des N. T. und wird von Irenäus, Clemens und Tertullian wiederholt als johanneisch citirt (§ 9, 5), er ist als Johannesbrief in die syrische Kirchenbibel aufgenommen, steht im muratorischen Kanon in engster Verbindung mit dem Evangelium (§ 10, 1. 2) und gilt seit Origenes und Eusebius als Homologumenon. Der Verfasser nennt sich nicht, aber er zählt sich zu den Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu (1, 1 f.); und dass er es ist, beweist die lebensvoll den Brief durchdringende Erinnerung an das Vorbild (1, 6. 3, 3. 5. 7. 4, 17) und das Wort Jesu (1, 5. 3, 23. 4, 21)[1]), sowie an die Ereignisse bei seiner Taufe und seinem Kreuzestode (5, 6 ff.). Sicher ist er ein Judenchrist, wie seine Anschauung von dem *Χριστός* und *ἀντίχριστος*, von dem *χρῖσμα* und *ἱλασμός*, von der Sündenreinigung und von der Todsünde zeigt, vor Allem aber seine gesammte Grundanschauung im Unterschiede von der paulinischen. Das Thun des göttlichen Willens, das Halten seiner Gebote, die Uebung der Gerechtigkeit ist ihm überall Zweck und Bürgschaft des Heilsstandes; dass die Sünde die *ἀνομία* (3, 4), ist das Siegel ihrer Verurtheilung. Das Wort ist, wie bei Jacobus und Petrus, der Same des neuen Lebens, in dem man nicht mehr sündigt (3, 9, vgl. 2, 14). Freilich ist dabei mit keinem Gedanken mehr an das ATliche Gesetz gedacht, die Summe der göttlichen Gebote ist der Glaube an den Namen des Sohnes und die Bruderliebe, die aus der Gottesliebe stammt (3, 23. 5, 2)[2]). Das Eigenthümlichste aber an dem Briefe ist der mystische Charakter seiner Grundanschauung. Ewiges Leben ist in Christo erschienen (1, 2) und wird dem Gläubigen in ihm unmittelbar mitgetheilt (5, 11 ff. 21); das Sein und Bleiben in Christo und durch ihn in Gott ist nichts Anderes als das verheissene ewige Leben (2, 24 f.), in das der Christ schon im

---

[1]) Ausdrückliche Anknüpfungen an einzelne Worte aus der ältesten Ueberlieferung, wie bei Jacobus und Petrus, enthält der Brief nicht, geschweige denn Berührungen mit den Evangelien, wie sie noch Holtzmann gefunden haben will. Dass er, wie ähnlich schon Jacobus (4, 2), den Hass dem Todschlage gleichsetzt (3, 15), geschieht im Geiste seines Meisters, ohne dass er an Matth. 5, 21 f. denken müsste, und seine Verheissung der Gebetserhörung (3, 22) bedurfte einer Beziehung auf Matth. 21, 22 nicht; 5, 3 aber hat mit Matth. 11, 30 nichts zu thun. Dass der Ausdruck *ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι* 2, 12 wegen der dorischen Form des Perf. pass. aus den Synoptikern entlehnt sein müsste, ist doch eine seltsame Einbildung.

[2]) Eigentliche ATliche Citate finden sich nicht, weil der Brief an heidenchristliche Leser gerichtet ist. Dass ein Schriftsteller, der so offenbar auf den Paulinismus, wie er ihn verstand und wie er ihn missverstanden glaubte, Rücksicht nimmt, Bekanntschaft mit paulinischen Briefen zeigte, wäre an sich nicht auffallend; aber was Holtzmann für dieselbe und für seine Bekanntschaft mit anderen NTlichen Schriften anführt, enthält auch nicht den Schatten eines Beweises dafür.

Diesseits übergeht (3, 14 f.), in dem er mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft hat (1, 3. 6). Aber nur selten wird der Vermittelung durch Christum ausdrücklich gedacht, wie 5, 20; es ist das Höchste, auf das überall der Blick sich richtet, das Ruhen in Gott, der ganz offenbar geworden in ihm (1, 5), ganz erkannt ist in einem intuitiven Schauen (2, 4. 14) nach seinem tiefsten Wesen, das im Lieben besteht (4, 8) und uns darum in dies neue Liebesleben hineinzieht (4, 16). Denn dem Sein und Bleiben in Gott entspricht sein Sein und Bleiben in uns (3, 24. 4, 16), er giebt uns seinen Geist (3, 24. 4, 13), ja er wirkt selbst in uns ein neues Leben; wir sind aus ihm geboren (4, 7. 5, 1) und dürfen nun seine Kinder heissen, die ihm wesensähnlich sind (3, 1. 10), wir können nicht anders, als lieben, wie er liebt, den Vater, wie die Brüder (4, 19. 5, 1). Für die, welche die Geburt aus Gott erfahren, bedarf es eigentlich keines Gebotes mehr, sie können nicht sündigen, der Teufel rührt sie nicht an (3, 9. 5, 18). Und dennoch ist die Mystik, die so oft in Quietismus oder gar in Antinomismus sich verirrt hat, hier der ausgesprochene Gegensatz von beidem. Der Verfasser weiss, dass der Christ so oft nicht ist, was er sein soll; sein ganzer Brief will nichts Anderes, als zeigen, dass ohne praktische Bewährung der Gotteserkenntniss, der Gottesgemeinschaft, der Gotteskindschaft dies alles Selbstbetrug oder Lüge ist. Man missversteht diese Mystik freilich ganz, wenn man meint, dass sie zu dem Bilde des Donnersohnes der Evangelien (§ 33, 1) nicht passt. Eben weil Johannes in seiner glühenden Hingabe an Christum das Höchste gefunden, Gott selbst und die Gemeinschaft mit ihm, geht ihm Alles in jene schroffen Gegensätze auseinander, die keine Vermittelung kennen, Gotteskinder und Teufelskinder, Brüder und Welt, Licht und Finsterniss, Wahrheit und Lüge, Liebe und Hass, Leben und Tod. Er sieht überall in der Erscheinung das Wesen, im Anfang das Ende, in der Auswirkung das Prinzip; aber eben darum kennt er nur ein Sein oder Nichtsein, alles Andere ist Selbstbetrug oder bewusste Lüge. Gewiss kann er erst langsam zu dieser abgeklärten Mystik herangereift sein, in der alle Gegensätze von Wissen und Thun, von Ideal und Wirklichkeit, von Diesseits und Jenseits, von Mensch und Gott sich lösen, aber diese Lösung konnte nur der finden, der von Anfang an dem Herzen Jesu der Nächste war, weil er ihm das ganze Herz gab.

5. Dass der Brief und das Evangelium von demselben Verfasser herrühren, springt in die Augen. Es sind nicht nur zahlreiche auffallende Parallelen in Gedanken und Ausdruck, die beide mit einander verbinden, es ist die ganze Begriffswelt, die sie theilen, die gesammte theologische Grundanschauung in ihren eigenthümlichsten Zügen, dieselbe Art der Ge-

dankenentwickelung, dieselbe Ausdrucksweise[1]). Trotzdem sind beide Schriften durchaus selbstständig. Häufig hat man den Brief für den zweiten (praktischen oder polemischen) Theil des Evangeliums gehalten (vgl. Michaelis, Eichhorn, Storr, über den Zweck der evang. Gesch. u. Briefe Joh. Tüb. 1786. 1810, Bretschneider in s. Probab. 1820) oder geradezu für das Begleit- und Widmungsschreiben desselben (vgl. Hug, Frommann, Stud. u. Krit. 1840, 4. Thiersch, Hofmann, Ebrard, Hausrath und noch Haupt). Aber thatsächlich findet sich keine Spur einer Hinweisung auf das Evangelium, da weder im Eingange (1, 1 ff.), noch in dem ἔγραφα 2, 14. 21 eine solche liegt; und der Brief bedarf durchaus nicht nothwendig des Evangeliums zu seinem Kommentar, den ja den Lesern die gesammte Lehrthätigkeit des Verfassers gab. Erst durch die Tübinger Schule ist umgekehrt die Frage angeregt worden, ob beide Schriften von demselben Verfasser herrühren, oder ob nicht vielmehr die eine nur absichtsvoll an die andere anknüpfe und ihre Aehnlichkeit auf schriftstellerischer Abhängigkeit beruhe, obwohl sie darüber nie einig geworden, welche Schrift die originale sei.

Eigenthümlich war es, dass Baur (Theol. Jahrb. 1848, 3. 1857, 3) den Brief wegen seiner Gedankenarmuth, seines zerfliessenden, tautologischen, logischer Energie entbehrenden Charakters für die Nachbildung, Hilgenfeld (das Evang. u. die Briefe Joh. Halle 1849, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, 4. 1870, 3) wegen seines originellen Reichthums, seines frischen, lebendigen, anziehenden Charakters als den älteren erklärte, ohne übrigens auf der Verschiedenheit der

---

[1]) In beiden geht Alles aus von dem γινώσκειν τὸν θεὸν (τὸν ἀληθινόν) oder ὁρᾶν τὸν θεόν zum εἶναι und μένειν ἐν θεῷ (τῷ υἱῷ, vgl. das Sein und Bleiben Gottes und Christi oder seines Wortes in einem), γεννᾶσθαι und εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ (opp. ἐκ τοῦ διαβόλου). Christus ist der λόγος, der μονογενής und παράκλητος, der Sohn Gottes im Fleisch gekommen, der Glaube ein πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, der Geist τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Vgl. die Gegensätze von φῶς und σκοτία (mit περιπατεῖν ἐν), ἀληθεια (ποιεῖν ἀληθ., ἐκ τ. ἀληθ. εἶναι, ἀληθ. ἐν ὑμ.) und ψεῦδος (ψεύστης), von ἀδελφοί (τεκνία, παιδία, τέκνα τ. θ.) und κόσμος (ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι, νικᾶν τ. κόσμ.); die ἐντολὴ καινή, das τηρεῖν (διδόναι) τὰς ἐντολάς (τ. λόγον); αἴρειν, ἔχειν und ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, πιστεύειν und γινώσκειν, ὁμολογεῖν und ἀρνεῖσθαι, μαρτυρία und μαρτυρεῖν, θεᾶσθαι und θεωρεῖν, χρείαν ἔχειν ἵνα, ἁγνίζειν ἑαυτόν, ἐκεῖνος von Christo, ἀνθρωποκτόνος. Bem. dieselbe Vorliebe für die unperiodische Ausdrucksweise und für Asyndeta, für den antithetischen (οὐκ-ἀλλά) und fortschreitenden Parallelismus, für den Fortschritt des Gedankens durch die Wiederaufnahme des vorhergehenden Begriffs, für die Häufung oder Wiederkehr derselben Ausdrücke, die Demonstrative mit ὅτι und ἵνα, das elliptische ἀλλ' ἵνα, das καθώς-καί und οὐ καθώς etc. Die directen Parallelen mit dem Evangelium sind 1, 1 f., vgl. Ev. 1, 1; 1, 4, vgl. Ev. 16, 24; 2, 8, vgl. Ev. 1, 5; 2, 11, vgl. Ev. 12, 35; 2, 27, vgl. Ev. 14, 26; 3, 1, vgl. Ev. 1, 10; 3, 8, vgl. Ev. 8, 44; 3, 11. 16, vgl. Ev. 15, 12 f.; 3, 12, vgl. Ev. 7, 7; 3, 13, vgl. Ev. 15, 18 f.; 3, 14, vgl. Ev. 5, 26; 4, 6, vgl. Ev. 8, 47; 4, 9, vgl. Ev. 3, 16 f.; 4, 12, vgl. Ev. 1, 18; 4, 14, vgl. Ev. 3, 17; 5, 3, vgl. Ev. 14, 15. 21; 5, 6. 8, vgl. Ev. 19, 34 f.; 5, 9, vgl. Ev. 8, 17 f. 5, 32. 34. 36; 5, 10, vgl. Ev. 3, 33; 5, 12, vgl. Ev. 3, 15. 36; 5, 13, vgl. Ev. 20, 31; 5, 18, vgl. Ev. 14, 30; 5, 20, vgl. Ev. 17, 3.

Verfasser zu bestehen. Allein auch dann blieb freilich noch die Frage übrig, ob nicht die beiden Schriften verschiedene Entwicklungsstufen desselben Verfassers repräsentiren. Während Bleek, B. Brückner, Huther an der Priorität des Briefes festhielten, wie Pfleiderer und Zeller (Theol. Jahrb. 1845, 4. 1847, 1) unter Voraussetzung verschiedener Verfasser, beharrten Lücke, de Wette, Reuss, Guericke, Mangold, Schenkel darauf, dass das Evangelium früher geschrieben sei, wie schon der muratorische Kanon den Brief auf dasselbe zurückweisen lässt. Zuletzt hat besonders Holtzmann, namentlich in Anlehnung an Hoekstra, in dem Brief eine Umbiegung der Theologie des Evangeliums in die populäre Auffassung des Christenthums gesucht, welche eine Verschiedenheit der Verfasser nothwendig mache, wie derselbe nach ihm auch das Evangelium in weitere Kreise einführen will[2]).

Es sollte eben trotz aller Anklänge und Entlehnungen der theologische Standpunkt beider doch ein verschiedener sein. Dabei war freilich von vorn herein die falsche Voraussetzung mafsgebend, dass die Christusreden des Evangeliums lediglich Expositionen der Theologie des Verfassers seien, während, wenn ihnen geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen, es ebenso begreiflich ist, dass in ihnen mancherlei Vorstellungen und Gedankenreihen vorkommen, die von dem Verfasser in seiner eigenthümlichen Lehrweise nicht weiter assimilirt sind, wie umgekehrt, dass, so sehr auch seine Lehr- und Ausdrucksweise auf die Wiedergabe der Reden eingewirkt hat, doch immerhin mancherlei ihm spezifisch eigenthümliche Lehrbildungen mit Bewusstsein nicht in die Reden Jesu eingetragen sind[3]). Andrerseits hat man die angeblichen Differenzen zwischen

---

[2]) Er meint eine Reihe von Indicien dafür, selbst im sprachlichen Ausdruck, gefunden zu haben; allein abgesehen davon, dass das Evangelium in einigen Wendungen statt ἀπό παρά hat, das (wenigstens nach Sin. u. Vat.) im Briefe fehlt, hat er auch nicht das Geringste, das den in not. 1 bemerkten Uebereinstimmungen gegenüber ins Gewicht fiele, beibringen können; denn die von ihm aufgezählten Ausdrücke, die je ein- oder zweimal in einem von beiden allein vorkommen, können doch auch da nichts beweisen, wo nicht die Verschiedenheit der Schriften dies von selbst erklärt, wie häufig genug. Ganz erkünstelt ist aber sein Versuch, durchweg die absichtsvolle Anlehnung des Briefes an das Evangelium nachzuweisen.

[3]) Vgl. Roos, theol. Stud. aus Würtemb. 1881. Lässt sich dies schon im Evangelium selbst nachweisen, wo die Logoslehre im engeren Sinne und die Geburt aus Gott, die so bedeutsam im Prolog hervortreten, garnicht in die Reden übergegangen sind, so gehört dahin natürlich die ausgeprägtere Lehre des Briefes von der Heilsbedeutung des Todes Christi, die Lehre vom σπέρμα und χρῖσμα, von der ἐσχάτη ὥρα und dem Antichrist, oder technische Ausdrücke der apostolischen Lehrsprache, wie παρουσία, παῤῥησία, ἁμαρτία πρὸς θάνατον, ἀνομία. Dagegen ist die κοινωνία des Briefes nur der Ausdruck für das ἐν εἶναι des Evangeliums, und dass Jesus παράκλητος heisst, ist nur die Anwendung des Spruches vom ἄλλος παράκλητος (Ev. 14, 16). Auch die eigenthümliche Mystik des Briefschreibers ist natürlich vielfach in die Christusreden eingetragen; aber während der Brief vorzugsweise gerichtet ist auf den Höhepunkt derselben, das Sein und Bleiben in Gott und Gottes in uns, die Liebe Gottes zu uns und die Liebe zu Gott, tritt im Evangelium naturgemäss die Begründung derselben durch die per-

Evangelium und Brief erst selbst erzeugt, indem man jenes spiritualistisch und antinomistisch missdeutete[4]). Nur wenn man die religiöse Mystik des Briefes in dogmatische Formeln presst, die ihm gänzlich fern liegen, kann man vielleicht einen Schein theologischer Differenzen mit dem Evangelium herauskünsteln. Auch an irgend einen erheblichen Zeitunterschied zwischen dem Brief und dem Evangelium, der eine weitere Entwickelung des Verfassers repräsentirte, wie ihn selbst noch B. Brückner zugeben wollte, ist kaum zu denken. Immerhin aber erscheint der Prolog des Evangeliums mit seinem Sichversenken in das vorzeitliche Sein des persönlichen Logos und in die Betheiligung desselben an der Weltschöpfung und aller Offenbarung, mit der festausgeprägten Vorstellung der Fleischwerdung und dem Ruhen des Eingeborenen am Busen des Vaters als die reifste Frucht der Contemplation des Verfassers, von der sich doch wohl mehr Spuren im Briefe zeigen würden, wenn derselbe nach dem Evangelium geschrieben wäre. Auch ist es schwer denkbar, dass der Verfasser, nachdem er einmal die übrigens auf einem unzweifelhaft echten Christuswort (Matth. 10, 19 f.) beruhende Vorstellung von dem Geist als dem Paraklet zu so vollendeter Personification durchgeführt, wie in den Abschiedsreden des Evangeliums, im Briefe noch auf die ältere Vorstellung vom *χρῖσμα* zurückgegangen sein sollte. Auch der Teufel heisst im Briefe noch nicht *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*. Insofern wird das Evangelium doch das letzte Wort des Verfassers bleiben müssen.

6. So sehr der Brief nach Inhalt und Form sich als ein Werk des Evangelisten darstellt, so zweifellos soll er, wie die Kritik seit Dionysius v. Alex. behauptet, von dem Apokalyptiker nicht herrühren können (vgl. § 33, 3).

---

sönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christo hervor, die ja auch der Brief andeutet. Da das Evangelium jenes höchste Ziel nur vorbildlich in Christo zeigt, tritt in ihm überwiegend das Jüngerverhältniss mit seinen Pflichten und Segnungen und die Mittlerthätigkeit Jesu hervor, die bei den Gläubigen des Briefes überall die selbstverständliche und darum keiner Betonung bedürftige Voraussetzung bildet. Damit erledigt sich Alles, woraus besonders Holtzmann die Differenzen beider Schriften zu beweisen gesucht hat, soweit es nicht bloss auf falscher Exegese beruht. Von anderen nicht assimilirten Vorstellungen der Christusreden vgl. das *γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*, das *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*, *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ*, *ἐλευθεροῦν*, *εἰρήνην ἔχειν*, *ἀποθνήσκειν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ* u. dgl., besonders die reiche Symbolik der Christusreden, von der doch eigentlich nur *φῶς* und *σκοτία* aufgenommen sind.

[4]) Es ist eben nicht richtig, dass das Evangelium die Parusiehoffnung (vgl. 14, 3) in die Wiederkehr Christi im Geist umgedeutet und dadurch den Boden der urchristlichen Eschatologie verlassen hat, auf dem der Brief ohne Frage steht; es kennt die Auferstehung und das Gericht am jüngsten Tage (6, 39 f., 12, 48), so dass ja Holtzmann sogar die *ἀνάστασις ζωῆς* und *κρίσεως* (5, 29) zu seinem Sondereigenthum rechnen konnte. Ebensowenig ist aber das Evangelium antinomistisch, wenn es auch für die Jünger genau wie der Brief nur noch von einem *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* weiss, das sich in das Liebesgebot zusammenfasst.

Freilich springt in die Augen, dass eine Schrift, die den ausschliesslichen Zweck hat, Gesichte der Zukunft zu schildern und einer in schwerer Zeit von der Weltmacht mit Verfolgung bedrohten Gemeinde dadurch Geduld und Hoffnung zu stärken, wenig Vergleichungspunkte bietet mit einem väterlichen Ermahnungsschreiben an Gemeinden, die, selbst von innen kaum noch bedroht, nur zum Bleiben auf dem rechten Wege und zur thatsächlichen Bewährung ihres Glaubens- und Heilsstandes zu ermuntern sind[1]). Die Welt, über welche dort die Zorngerichte Gottes ergehen, ist die das Christenthum verfolgende, aller Bussmahnungen spottende Heidenwelt mit ihren Sündengreueln und ihrer Pseudoprophetie, nur gelegentlich zugleich das ungläubige Judenthum, die Satanssynagoge; aber auch im Briefe steht trotz der universellen Heilsabsicht Gottes die Welt in sich abgeschlossen und feindselig den Gotteskindern gegenüber (3, 1. 13). Die Pseudoprophetie und alle ἀνομία wird von ihnen ausgestossen und verfällt dem Gericht, das auch der Brief kennt, wie alle Todsünde, für die keine Fürbitte mehr etwas hilft (4, 17. 5, 16 f.), während die Gemeinde auch in der Apokalypse die Stätte der göttlichen Liebe und Gemeinschaft ist (3, 9. 20). Es ist darum nur eine ganz schiefe, Situation und Zweck beider Schriften vergessende Vergleichung, wenn man dem Zornesgott der Apokalypse den Gott des Briefes, der die Liebe ist (doch vgl. auch Ev. 3, 36), gegenüberstellt. Die hohen christologischen Prädicate der Apokalypse sind doch nur in dem gottgleichen Sohn des Briefes auf ihren zusammenfassenden Ausdruck gebracht, sein Blut ist hier wie dort reinigendes Sühnmittel (1, 7. 2, 2); der Glaube, der Christum bekennt und nicht verleugnet, ist hier wie dort die Heilsbedingung neben dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς (τὸν λόγον), wie es sich in den ἔργα zeigt. Dass dort besonders die ὑπομονή betont wird, liegt an der zeitgeschichtlichen Situation und entspricht dem hier überall geforderten μένειν; das Losungswort des νικᾶν,

---

[1]) Auch die Briefe der Apokalypse (Cap. 2 u. 3) bilden gar keine Analogie, da sie nach der dort angenommenen Situation von Christo selbst dictirt sind und nach einem stereotypen Schema Lob und Tadel, Mahnung und Warnung gegenüber ganz concreten Verhältnissen aussprechen, also nicht persönliche Herzensergüsse des Verfassers enthalten können. Dazu kommt, dass der Apokalyptiker immer irgendwie an eine gegebene Form gebunden war oder absichtlich sich an bestimmte Vorbilder anschliesst, während der Briefsteller sich ganz frei in seinen Meditationen ergeht. Ist auch, was man von der rabbinischen Gelehrsamkeit der Apokalypse gesagt hat, Einbildung, und der reflectirte Künstlichkeitscharakter erst durch eine falsche Erklärung hineingetragen (vgl. § 34, 4), so war doch immerhin in einer so phantasievollen Schöpfung der Anlass zu kunstvoller Gestaltung in eben dem Mafse von selbst gegeben, als er bei einem seelsorgerlichen Ermahnungsschreiben gänzlich fehlt. Dass sich der Apokalyptiker nennt, während sich der Verfasser des Briefes (wie des Evangeliums) nur als Augenzeugen charakterisirt, beruht darauf, dass nur die Person des Sehers die Wahrheit seiner Prophetie verbürgt.

dessen Bedeutung sich natürlich nach dieser Situation modificirt, ist beiden gemein. Hier wie dort wird die Wiederkunft erwartet, welche die Vollendung der Gotteskindschaft bringt (3, 2, vgl. Apok. 21, 7). Ein wirklicher Lehrunterschied lässt sich schlechterdings nicht nachweisen[2]). Es ist nur die ATliche Vorstellungs- und Bilderwelt, in welcher der Apokalyptiker noch ganz lebt, an die er freilich auch durch seine Vorbilder gebunden ist, ihm nun bis auf wenige Reminiscenzen so gut wie fremd geworden. An ihre Stelle ist eine religiöse Mystik getreten, welche sich ganz aus der Anschauung der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo entwickelt hat und einer Anknüpfung an das religiöse Bewusstsein des A. T.'s kaum mehr bedarf (vgl. Nr. 4). Dass die psychologischen Vorbedingungen für die Entwicklung dieser Mystik in dem Apostel Johannes nicht von vorn herein gelegen, lässt sich aus der Apokalypse nicht beweisen, die so ganz ausschliesslich auf den Kampf des Christenlebens nach aussen hin gerichtet ist und auf eine Entwicklung des inneren religiösen Lebens einzugehen gar keinen Anlass hat. Dass dieselbe ihn aber so weit von seiner judenchristlichen Vergangenheit losgelöst hat, erklärt sich doch einfach genug, wenn der Brief erst Jahrzehnte nach der Apokalypse geschrieben ist. Damals war er erst kürzlich aus seiner palästinensischen Heimath auf griechischen Boden übergesiedelt, aus judenchristlichen in heidenchristliche, aus urapostolischen in paulinische Kreise; jetzt hat er sich längst völlig in sie eingelebt. Denn am Eingange dieser Periode steht das grosse Gottesgericht über Jerusalem, das mit der Zerstörung des Tempels die Christengemeinde von dem Boden des nationalen und cultischen Lebens, in dem sie gepflanzt und aufgewachsen war, loslöste. Damit war die Möglichkeit des Einwurzelns in jenem ganz andersartigen Boden gegeben. Dass die Jahrzehnte auch seine Sprache wandeln mussten, versteht sich von selbst[3]). Der ausschliessliche Verkehr mit Griechisch-

---

[2]) Ein solcher liegt nemlich keineswegs darin, dass in der Apokalypse der letzte römische Imperator der Antichrist ist, der Brief aber den Antichrist in den Pseudopropheten der cerinthischen Gnosis gekommen sieht. Nur ein völliges Missverständniss des Wesens der NTlichen Apokalyptik (§ 34, 1) kann darin feste Lehrmeinungen sehen, die sich ausschliessen, statt eines Deutens der Zeichen der Zeit, dessen Resultat sich nothwendig nach dem Wechsel der Zeitlage modificirt. Daran wird und muss ein falscher Inspirationsbegriff Anstoss nehmen, der biblischen Anschauung von der Weissagung widerspricht es nicht. Auch Paulus hat zur Zeit der Thessalonicherbriefe aus dem Abfall des Judenthums den Pseudomessias als Antichrist sich erheben sehen und zur Zeit des Römerbriefes auf die Wiederbringung Israels gehofft (vgl. § 17, 7. not. 3).

[3]) Die Behauptung, dass dazu Johannes im Jahre 70 schon zu alt war, ist ganz willkürlich, da der jüngere der Zebedäussöhne sehr wohl im Anfange der dreissiger Jahre noch ein Jüngling gewesen sein kann. Freilich war es seltsam genug, wenn Eichhorn und Ewald im Evangelium Spuren von Alterschwäche finden wollte.

redenden musste die Sprache seiner neuen Heimath ihm geläufig machen und die Härten abschleifen, welche die Apokalypse noch zeigt (§ 34, 7). Aber der Stil bleibt unperiodisch, der Satzbau der denkbar einfachste, die Wortstellung hebraistisch, der Ausdruck im Ganzen monoton; nur im Evangelium beginnen die Partikeln etwas mannigfaltiger und die Attraction reichlicher gebraucht zu werden, auch Genit. absol., Acc. c. Inf. u. dgl. kommen schon vor. Der Wortschatz muss ein sehr verschiedener sein, da es sich dort um farbenreiche Bilder handelt, hier um die Analyse des innersten religiösen Lebens oder wie im Evangelium um schlichte Erzählung. Dennoch fehlt es nicht an frappanten Uebereinstimmungen.

Spuren, die an die Irregularitäten der Apocalypse erinnern, zeigt das *πλήρης* Ev. 1, 14, das ganz structurlose *κἀγὼ ἐν αὐτῷ* 15, 5 (vgl. 2. Joh. 2), die unnatürlich attrahirte Apposition *τὴν ζωὴν τ. αἰών.* 1. Joh. 2, 25, der Missbrauch der constr. ad syn. Ev. 12, 12 (*ὁ ὄχλος — ἀκούσαντες*, vgl. 21, 12: *οὐδεὶς — εἰδότες*), 17, 2. 24 (*πᾶν*, durch *αὐτοῖς* und *ἐκεῖνοι* aufgenommen, wie 15, 6 *τίς* durch *αὐτό*), 1. Joh. 5, 16 (*δώσει αὐτῷ — τοῖς ἁμαρτάνουσιν*), 2. Joh. 1 (*οὓς* nach *τέκνα*) und starke Beispiele der var. struct., wie Ev. 2, 24 f. 3, 28. 13, 29 (vgl. auch 4, 11. 3. Joh. 10), endlich die jedenfalls irgendwie verwirrte Periode Ev. 6, 22 ff. Hebraistisch ist das *γίνεσθαι* oder *εἶναι εἷς τι* Apok. 8, 11. Ev. 16, 20. 1. Joh. 5, 8; dem in Apok. u. Evang. (vgl. 2. Joh. 4) gleich häufigen *ἐκ* statt des einfachen Genit. oder *τινες* c. gen. entspricht das *διδόναι ἐκ* Apoc. 3, 9. Ev. 6, 11. 1. Joh. 4, 13 (vgl. das *λαλεῖν ἐκ* Ev. 3, 31. 1. Joh. 4, 5); der weitgehende Missbrauch des *ἵνα* ist allen drei Schriften gemein (vgl. bes. Ev. 12, 23. 13, 1. 16, 32 mit Apoc. 2, 21, ferner Apoc. 13, 13 mit Ev. 15, 13. 1. Joh. 1, 9. 3, 1. und das elliptische *ἵνα* Apoc. 14, 13. Ev. 1, 8. 9, 3. 13, 18. 1. Joh. 2, 19). Vgl. auch das *ἵνα* c. Ind. in Ev. u. Apok.[4]). Gemeinsam ist allen joh. Schriften die Vorliebe für die

---

[4]) Zum Wortgebrauch vgl. in der Apok. und dem Evang. ausser zahlreichen ganz bedeutungslosen Worten *ἡ ἄμπελος, ἄνεμος μέγας, ἀρνίον, δαιμόνιον* (nicht *δαίμων*), *δηνάριον, δόξα* (*δ. τ. θεοῦ, δόξαν διδόναι*), *ἐξουσία* (c. inf., *ἐξ. ἔχειν*), *ἡ ἔρημος, ἡ ἡμέρα* (*ἐκείνη*), *θερισμός, θλῖψις* (*θλ. ἔχειν*), *θρίξ* (*τρίχες*), *θύρα* (metaph.), *κάλαμος, καταβολὴ κόσμου, κλέπτης* (bildlich), *κοιλία, κόπος, κρίμα, κύριε* in d. Anrede, *λαμπάς, λύχνος, μάννα, μέρος* (*ἔχειν*), *μέτρον, μῦρον, νυμφή* und *νύμφιος, ὁδός* c. gen., *ὄφις, ὄψις, πηγὴ* (*ὕδατος*) und *ποταμοὶ* (*ὕδατ. ζ.*), *πῆχυς, πλοῖον, ποτήριον, πρόβατα, σατανᾶς, σημεῖον, σῖτος, σκεῦος, σπηλαῖον, στάδιος, στέφανος, ὕδατα, υἱὸς τ. ἀνθρ., φοῖνιξ, φρέαρ, φυλακή, διὰ τὸν φόβον, φωνή* (*μεγάληφ., ἀκούειν τῆς φ.*), *χιλίαρχος, χόρτος, ψεῦδος, ἦλθεν ἡ ὥρα* (*ἐκείνη ἡ ὥρ.*), *ἄπιστος, βαθύς, γυμνός, δικαία κρίσις, δεῦρο* (*δεῦτε*), *ἐντεῦθεν* und *ἐκεῖθεν, ἑβραϊστί, ἐγγύς* (von der Zeit), *θαυμαστός, ἴσος, ἐν λευκοῖς, λίθινος, μέσον, μέλας, ναί, ὅσος* und *τοσοῦτος, πορφυροῦς, πτωχός, ταχύ, ἔμπροσθεν, ὀπίσω, ἐπάνω, ὑποκάτω, ἁγιάζειν, ἀγοράζειν, αἴρειν λίθον, ἀναβαίνειν* (zum Himmel), *ἀνοίγειν, ἀπέρχεσθαι πρός, ἁρπάζειν, βάπτειν, βαστάζειν, γεμίζειν τι ἐκ τιν., δέειν* (*δεδεμένος*), *διψᾶν, δοξάζειν* (*τ. ὄνομα*), *ἐκβάλλειν ἔξω, ἐκκεντεῖν, ἐκπορεύεσθαι, ἐκχέειν, ἐλέγχειν, ἐπιτιθέναι, εἴρηκα, ἐρευνᾶν, ὁ ἐρχόμενος* (*ἔρχου καὶ ἴδε*), *ἑτοιμάζειν, εὐχαριστεῖν, θαυμάζειν διά, θεραπεύειν, θερίζειν, ἵστάναι* (*ἕστηκα, ἑστώς, ἔστην*), *ἰσχύειν, καθῆσθαι* und *καθίζειν, καίεσθαι, καταβαίνειν ἐκ τ. οὐρ., καταφαγεῖν, κατηγορεῖν, κλαίειν, κοπιᾶν, κράζειν, κρατεῖν, κρύπτειν ἀπό, κυκλοῦν, λαλεῖν μετά* (*λέγων*), *λαμβάνειν ἐκ, λουειν, μεθυσθῆναι, μέλλειν, μνησθῆναι, μνημονεύειν, ξηραίνειν, ὁδηγεῖν, παίειν, παρεῖναι, πεινᾶν, πειράζειν, πέμπειν, περιβάλλειν, πιάζειν, πίνειν, πίπτειν* (*πρὸς τ. πόδας*), *πνέειν, ποιμαίνειν, προσκυνεῖν, προφητεύειν, πωλεῖν, σημαίνειν, σκηνοῦν, συμ-*

Wiederaufnahme des Nom. absol. durch *αὐτός*, das im Evangelium (1, 27. 13, 26), wie in der Apok., abundant dem Relativ folgt und in der Apok. dem Particip, welches im Evangelium (vgl. 2. Joh. 9) gern mit *ἐκεῖνος* und *οὗτος* aufgenommen wird. Selbst das im Evangelium und Briefe so beliebte Demonstrativ vor *ὅτι* findet sich schon Apok. 2, 6. Vgl. noch das *καί* Apok. 19, 3. Ev. 17, 25, und zu der in der Apok. so häufigen Auflösung der Relativ- und Participialsätze Ev. 4, 12. 1, 32. 5, 44. Wie wenig bedeutet dem gegenüber, was noch Holtzmann in seiner Einleitung von sprachlichen Differenzen aufführt.

7. Nach ganz bedeutungslosen Vorgängern (wie Jos. Scaliger, Cludius u. A.) hat zuerst Bretschneider in seinen Probabilien (1820) mit dem Evangelium zugleich unseren Brief dem Johannes ab- und, wie auch Dr. Paulus (Komm. 1829), dem Presbyter Johannes zugesprochen, besonders wegen seiner Logoslehre und des in ihm bekämpften Doketismus. Thatsächlich aber wird nur die Gnosis Cerinths bekämpft, mit dem Johannes noch nach der auf Polykarp zurückgehenden Tradition zusammengelebt hatte (§ 33, 2). Da er aber noch bis auf die Zeit Trajans gelebt haben soll (§ 33, 4), und nicht nur die Loslösung des Verfassers vom Judenthum, sondern auch die Verschiedenheit der Sprache von der der Apokalypse sich am besten erklärt, je später man ihn ansetzt, so wird er nicht vor den neunziger Jahren geschrieben sein[1]). Wie de Wette an der Echtheit des Briefes festhielt, so suchte Weisse (in s. Evangel. Gesch. 1838) von ihm aus sogar im Evangelium das Echte vom Unechten zu scheiden. Erst die Tübinger Schule, deren Vorstellung von dem judaistisch beschränkten Standpunkt der Urapostel allerdings mit der Echtheit der jüngeren Johannesschriften hinfällig wird, verwies dieselben mehr oder weniger tief ins zweite Jahrhundert (Vgl. dagegen Grimm, Stud. u. Krit. 1849, 1), und ihr ist im Zusammenhange mit der Verwerfung des Evangeliums die neuere kritische Schule gefolgt, der sich auch Mangold zugesellt. Wenn aber Baur nach Planck's Vorgang (Theol. Jahrb. 1847, 4) in ihm Anklänge an den Montanismus suchte, so ist das schon von Hilgenfeld zurückgewiesen; und wenn dieser,

---

βουλεύειν, συνάγειν, συντρίβειν, σύρειν, σφάττειν, σφραγίζειν, τελεῖν, τηρεῖν ἐκ, τίκτειν, τρέχειν, φαγεῖν ἐκ, φέρειν (οἴσειν), φεύγειν (φεύξεσθαι) ἀπό, φιλεῖν; φοβεῖσθαι (μὴ φοβεῖσθε), φωνεῖν, φωτίζειν, χορτάζεσθαι. Mit dem Briefe theilt die Apok. *εἴδωλα, σκάνδαλον, ψευδοπροφήτης, ἰσχυρός, ψεύδεσθαι, ποιεῖν τ. δικαιοσύνην*; in allen joh. Schriften vgl. *διάβολος, διδαχή, ἐντολαί, κρίσις, μαρτυρία* und *μαρτυρεῖν, μισθός, ὄνομα (διὰ τ. ὄν.), σπέρμα, χρείαν ἔχειν, ὥρα, ἀληθινός, ἄρτι, ἔσχατος* (von der Zeit), *ὅλος, ὅμοιος* mit Dat., *πᾶς* (nie *ἅπας*) mit folg. artik. Part. und mit folg. Negation, *ὅταν, ἵνα μή, ἐνώπιον, αἴρειν, ἀποστέλλειν, ἀρνεῖσθαι, οἶδα ποῦ (πόθεν), εἰσ-* und *ἐξέρχεσθαι, ἥκειν, θεωρεῖν, θαυμάζειν, κεῖσθαι, κλείειν, λύειν, μένειν, μισεῖν, νικᾶν, ὁμολογεῖν, ὄψεσθαι, περιπατεῖν, πλανᾶν, πληροῦν (πεπληρωμένος), τηρεῖν (τ. ἐντ., τ. λόγ.), ὑπάγειν, φαίνειν, φανεροῦν, χαίρειν.*

[1]) Näheres lässt sich nicht bestimmen; dass der Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben (vgl. Ziegler u. Fritzsche) oder gar 2, 18 auf dieselbe hinweise, wie Grotius, Michaelis, Hänlein und selbst Düsterdieck wollten, ist undenkbar.

dem noch Holtzmann zustimmt, in ihm Spuren des gnostischen Dualismus finden wollte, so beruht das ebenso auf Missdeutung des Briefes mit seiner rein religiös-ethischen Scheidung der Gottes- und Teufelskinder, wie die angebliche Bekämpfung einer dualistischen Gnosis (Nr. 2). Näheres über die Entstehungsverhältnisse des Briefes wissen wir nicht. Dass er in Patmos geschrieben, suchte zwar Hug dadurch nachzuweisen, dass er aus einer unglaublichen Missdeutung von 2. Joh. 12. 3. Joh. 13 schloss, es habe dem Verfasser an Tinte und Papier gefehlt. Andere, wie Ebrard und Haupt, stützen sich auf die ganz unsichere Tradition, dass das Evangelium auf Patmos geschrieben sei, obwohl dieselbe mit der irrigen Annahme einer Verbannung nach der Insel (§ 33, 5) zusammenhängt. Er wird eben in Ephesus geschrieben sein, wo Johannes seinen Sitz hatte und also nicht nach Ephesus (vgl. Hug), sondern an die kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein, inmitten derer Johannes wirkte, da er jedenfalls kein katholischer Brief im umfassendsten Sinne ist, wie Hilgenfeld u. A. annahmen (Nr. 1). Die neuerdings noch von Holtzmann sehr nachdrücklich geltend gemachte Bestimmung für die ausserkleinasiatische Christenheit gründet sich auf eine falsche Erklärung des καὶ ὑμῖν und καὶ ὑμεῖς 1, 3. Die ältere, von Grotius bis Guericke herrschende Ansicht, dass er an parthische Judenchristen gerichtet, stammt aus der seit Augustin (quaest. evang. 2, 39) im Abendlande gangbar gewordenen Ueberschrift ad Parthos, die, wenn auch noch nicht ausreichend erklärt, doch sicher völlig unhaltbar ist, da das Alterthum von Beziehungen des Apostel Johannes zu den Parthern nichts weiss[2]).

§ 43. Die kleinen Johannesbriefe.

1. Bei Irenäus tauchen zuerst neben den Citaten aus dem ersten Johannesbriefe auch solche aus unserem zweiten auf, der in der Erinnerung noch nicht von jenem geschieden ist. Clemens von Alexandrien verräth, indem er denselben den grösseren nennt, dass er nicht der einzige ist, und der muratorische Kanon erkennt eine duas Joannis an (§ 9, 5. 10, 3). Der dritte, ein reiner Privatbrief, konnte, auch wenn er bekannt war, unmöglich Anspruch machen, in das N. T. aufgenommen zu werden. Allein seit Origenes werden beständig die beiden kleinen zusammenge-

[2]) Mit Lücke an die Bezeichnung des Johannes als πάρθενος zu denken, gewährt gar keinen Anhalt, mit Holtzmann, Mangold nach Wetstein, Michaelis πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους zu lesen, ist reine Willkür. Am ehesten mag man noch an eine Verderbniss aus πρὸς παρθένους und an eine Verwechslung denken, da Clemens von Alexandrien den zweiten ad virgines geschrieben sein lässt.

nannt, freilich als Antilegomena. Es kann wohl bezweifelt werden, ob er, der sie nie gebraucht, und sein Schüler Dionysius von Alexandrien, der bei seiner kritischen Untersuchung über die Apokalypse fast ausschliesslich auf den grösseren reflectirt, sie dem Apostel zuschrieb; Eusebius lässt es ausdrücklich dahingestellt, ob sie von ihm oder einem gleichnamigen Johannes herrühren (§ 10, 7. 11, 1. 4); und Hieronymus sagt geradezu, dass sie von den Meisten dem Presbyter Johannes zugeschrieben werden (de vir. ill. 9. 18)[1]). Es bleibt aber völlig unbegreiflich, wie diese beiden kleinen Briefe, von denen der erste bei Irenäus unmittelbar mit dem grösseren verbunden auftritt, überhaupt sich erhalten und in der Kirche kanonisches Ansehen erlangen konnten, wenn sie nicht als apostolische Denkmäler überliefert waren. Dennoch schrieb schon Erasmus wieder auf Grund der Stelle des Hieronymus beide dem Presbyter Johannes zu, und ihm folgten Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeg. 1798), Fritzsche und Ammon. Abgesehen aber von denen, die wie Bretschneider das Evangelium und die Briefe überhaupt dem Presbyter zuschrieben, haben besonders Credner, Jachmann (Komm. 1838), Ebrard und Wieseler die Abfassung durch den Presbyter Johannes vertheidigt. Allein, dass zwei kurze Briefe, die sich auf ganz concrete Verhältnisse beziehen, schon in der Form mehr brieflichen Character tragen, als das grosse Pastoralschreiben, ist doch begreiflich genug. Da nun beide schon durch die völlig gleiche Form dieselbe Hand verrathen (vgl. 2. Joh. 1. 4. 12 mit 3. Joh. 1. 3 f. 13 f.), und der erste sich in einer Weise an den grossen Brief anschliesst, dass, wenn er nicht eine ganz zwecklose Nachahmung desselben sein soll, er nur von demselben Verfasser herrühren kann, wie dieser, so spricht alles dafür, beide dem Apostel zuzuschreiben.

Es mag dahin gestellt bleiben, wie der Apostel, der sich auch im Evangelium und im ersten Briefe nicht nennt, dazu kam, sich als den πρεσβύτερος zu bezeichnen, ob mehr wegen seines hohen Alters (Credner, Bleek) oder wegen seiner Würdestellung als der oberste Leiter der Gemeinden (Lücke, Düsterdieck); aber ganz undenkbar ist, wie der Presbyter Johannes, den man doch nur zur Unterscheidung von dem Apostel nach seiner Amtsstellung bezeichnete, sich den Presbyter schlechthin nennen konnte, obwohl er doch überhaupt und selbst in der Gemeinde, an welche die Briefe gingen, noch andere Presbyter neben sich hatte. Gegen die durchgängige Gleichheit des Gedankenkreises und der Ausdrucksweise des 2. mit dem 1. Johannesbrief, die in die Augen springt, können die angeblichen Differenzen (v. 7: ἐρχόμενος ἐν σαρκί st. ἐληλυθώς, v. 9: θεὸν ἔχειν) und Eigenheiten im Ausdruck (v. 9 f.: διδαχὴ τοῦ Χριστ.,

[1]) Es ist klar, dass diese Annahme nur aus der Aufschrift der Briefe erschlossen ist, in welcher sich der Verfasser als ὁ πρεσβύτερος schlechthin bezeichnet (2. Joh. 1. 3. Joh. 1), wie man eben seit Papias jenen anderen Johannes zu nennen gewohnt war (§ 33, 2).

διδαχὴν φέρειν) garnichts beweisen; dass aber Johannes v. 6 περιπατεῖν ἐν st. κατά, v. 10 f. ἐάν τις st. εἴ τις, εἰς τὰ ἴδια statt εἰς οἰκίαν, κοινωνίαν ἔχει st. κοινωνεῖ geschrieben hätte, kann man gewiss nicht sagen, da nur der gewählte Ausdruck passt. Alles Uebrige, was man von Eigenheiten anführt, ist aus dem 3. Briefe entlehnt, der durch seine Beziehung auf ganz concrete Verhältnisse die in den anderen johanneischen Schriften nicht vorkommenden Ausdrücke von selbst herbeiführte. Dass aber diese Verhältnisse einem Apostel gegenüber nicht denkbar seien, ist eine ganz unerweisliche Behauptung.

2. Der zweite Johannesbrief ist nach der gewöhnlichen Annahme an eine christliche Matrone gerichtet, aber dazu passt der Inhalt des Briefes schlechterdings nicht. Denn alle Christen lieben die Kinder derselben (v. 1); und nachdem der Apostel den Wandel Einiger gelobt, ermahnt er die Mutter zu gleichem Wandel (v. 4 f.). Obwohl er diese v. 5 speciell anredet, ergeht die Ermahnung immer im Plural an sie und die Kinder zugleich (v. 6. 8), auch da, wo es sich um die Pflicht der Hausherrin handelt (v. 10 f.). Zuletzt grüsst er von den Kindern ihrer Schwester, ohne dass dieser selbst gedacht wird (v. 13). Aus alledem erhellt zweifellos, dass die Mutter und die Kinder in der Sache identisch sind d. h. dass der Brief an eine Gemeinde (als ganze oder ihre einzelnen Glieder) gerichtet ist[1]). Dass der Verfasser dort kürzlich Visitation gehalten, liegt nicht in v. 4, und wird durch v. 12, wo er baldigen Besuch verspricht, eher ausgeschlossen. Der Brief setzt ganz analoge Verhältnisse voraus, wie der erste, dürfte aber früher geschrieben sein, als dieser, da sein Hauptzweck ist, zur entschiedensten Scheidung von den Irrlehrern aufzufordern (v. 9 ff., vgl. 1, 7), die dort schon ausgeschlossen erscheinen (§ 42, 2). Auch dürften hier die bestimmten Ermahnungen zur Bruderliebe (v. 5 f.) auf Zwistigkeiten hindeuten, welche den Frieden der Gemeinde störten. Welcher Art dieselben aber waren, darüber giebt uns der dritte Brief Aufschluss, da es mehr

---

[1]) Schon Clem. Alex. lässt den Brief in den Adumbrationes auf Grund einer offenbaren Confusion mit 1. Petr. 5, 13 ad quandam Babyloniam Electam nomine gerichtet sein; aber dass die Frau Electa hiess (vgl. auch Grotius, Wetstein), verbietet schon die ἀδελφὴ ἡ ἐκλεκτή v. 13. Dass sie Κυρία hiess, wie die Meisten annehmen, ist sprachlich unmöglich, da dies Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ hiesse (vgl. 3. Joh. 1). Beides sind vielmehr unzweifelhaft Appellativbezeichnungen, wie nach Luther noch Schleiermacher, Sander, Braune (Komm. 1869) auch bei der falschen Deutung des Briefes auf eine Einzelperson annahmen. Dass diese Maria, die Mutter Jesu, war (vgl. Knauer, Stud. u. Krit. 1833, 2) oder Martha hiess, wie Volkmar entdeckt hat, sind grundlose Vermuthungen. Denkt man aber unter der Κυρία eine Collectivperson, so wird dies nicht die ganze Kirche sein (vgl. Hieronymus, ep. 123, 12 und nach ihm Hilgenfeld, Mangold und Lüdemann, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 4), was schon durch 5, 13 ausgeschlossen wird, sondern eine Einzelgemeinde (vgl. nach älteren Vorgängern besonders Michaelis, Hofmann, Ewald, Huther, Wieseler), die aber wahrscheinlich nicht wegen ihres Verhältnisses zum Herrn (vgl. Augusti, Komm. 1801), sondern als die domina familiae κυρία heisst. Mit Thiersch an die Gemeinde zu Ephesus und ihre Metropolitanstellung zu denken, ist gar kein Grund.

als wahrscheinlich ist, dass derselbe in v. 9 unseren zweiten Brief erwähnt (vgl. Ewald). Hiernach wurde derselbe nicht direct an die Gemeinde geschickt, sondern entweder an den Adressaten des dritten Briefes, Cajus, oder wahrscheinlicher an ein Gemeindemitglied Namens Demetrius (v. 12)[2]), da Johannes dem ersteren v. 9 von dem Briefe Mittheilung macht. Es hatte nemlich ein gewisser Diotrephes, der in der Gemeinde wohl ein Amt bekleidete und den entscheidenden Einfluss zu gewinnen strebte, den Apostel verleumdet und nicht nur zu verhindern gewusst, dass von ihm gesandte Missionare von der Gemeinde aufgenommen wurden, sondern auch die, welche dazu willig waren, mit Excommunication bedroht (v. 9 f.). Offenbar besorgt der Apostel, dass er auch die Annahme seines Briefes durch die Gemeinde hintertreiben werde, wenn er direct an sie käme und schickt ihn darum an ein einzelnes Gemeindeglied, an das er den Cajus unter Lobeserhebungen über dasselbe verweist (v. 12). Der nächste Zweck des Briefes an Cajus ist aber, dem durch seine Gastfreundschaft bewährten Manne aufs Neue reisende Missionare, die wohl den Brief überbrachten, ans Herz zu legen (v. 6 ff.). Der Besuch, den er dem Cajus verspricht (v. 13 f.), ist nun natürlich derselbe, von dem er 2. Joh. 12 redet; und der Gruss an die Freunde v. 15 zeigt aufs Neue, dass der Apostel in der Gemeinde nur noch eine Partei für sich hatte. Dass das Auftreten des Diotrephes mit der die Gemeinde bedrohenden Irrlehre zusammenhing, ist nicht angedeutet und wenig wahrscheinlich, da dann wohl der ganze Fall aus einem anderen Gesichtspunkte behandelt wäre[3]).

3. Es ist natürlich nicht leicht, vorstellig zu machen, wie auch diese beiden kleinen Briefe Producte der pseudojohanneischen Tendenzschrift-

---

[2]) Wer jener Cajus war, wissen wir nicht. Dass er ein Amt in der Gemeinde bekleidete, erhellt nicht, vielmehr erscheint er eher als ein reicher Privatmann, der sich schon früher durch Liebesübung gegen reisende Missionare ausgezeichnet hatte (v. 3. 6). Bei der Häufigkeit des Namens ist es natürlich reine Willkür, an den aus 1. Cor. 1, 14, Röm. 16, 23 bekannten Gastfreund des Paulus in Corinth und darum an diese Gemeinde zu denken (Koenen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 2), oder mit Wolf (Komm. 1881) und Thoma an Pergamon, weil dort nach Const. ap. 7, 46 ein Cajus Bischof war. Auch Act. 19, 29. 20, 4 kommen noch zwei Christen Namens Cajus vor. Ebensowenig wissen wir von Demetrius, den man gewöhnlich für den Ueberbringer des Briefes hält, so dass derselbe hauptsächlich ein Empfehlungsschreiben für ihn wäre (vgl. Lücke, Düsterdieck, Hilgenfeld u. A.), was aber weder nach dem Wortlaut von v. 12, noch nach dem Inhalt des Briefes wahrscheinlich ist; auch werden ja die v. 6 ff. erwähnten Missionare selbstverständlich den Brief mitgenommen haben.

[3]) Was man sonst noch von den Briefen wissen wollte, dass sie in Patmos geschrieben seien (Hug, vgl. § 42, 7), dass sie auf eine Visitationsreise deuten, wie sie Euseb. h. e. 3, 24 beschreibt (Huther), dass sie die Belehrungen des ersten Briefes voraussetzen und daher später geschrieben seien (Lücke, de Wette, Guericke), oder gar, dass 2. Joh. 10 f. auf die hitzige Jugend schliessen lasse und der Brief kräftiger geschrieben sei, als der altersschwache erste (Eichhorn), ist natürlich alles aus der Luft gegriffen.

stellerei sein sollen, zu denen sie die Tübinger Kritik machen musste. Baur's Hypothese, dass sie an den montanistischen Theil der römischen Gemeinde gerichtet seien und Diotrephes ein symbolischer Name ihres Bischofs, hat keinen Anklang gefunden. Nach Hilgenfeld ist der zweite ein offizielles Excommunicationsschreiben, welches das apostolische Verwerfungsurtheil über die Gnostiker ausspricht, der dritte eine ἐπιστολὴ συστατική, welche dem Kirchenhaupt Kleinasiens das noch nicht allgemein zugestandene Recht vindiciren will, solche Empfehlungsbriefe für rechtgläubige Lehrer auszustellen. Wie der Verfasser freilich nach dem ersten Briefe das Bedürfniss fühlen konnte, den Inhalt desselben noch einmal im zweiten in Kürze zusammenzufassen; und wie ein Brief mit lauter fingirten, dazu so wenig durchsichtigen Verhältnissen den dem dritten beigelegten Zweck erreichen konnte, das hat er nicht erklärt. Daher beruhigt sich Koenen damit, dass beide von dem Verfasser des Evangeliums und des 1. Briefes überhaupt nur geschrieben seien, um durch die Anknüpfung an den corinthischen Cajus und an 2. Cor. 11, 4 (!) zu zeigen, dass er in die paulinisch-johanneische Zeit gehöre. Wenn aber beide es aufgegeben haben, für diese Briefe mit Baur noch einen dritten Pseudojohannes zu suppliren (vgl. auch Mangold), so hat Späth in der Protestantenbibel noch jedem der beiden kleinen einen besonderen Verfasser vindicirt; und wenn man bisher dieselben meist für einen Nachtrieb der pseudojohanneischen Literatur hielt, so hat Lüdemann a. a. O. gefunden, dass die beiden kleinen noch ganz unbefangen an den ephesinischen Presbyter anknüpfen, während die Identification mit dem Apostel im ersten Briefe beginnt und im Evangelium vollendet wird. Dagegen findet Holtzmann dieselbe schon in 3. Joh. 12 (vgl. Ev. 21, 24), versetzt aber die Briefe mit Hilgenfeld in die Zeit 130 bis 35, weil die in der Didache vorausgesetzten Wanderlehrer auch hier vorkommen, obwohl doch 40 Jahre früher die Verhältnisse schwerlich wesentlich andere gewesen sein werden. Man wird danach nicht behaupten können, dass diese Kritik das geschichtliche Verständniss der Briefe gefördert hat.

Vierte Abtheilung.

Die geschichtlichen Bücher.

§ 44. Die synoptische Frage.

1. Die drei ersten der uns überlieferten Evangelien zeigen eine auffallende Uebereinstimmung mit einander, nicht nur in der Auswahl dessen, was überhaupt von dem Leben Jesu erzählt wird, sondern auch in der Anordnung langer Erzählungsreihen und in der Darstellung bis in die Einzelheiten des sprachlichen Ausdrucks hinein. Wohl hat jedes derselben auch Eigenthümliches; aber immer wieder finden sich bald in zweien, bald in allen dreien parallele Abschnitte, die man übersichtlich neben einander stellen kann, weshalb diese Evangelien seit Griesbach die synoptischen heissen. In der alten Kirche freilich wunderte man sich zunächst nicht über diese Uebereinstimmung, sondern über die daneben sich findenden Abweichungen. Schon Papias reflectirt darüber, warum Marcus die Aussprüche des Herrn in anderer Ordnung mittheile als Matthäus, zur Zeit des Clemens Alex. erklärte man sich das Fehlen der Genealogien bei ihm daraus, dass die sie enthaltenden Evangelien früher geschrieben seien und diesem Bedürfniss genügt hätten. Schon damals begann man die Evangelientexte durch Conformation noch übereinstimmender zu machen und ihre Abweichungen von einander als Scheinwidersprüche zu erklären. Chrysostomus sagt, ihre Uebereinstimmung zeuge für ihre Wahrhaftigkeit, während ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς διαφωνία jeden Verdacht einer Verabredung entferne (hom. 1 in Matth.). Dagegen setzt Augustin ganz unbefangen voraus, dass jeder Evangelist das Werk seines Vorgängers gekannt habe; und da man die überlieferte Reihenfolge zugleich für die Zeitfolge ihrer Entstehung hielt, so war ihm Marcus der pedissequus et breviator Matthaei (de consensu evang. 1, 4). Die Reformationszeit konnte nach der in ihr herrschenden und immer schärfer ausgebildeten Inspirationstheorie die Evangelien erst recht nur vom harmonistischen Gesichtspunkte aus betrachten. Von kritischen Fragen beschäftigte sie nur die durch Erasmus angeregte nach der Ursprache des Matthäusevangeliums, die aber fast nur nach dogmatisch-polemischen Rücksichten entschieden wurde. Erst die Arminianer, welche die Strenge des alten Inspirationsbegriffs milderten, versuchten das Verwandtschaftsverhältniss der drei Evangelien zu erklären, und dabei knüpfte man naturgemäss an Augustin und die Reihenfolge

der Evangelien an, so dass Marcus den Matthäus und Lucas seine beiden Vorgänger benutzt hatte. So Hugo Grotius, Mill, Wetstein (1730). Vgl. noch J. A. Bengel, richtige Harmonie der vier Evangelien. Tübing. 1736. Townson, Abhandlung über die vier Evangelien, deutsch von Semler. Leipz. 1783. Allein da nach der aus der patristischen Zeit überkommenen Voraussetzung Lucas in seinem Proömium seine Vorgänger tadelte, lag es nahe, mit Beza zu leugnen, dass Matthäus und Marcus unter diesen Vorgängern gewesen seien, und vielmehr den Lucas mit Walch, Harenberg, Macknight zum ältesten Evangelisten zu machen. Da nun schon der Engländer Owen (Observations of the four gospels. Lond. 1764) den kürzesten Evangelisten zum Epitomator der beiden anderen gemacht hatte, so liess Büsching (Harmonie der Evangelien. Hamb. 1766) den Lucas von Matthäus benutzt und beide von Marcus excerpirt sein (vgl. noch Evanson, the dissonance of the four evang. Lond. 1792). Die auch hier noch zu Grunde liegende Augustinische Voraussetzung von der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus wurde aber von Koppe in s. Programm von 1782 (Marcus an epitomator Matthaei) so erschüttert, dass nun vielmehr G. Chr. Storr (über den Zweck der evangelischen Geschichte. Tübing. 1786, vgl. de font. evang. Matth. et Luc. 1794) den Marcus für den ältesten unserer drei Evangelisten erklärte. So spitzte sich sehr früh die synoptische Frage auf das Dilemma zu, dass Marcus entweder die Wurzel oder ein Auszug der beiden anderen Evangelien sei; allein die Autorität Griesbach's (Comm. qua Marci evang. totum e Matth. et Luc. comm. decerptum esse monstratur. Jenae 1789. 90) verschaffte der zweiten Ansicht entschieden das Uebergewicht.

Daneben hatten freilich schon J. Clericus (1716) und Priestley (1777) die Ansicht ausgesprochen, dass die Uebereinstimmung unserer Evangelien auf der gemeinsamen Benutzung älterer Quellen beruhe, und diese Ansicht acceptirte Michaelis, der bis dahin die traditionelle Form der Benutzungshypothese vertreten hatte in seiner 4. Auflage (1788). Dieselbe empfahl sich besonders dem Rationalismus, der es liebte, die häretischen Evangelien als unseren kanonischen vorangegangen darzustellen. Wollte doch Stroth 1777 in den justinischen Denkwürdigkeiten (§ 7, 1) das Hebräerevangelium gefunden (vgl. dagegen schon Paulus in s. exeget. krit. Abh. 1784) und Semler (Anm. zu Richard Simon 1776 bis 80) in dem Evangelium Marcions (§ 8, 6) eine Quelle unseres Lucas entdeckt haben, den Löffler (Marcionem Lucae evang. adulterasse dubitatur. 1788) und Corrodi geradezu zu einer Bearbeitung desselben machten (vgl. dagegen schon Storr und später Gratz, krit. Unters. über Marcions Evang. Tüb. 1818, Hahn, d. Evang. Marcions. Königsb. 1823). So kam es dazu, dass Lessing geradezu das Hebräerevangelium für die Wurzel der gesammten kanonischen und ausserkanonischen Evangelienliteratur erklärte (Neue Hypothese über die Evang. 1778). Diese Hypothese fand vielen Beifall (so bei Niemeyer und Weber),

wurde aber bereits von Corrodi (1792) und J. C. Schmidt dadurch modificirt, dass sie an die Stelle des Hebräerevangeliums den hebräischen Matthäus setzten. Als die Göttinger theologische Facultät 1793 die Evangelienfrage zum Gegenstande einer Preisaufgabe machte, gingen die gekrönten Abhandlungen Halfeld's und Russwurm's beide darauf aus, die Evangelien auf gemeinsame Quellen zurückzuführen, nur dass jener mehr in der Weise von Clericus an eine Mehrheit solcher, dieser an ein einheitliches Urevangelium dachte. In der That schien die Benutzungshypothese in keiner Form befriedigen zu können, da, wie man die Evangelien auch ordnete, immer nicht begreiflich zu machen war, woher der später schreibende die Ordnung seines Vorgängers so vielfach geändert und so viel werthvolles Material aus ihm fortgelassen habe.

2. Im Anfange unseres Jahrhunderts trat Eichhorn mit seiner berühmten Urevangeliumshypothese auf. Aus den 42 Abschnitten, welche allen drei Evangelien gemeinsam sind, construirte er einen kurzen Abriss der evangelischen Geschichte, welcher etwa um die Zeit der Steinigung des Stephanus syrochaldäisch verfasst und den apostolischen Gehülfen als Leitfaden für ihre Thätigkeit mitgegeben sein sollte. Die nur zweien gemeinsamen Abschnitte erklärte er daraus, dass verschiedene Exemplare dieses Urevangeliums durch Zusätze erweitert waren, von denen je zwei unserer Evangelisten ein gleiches benutzt hatten; die eigenthümliche Mischung von Uebereinstimmung und Abweichung im Ausdruck dadurch, dass sie dieselben theils selbstständig theils mit Hülfe bereits vorhandener Uebersetzungen übersetzt hatten[1]). Diese Hypothese, so gewiss sie auf einen richtigen Weg zur Lösung des Problems hinwies, war nun freilich in der ihr von Eichhorn gegebenen Form ein Gewebe von geschichtlichen Unmöglichkeiten. Ein solcher Leitfaden für die evangelische Verkündi-

---

[1]) Eichhorn hatte mit der Tradition über unsere Evangelien gebrochen. Das erste konnte wegen seiner sagenhaften Elemente nicht von dem Apostel Matthäus herrühren, die Nachrichten über die Abfassung des zweiten verwarf er wegen ihres Zusammenhanges mit dem fabelhaften Aufenthalt des Petrus in Rom, die Zurückführung des dritten auf einen Paulusschüler sollte mit der Missdeutung des *εὐαγγέλιόν μου* in den paulinischen Schriften zusammenhängen. So war der Hypothese Raum gemacht. Die Benutzungshypothese wurde in ihren verschiedenen Formen als ungenügend nachgewiesen. Dagegen bot er eine vollständige Genealogie der zahlreichen hebräischen und griechischen Evangelienschriften, an deren Schlusse unsere drei Evangelien erscheinen, die aus verschiedenen theils übereinstimmenden theils abweichenden Exemplaren des Urevangeliums entstanden und am Ende des zweiten Jahrhunderts von der Kirche aus einer grossen Zahl von Evangelienbüchern ausgewählt sind. Eichhorn hatte seine Ansicht zuerst in der Allg. Bibl. für bibl. Literatur von 1794 vorgetragen; aber erst als dagegen von Hug eingewandt wurde, dass aus einem syrochaldäischen Urevangelium sich nicht der übereinstimmende griechische Ausdruck unserer Evangelien erkläre, führte er nach dem Vorgange des Engl. Herbert Marsh (Anm. zu Michaelis Einl., deutsch von Rosenmüller 1795—1803) die verschiedenen Hülfsübersetzungen in seine Evangeliengenealogie ein und gab so in seiner Einleitung von 1804 der Hypothese ihre abschliessende Gestalt.

gung, von dem sich ohnehin im N. T. keine Spur zeigt, widersprach zu sehr dem Geiste der apostolischen Zeit. Die evangelische Verkündigung ausserhalb Jerusalems begann durchaus gelegentlich und ehe man daran denken konnte, sie an einen solchen Leitfaden zu binden, der überdies durch die supponirten verschiedenen Erweiterungen den einzigen Werth verlor, den er hätte haben können. Vollends die Vorstellung von den Uebersetzern, die andere Uebersetzungen zu Rathe zogen, war für die urapostolischen Kreise, in welchen beide Sprachen gleich bekannt waren, ganz unnatürlich. Auch erklärte sich weder die durchgängige sprachliche und schriftstellerische Eigenthümlichkeit der kanonischen Evangelien, noch ihre Auswahl aus der ohnehin eine seltsame Schreibseligkeit voraussetzenden Fluth von Evangelienschriften bei ihrer Entstehung aus denselben. Endlich kam diese Hypothese im Grunde über die Benutzungshypothesen nicht hinaus, nur dass sie dieselben in die hypothetischen Vorstufen der Bildung unserer Evangelien zurückverlegte. Denn wenn bei Eichhorn Marcus ein Exemplar benutzt, in welchem die von Matthäus und Lucas benutzten bereits vereinigt waren, so liegt da ebenso die Owen-Griesbach'sche Hypothese im Hintergrunde, wie in der Modification der Urevangeliumshypothese bei Marsh die Storr'sche und bei Kuinöl (Komm. 1807) die Büsching'sche. Trotzdem machte die Hypothese grosses Aufsehen; Ziegler (in Gabler's theol. Journ. 1800) und Hänlein traten ihr bei, Gratz (Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären. Tübing. 1812) suchte sie zu vereinfachen, Bertholdt irgendwie mit der Tradition zu vermitteln; aber schon nach zwei Jahrzehnten hatte sie sich überlebt, Eichhorn selbst scheint in seiner zweiten Auflage (1820) bereits bedenklich geworden zu sein.

Die schärfste Kritik der Urevangeliumshypothese gab Hug, aber er wusste ihr nichts entgegenzusetzen, als die Benutzungshypothese in ihrer traditionellen Gestalt. Auch alle anderen Formen derselben fanden ihre Vertreter. Vogel (in Gabler's theol. Journal 1804) liess wieder den Lucas beginnen, behielt aber dem Matthäus das letzte Wort vor, während Ammon (de Luca emendatore Matth. Erl. 1805) die Griesbach'sche Hypothese erneuerte und Seiler (de temp. et ordine, quibus tria evang. scripta sint 1805) die von Storr, nur dass er dem Marcus den aramäischen Matthäus vorangehen liess, den dieser noch unmöglicher Weise ebenfalls aus ihm herstammend gedacht hatte. Immerhin wurde dadurch eine auch sachliche Unterscheidung des aramäischen und griechischen Matthäus angebahnt, da letzterer nun eine Uebersetzung des ersteren mit Zuziehung des Marcus sein sollte, der denselben bereits erweitert hatte. Es ist bemerkenswerth, wie nahe hier die noch unsicher tastende Kritik bereits der richtigen Lösung war. Auch die Hypothese von einer Benutzung mehrerer schriftlicher Diegesen in unseren Evangelien, welche Paulus (Komm. 1800) mit der Griesbach'schen combinirt hatte,

suchte Schleiermacher (über die Schriften des Lucas. Berlin 1817) am Lucasevangelium durchzuführen, sowenig diese mosaikartige Zusammensetzung desselben seinen im Wesentlichen einheitlichen Sprachcharakter zu erklären vermochte. Dagegen ging schon neben der Urevangeliumshypothese der Versuch von Herder (Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien 1797) her, welcher auf einen ganz neuen Weg hinwies. Er fand im Marcus den Typus der mündlichen Verkündigung, welcher sich im Apostelkreise bildete, am ursprünglichsten erhalten und liess ihn unserem griechischen Matthäus zu Grunde liegen, den er aber von der ältesten Apostelschrift des Matthäus unterschied, während Eckermann (Erklärung aller dunklen Stellen des N. T. 1806) gerade durch den aramäischen Matthäus jenen ältesten Traditionstypus fixirt werden liess.

3. An den Gedanken von Herder und Eckermann knüpfte Gieseler an (Histor.-krit. Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien. Leipz. 1818). Er suchte näher nachzuweisen, wie sich in dem Kreise der Urapostel zu Jerusalem allmählig, und zwar in aramäischer Sprache, ein fester Erzählungstypus, eine Art mündlichen Urevangeliums bilden musste, den sich die apostolischen Gehülfen einprägten. Derselbe umfasste die öffentliche Wirksamkeit Jesu, namentlich die galiläische, war aber bald fester, bald fliessender, je nachdem einzelne Ereignisse bald mehr bald weniger wiederholt wurden. Von Paulus wurde er auf seinen Missionsreisen in eigenthümlicher Form ins Griechische umgesetzt, anders später von den Urapposteln, als sie Palästina verliessen. Auf letztere Form gingen Matthäus und Marcus zurück, dieser dieselbe noch stärker für das Ausland modificirend, auf erstere Lucas, dessen paulinischen Charakter Gieseler schon ganz in der Weise der späteren Tendenzkritik übertreibt. Lange Zeit soll in der Kirche die mündliche Ueberlieferung herrschend geblieben sein, bis erst im Kampf mit den Häretikern das Bedürfniss gemeinsamer schriftlichen Evangelien entstand und Polykarp unsere vier in seiner Gemeinde einführte. Diese Hypothese ging von unzweifelhaft richtigen Voraussetzungen aus; denn dass die Missionspredigt der Apostel sich auf die grossen Grundthatsachen des Leidens und der Auferstehung Christi concentrirte, schliesst nicht aus, dass zur Erbauung der Gemeinde auch die Erinnerungen an die Worte und Thaten Jesu mitgetheilt wurden. Dass diese Mittheilungen in einem grösseren Kreise von Augenzeugen sich gegenseitig ergänzen und rectificiren, dass sie, zumal bei der Armuth der aramäischen Sprache, allmählig eine stereotype Gestalt gewinnen mussten, namentlich in den am häufigsten wiederholten Stücken, ist unzweifelhaft. Allein von einer Einlernung oder gar Uebersetzung dieses Traditionstypus kann keine Rede sein. Befreit man aber die Hypothese von dem ihr noch bei Gieseler anhaftenden Mechanismus, den schon die Thatsache

ausschliesst, dass sich im vierten Evangelium von einem solchen Erzählungstypus nur ganz geringe Spuren finden, so erklärt sie keineswegs die Uebereinstimmung unserer Evangelien, welche sich durchaus nicht blos auf die Pointen der Worte und die Grundzüge der Erzählung, sondern oft genug gerade auf die ausmalenden Züge, die Details des Ausdrucks, die Einleitungs- und Uebergangsformeln erstreckt und oft durch lange Reden und sogar Erzählungsreihen fortgeht, welche nie in der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt werden konnten. Sie erklärt aber ebenso wenig die Abweichungen, die sich oft augenfällig durch schriftstellerische Motive bedingt zeigen, nicht durch Abweichungen der Erinnerung und die Freiheit mündlichen Weitererzählens, oder doch nur insofern, als eben diese Freiheit, an die man trotz des feststehenden Grundtypus von jeher gewöhnt war, den Evangelisten dieselbe Freiheit auch ihren schriftlichen Vorlagen gegenüber gestattete. So gewiss daher die Gieseler'sche Traditionshypothese die synoptische Frage nicht zu lösen vermochte, so gewiss hat sie doch Gesichtspunkte von bleibender Fruchtbarkeit für dieselbe herausgestellt.

So grossen Beifall diese Hypothese auch sofort fand (vgl. Sartorius, drei Abhandlungen 1820. Rettig, Ephemerides. Giessen 1824), so erkannte man doch bald, dass dieselbe ohne eine Combination mit anderen zur Lösung des Problems nicht ausreichte; und da noch eben die Griesbach'sche Hypothese scharfsinnige Vertheidiger gefunden hatte (Saunier, über die Quellen des Marcus. Berlin 1825. Theile, de trium prior. evang. necessitudine. Lips. 1825), suchten de Wette, Schott und Neudecker sie nicht nur auf ihr richtiges Mafs zurückzuführen, sondern auch mit dieser, von deren Bekämpfung einst Gieseler ausgegangen war, zu combiniren. Ausserdem nahm de Wette noch für Matthäus und Lucas eine gemeinsame Quelle, Schott die verschiedenen im Proömium des Lucas erwähnten Diegesen als Quellen an. Besonders fruchtbar aber wurde die Traditionshypothese noch nach einer anderen Seite hin. In dem durch Bretschneiders Probabilien (1820) erregten Streit über das Johannesevangelium war man genöthigt worden, die Differenzen zwischen ihm und den Synoptikern schärfer ins Auge zu fassen. Sollte diesen gegenüber Johannes Recht behalten, so mussten jene Differenzen aus den Einflüssen der mündlichen Tradition auf unsere synoptischen Evangelien, die aus ihr hervorgegangen waren, erklärt werden. Dann freilich konnte keines derselben, auch nicht das erste, eine directe Apostelschrift sein, wie de Wette nach dem Vorgange von D. Schulz, der in seiner Lehre vom heiligen Abendmahl (1824) alle dahin weisenden Indicien gesammelt hatte, ausdrücklich constatirte. Damit war aber der Evangelienkritik eine völlig neue Bahn gebrochen. Nun erst konnte die Frage der gegenseitigen Benutzung ganz unbefangen untersucht werden, während ein Apostel sich doch nie in Wahrheit von der Schrift eines Nichtapostels abhängig machen und dieser nicht mit der doch thatsächlich vorliegenden Freiheit eine Apostelschrift benutzen konnte. Dann war auch in der geschichtlich bezeugten Apostelschrift ein neues Mittelglied für die Erklärung

des Verwandtschaftsverhältnisses der Evangelien gefunden, wie es die Urevangeliumshypothese willkürlich zu construiren gesucht hatte. Es war also in der That kein Grund, mit D. Strauss (in seinem Leben Jesu von 1835) an jeder Lösung der Evangelienfrage zu verzweifeln und mit einer äussersten Consequenz der Traditionshypothese unsere Evangelien für die späten Niederschläge der bereits ein Jahrhundert alten Mythenbildung zu erklären.

4. Im Jahre 1832 erschien die Schrift von Sieffert „über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums“ (Königsb.). Unwiderleglich wies derselbe nach, wie die Tradition nur von einem aramäischen Matthäus wisse, und wie unser griechisches Evangelium aus inneren Gründen unmöglich eine directe Apostelschrift sein könne. Daraus ergab sich die Nothwendigkeit, jenes nur für eine Bearbeitung dieser zu halten[1]). Gleichzeitig untersuchte Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832, 4) die Zeugnisse des Papias über eine Schrift des Matthäus und Marcus, und kam zu dem Resultat, dass dieselben auf unsere beiden kanonischen Evangelien garnicht passen, dass sie nur von einer Spruchsammlung des Matthäus und ordnungslosen Aufzeichnungen des Marcus reden. Nun konnte Lachmann (Stud. u. Krit. 1835) den griechischen Matthäus aus der Spruchsammlung und der traditionellen Geschichtserzählung entstehen lassen (vgl. schon Schneckenburger, not. 1), die sich am reinsten in unserm Marcus erhalten habe (vgl. schon Herder Nr. 2), Credner aus der Spruchsammlung und der von Papias bezeugten, in unserem zweiten Evangelium bearbeiteten Marcusschrift (Einl. 1836). Den entscheidenden Schritt aber that erst Weisse (Evangel. Geschichte. Leipz. 1838), indem er gegen Schleiermacher die Anwendbarkeit des Papiaszeugnisses auf unseren kanonischen Marcus nachwies. Schon Knobel (de evang. Marci origine. Bresl. 1831) war wieder gegen die herrschend gewordene Griesbach'sche Hypothese für die Priorität des Marcus eingetreten, Lachmann, Credner, Tholuck (Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Hamb. 1837) hatten sich gegen dieselbe seiner angenommen. Nun wurden die Spruchsammlung und unser Marcusevangelium einfach die Quellen der beiden anderen, von einander

[1]) Vgl. noch Klener, recent. de authent. evang. Matth. quaest. Gott. 1832. Wenn Sieffert selbst den Versuch machte, die Zusätze des Bearbeiters auszuscheiden, so konnte derselbe nicht gelingen, da er, durch die Griesbach'sche Hypothese gebunden, das Verhältniss des ersten Evangeliums zum zweiten nicht in Betracht ziehen durfte und also ganz auf innere Kriterien angewiesen war. Wie wenig sicherer Boden aber damit zu gewinnen war, zeigt sich an den an Sieffert anknüpfenden Arbeiten. Während Schneckenburger (über den Ursprung des ersten canonischen Evangeliums. Stuttg. 1834) unseren Matthäus nur noch durch das (aus der Spruchsammlung und der judenchristlichen Tradition entstandene) Hebräerevangelium mit der apostolischen Schrift zusammenhängen und bereits den Marcus und Lucas benutzen liess, reducirte Kern (Tüb. Zeitschr. 1834, 2) die Indicien der Unechtheit und damit die Zusätze des Bearbeiters auf ein Minimum.

unabhängigen Synoptiker; nun war das schriftliche Urevangelium gefunden, dessen Combination mit der Storr'schen Form der Benutzungshypothese ein ganz neues Licht auf die synoptische Frage warf und das Nebelbild des mündlichen Urevangeliums, das noch bei Sieffert und Schneckenburger, bei Schleiermacher, Lachmann und Credner eine so grosse Rolle gespielt hatte, immer mehr zurücktreten liess. Immer zahlreichere Anhänger erwarb sich die Priorität des Marcus unter unseren Synoptikern (vgl. Sommer, synoptische Tafeln. Bonn 1842, Reuss, Geschichte der heiligen Schrift 1843, Credner, das N. T. Giessen 1843), selbst bei Katholiken wie Sepp (in s. Leben Jesu 1846); und eine erneute Vertheidigung der Griesbach'schen Hypothese (Schwarz, neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der syn. Evang. Tüb. 1844) konnte nicht mehr dagegen aufkommen. Die Priorität des Marcus würde sich wohl noch rascher durchgesetzt haben, wenn sie nicht gleichzeitig durch ihre Uebertreibung und ihre Verflechtung mit anderen seltsamen Hypothesen verdächtig gemacht worden wäre. Wilke fand in Marcus den Urevangelisten, welcher den traditionellen Geschichtsstoff ganz frei nach schriftstellerischen Intentionen gestaltete; aus ihm ganz allein sollte dann Lucas und aus beiden Matthäus als der unselbstständigste von Allen erklärt werden (der Urevangelist. Leipz. 1838). Ihm folgte Bruno Bauer, der mit seinem schöpferischen Urevangelisten den letzten Rest der Transcendenz, bei dem nach ihm noch Strauss auf halbem Wege stehen geblieben war, zerstreuen wollte (Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipz. 1841, der Syn. u. d. Joh. 1842). Hitzig aber erklärte den Marcus für den schon von Paulus 2. Cor. 8, 18 belobten Evangelisten und für den Verfasser der Apokalypse, aus der er die Spracheigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums beleuchtete (über Johannes Marcus und s. Schriften. Zürich 1843).

Trotz alledem brachte die Wilkesche Kritik noch ein neues, für die synoptische Frage hochwichtiges Moment zur Geltung. Wie er das schriftstellerische Verhältniss der Evangelien zu einander noch ungleich schärfer beleuchtete als Weisse und hiermit der ganzen späteren Kritik die Bahn wies, so betonte er überhaupt stärker die schriftstellerischen Intentionen und die stilistische Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Evangelisten. Es war doch der Grundfehler aller älteren Versuche zur Lösung der synoptischen Frage, dass man, mehr oder weniger bewusst, jedem Evangelisten denselben Zweck unterlegte, eine möglichst vollständige und correcte Geschichte Jesu zu schreiben, womit allerdings, man mochte die Quellen denken und ordnen, wie man wollte, das Verhalten der später Schreibenden immer unverständlich blieb. Wie sehr jener neue Gesichtspunkt sich auch bei sehr anders gerichteten Kritikern Anerkennung errang, zeigt sich besonders bei Ebrard (Kritik der evang. Gesch. Frankf. a. M. 1842), der mit der Betrachtung des Planes und der subjectiven Eigenthümlichkeit jedes Evangelisten jede Quellenkritik ablehnen und bei der

mündlichen Ueberlieferung als einziger Quelle stehen bleiben zu können meinte. Freilich fehlte es auch sofort nicht an Uebertreibungen dieses Gesichtspunktes, wie bei dem sächsischen Anonymus (Hasert), der in den Evangelien die Apostel Petrus und Paulus sich gegenseitig aufs Heftigste bekämpfen liess und ihre Eigenthümlichkeiten auf persönliche Invectiven derselben gegeneinander zurückführte (die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander. Leipzig 1845). Es war das Zerrbild der eben aufkommenden Tübinger Tendenzkritik.

5. Die Tübinger Schule sprach es offen aus, dass die Evangelien garnicht aus dem Gesichtspunkte historischer Documente anzusehen seien, sondern dass sie, aus dem dogmatischen Zeitbewusstsein hervorgegangen, mit der Entwicklung desselben sich immer neu umgestalteten. Ihre Geschichtlichkeit konnte nun so wenig mehr in Frage kommen, wie bei Strauss, der sie aus dem mythenbildenden Gemeindebewusstsein hervorgehen liess; an die Stelle der schriftstellerischen Individualität, die Wilke betont hatte, trat die Tendenz, mit welcher der einzelne Evangelist in den kirchlichen Entwicklungsprozess eingriff. Da aber keines unserer Evangelien mehr die sich ausschliessenden Gegensätze, welche die Schule im apostolischen Zeitalter nachgewiesen zu haben meinte, repräsentirte, so mussten dieselben der letzte Niederschlag einer die ursprünglichen Gegensätze vermittelnden Evangelienliteratur sein. In Betreff des Lucasevangeliums hatten schon Schwegler und Zeller (Theol. Jahrb. 1842. 43) nachzuweisen versucht, dass hier der paulinische Universalismus mit judenchristlichem Partikularismus durch Ineinanderarbeitung petrinischer und paulinischer Ueberlieferungen vermittelt sei. Nun meinte Ritschl (Das Evangelium Marcions. Tüb. 1846) nach Andeutungen von D. Schulz (Stud. u. Krit. 1829) und nach dem Vorgange von Schwegler direkt nachweisen zu können, dass die Grundlage unseres Lucas das ultrapaulinische Evangelium Marcions sei (vgl. Nr. 1). Für das Matthäusevangelium bot das Hebräer(Petrus)evangelium, das Credner wieder in s. Beiträgen (1832) als das Evangelium Justin's nachzuweisen versucht hatte, die ursprüngliche streng judenchristliche Grundlage dar. So konnten nun Schwegler und Baur (Krit. Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847) im ersten und dritten Evangelium die, wenn auch bereits durch Aufnahme entgegengesetzter Elemente abgeschwächten, Gegensätze des urapostolischen Judenchristenthums und des Paulinismus finden, indem sie das dritte überall an dem von ihm bereits benutzten ersten maſsen. Dann konnte mit Hilfe der noch einmal ins Leben gerufenen Griesbach'schen Hypothese (vgl. noch Zeller, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 3. 4) Marcus als der letzte Vermittler ein vollends neutrales Evangelium schaffen. Damit hing zusammen, dass die Entstehung unserer Evangelien bis in den

Zeitraum von 130—70 herabgerückt wurde, wo man bisher bereits ihre Kanonisirung vollendet gesehen hatte. Allein diese ursprüngliche Position der Tübinger Schule haben nur noch Strauss und Keim in ihren Darstellungen des Lebens Jesu (1864. 67) vertreten, wenn auch der letztere bereits die Zeitfristen für die Abfassung der Evangelien erheblich abkürzte. Innerhalb der Schule selbst aber erhob sich die Reaction. Zuerst wurde die Ursprünglichkeit des marcionitischen Evangeliums bestritten und Lucas wieder in sein Prioritätsrecht eingesetzt[1]). Dann folgte ein langer Streit zwischen Hilgenfeld und Baur, in welchem jener siegreich die Priorität des Marcus vor Lucas verfocht und so den Bann der Griesbach'schen Hypothese auch innerhalb dieser Schule brach. Aber sein Anspruch, die Tendenzkritik Baur's zur literarhistorischen fortgebildet zu haben, ist ein ganz illusorischer, da er nach rein dogmatischen Gesichtspunkten im ersten Evangelium eine streng judenchristliche Grundschrift von ihrer universalistischen Bearbeitung scheidet und, wenn er auch der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Marcus, der nun wieder wie vor Alters die Mittelstellung zwischen Matthäus und Lucas einnimmt, mehr gerecht wird, doch das Lucasevangelium ganz in einer tendentiösen Entgegensetzung zu Matthäus auffasst[2]). Noch jüngst hat Holsten (die drei ursprüngl., noch ungeschriebenen Evang. Karlsr. 1883, die synopt. Evang. Heidelb. 1886) unter An-

[1]) Voran gingen damit Volkmar (Theol. Jahrb. 1850) und Hilgenfeld (Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justins, d. clem. Hom. u. Marc. Halle 1850), dann gab Ritschl seine Ansicht über das Evangelium Marcions auf und vollzog seinen Bruch mit der Tübinger Schule durch die Anerkennung der Priorität des Marcus (Theol. Jahrb. 1851). Endlich erledigte Volkmar (das Evangelium Marcions. Leipz. 1852) die Frage so gründlich, dass selbst Baur (das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853) im Wesentlichen nachgeben musste (Vgl. noch Frank, Stud. u. Krit. 1855, 2.). Diese Reaction innerhalb der Schule vertritt auch Köstlin (der Ursprung und die Komp. der synopt. Evangelien. Stuttg. 1853), welcher in das Baur'sche Schema die Spruchsammlung, den durch Papias bezeugten Urmarcus, noch ein auf Grund desselben erwachsenes Petrusevangelium, eine judenchristliche Genealogie und die galiläischen Traditionen hineinflicht und so die Ergebnisse der Schleiermacher-Weisse'schen Kritik, welche sonst die Schule überall ablehnte, mit aufzunehmen sucht, aber nur eine überaus complicirte Entwicklungsgeschichte zu Stande bringt, die keine Vertreter weiter gefunden hat.

[2]) Der Streit um das Marcusevangelium (Hilgenfeld, das Marcusevangelium. Leipz. 1850. Baur, das Marcusevangelium. Tüb. 1851) zog sich noch Jahre lang in den Theol. Jahrb. fort. Vgl. Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. Leipz. 1854 und die immer neuen Vertheidigungen seines Standpunkts in s. Zeitschrift bis zur Einleitung (1875) und darüber hinaus (vgl. noch Zeitschr. 1882, 1), in denen derselbe nur unwesentlich durch das Aufgeben eines ganz nebelhaften Petrusevangeliums, das er früher noch in die Entwicklungsreihe einschob (vgl. dagegen Ritschl, Theol. Jahrb. 1851), sowie dadurch, dass er seit 1863 das ursprünglich aramäische Hebräerevangelium in einer Uebersetzung aus den Jahren 50—60 für die Grundlage des kanonischen Matthäus erklärte, modificirt wurde. Ihm am nächsten steht G. d'Eichthal (les evangiles. Paris 1863), der nur den Marcus nicht vom kanonischen Matthäus, sondern von der judenchristlichen Grundschrift desselben ableitet.

nahme derselben Evangelienfolge die äusserste Durchführung der Tendenzkritik begonnen: Matthäus das petrinische Evangelium, eine Umbildung eines älteren, den später in der Urgemeinde zur Herrschaft gekommenen antipaulinischen Judaismus vertretenden, Marcus der paulinische Gegensatz, Lucas die Vermittlung. Aber selbst die Marcushypothese in ihrer extremsten Wilkeschen Form konnte sich die Tübinger Schule aneignen. Volkmar (die Religion Jesu, Leipzig 1857. Marcus und die Synopsis. Leipz. 1870) sah in unserem Marcus das urchristliche Epos von der ersten Parusie im paulinischen Geiste. Dagegen erhob das Judenchristenthum sein Haupt in dem ursprünglichen Matthäus, ihm antwortete der fortgeschrittene Paulinismus im Lucas, der von einem freisinnigen Judenchristen bearbeitet wurde in unserem Matthäus (vgl. M. H. Schulze, Evangelientafel. Leipz. 1861, 2. Aufl. Dresd. 1886). Immerhin beginnt bei ihm die evangelische Literatur bereits mit dem Jahre 73, während Hilgenfeld mit dem ursprünglichen Matthäus bis in die fünfziger Jahre hinaufgeht und mit Lucas um 100 schliesst. Also weder über die Zeit, noch über die Reihenfolge, noch über die Tendenz der Evangelien ist die Schule einig geworden, die durch eine wahrhaft historische Kritik erst wirklich die synoptische Frage zu lösen versprach.

6. Den Kampf gegen die Tübinger Schule eröffnete Ewald in seinen Jahrbüchern für biblische Wissenschaft seit 1848; er selbst konnte im Gegensatz zu ihr nur zu den von Weisse gelegten Grundlagen zurückkehren, wenn er auch der Spruchsammlung noch ein ältestes, schon von Paulus gebrauchtes Philippusevangelium und dem Marcus ein Buch der höheren Geschichte folgen lässt (an die er doch im Grunde nur Stücke der ältesten Quelle vertheilte) und aus dem Lucasevangelium noch drei nur ihm erkennbare Quellenschriften herauslöste (die drei ersten Evang. Gött. 1850. 1871). Ihm schloss sich, seine Absonderlichkeiten abstreifend, seit 1853 Meyer an, der früher ein Anhänger der Griesbach'schen Hypothese gewesen war, indem er mit Ewald auch darin über Weisse hinausging, dass er Marcus bereits die Spruchsammlung benutzen liess. Ganz unabhängig von der Tübinger Schule hielt sich Reuss, indem er von den beiden von Papias bezeugten Urschriften ausging, das 2. kanonische Evangelium den ursprünglichen Marcus, das 1. die Spruchsammlung und den kanonischen Marcus, das 3. diesen und noch andere Quellen benutzen liess. Ganz zu Credners Einleitung kehrte Reville (études critiques 1860) zurück. Auf den Spuren Weisse's, der seine Auffassung noch einmal in der „Evangelienfrage" (Leipz. 1856) vertrat, finden wir Güder (in Herz.'s R.-Enc. IX 1858), Tobler (die Evangelienfrage. Zürich 1858), Plitt (de composit. evang. syn. 1860) und Freitag (die heiligen Schriften des N. T. Potsd. 1861). Die Priorität des Marcus konnte sich selbst Thiersch in seiner „Kirche im aposto-

lischen Zeitalter“ (1852) aneignen, und von ganz anderer Richtung her Jacobsen (Untersuchung über die syn. Evang. Berlin 1883), der wieder in Bruno Bauer'scher Weise die Abwandlung desselben in den anderen Synoptikern durch allerlei schriftstellerische Missgriffe erklären wollte, den Lucas wieder ganz von Matthäus abhängig machte, wodurch ihm die Annahme einer Spruchsammlung entbehrlich wurde, und aus unserem Marcus noch einen ziemlich inhaltleeren echten Kern ausschied. Die Griesbach'sche Hypothese erneuerte nur noch (wesentlich in Uebereinstimmung mit de Wette) die nach seinem Tode herausgegebene Einleitung von Bleek (1862), der dann doch für Matthäus und Lucas ein griechisches Urevangelium postuliren musste, das aufs Haar unserem Marcus gleicht, nur dass in ihm ältere Aufzeichnungen von Aposteln und Augenzeugen benutzt waren, wie man sie seit Schleiermacher in der Spruchsammlung fand. Wohl haben sich gelegentlich auch Delitzsch, Kahnis, Nösgen für die Griesbach'sche Hypothese ausgesprochen, ohne dieselbe aber neu zu begründen. Die Mittelstellung des Marcus und damit die altkirchliche Auffassung vertreten noch Aberle (Tübinger Quartalschr. 1863, 1), Hengstenberg (Evang. KZ. 1865), Kommentatoren wie Bisping, Schanz, Keil, aber auch Klostermann (das Marcusevang. Gött. 1867), der zwar in übertreibender Weise die Entstehung des Marcus aus den Vorträgen des Petrus nachzuweisen suchte, aber daneben doch in ihm die Benutzung einer schriftlichen Quelle fand, die im Wesentlichen unserem Matthäus entspricht. Diejenige Apologetik, welche aus dogmatischen Gründen jede Quellenbenutzung ablehnen zu müssen glaubte, zog sich hinter die Gieselersche Traditionshypothese zurück. Noch Guericke stellte anheim, mit derselben irgend eine Form der Benutzungshypothese zu combiniren (vgl. auch L. Schulze); aber, wie Ebrard, meinen Kalchreuter (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, 4) und Kommentatoren, wie Godet und Schegg, ganz mit ihr auskommen zu können. Zuletzt hat Wetzel (die synopt. Evang. Heilbronn 1883) unsere Evangelien für drei verschiedene, mehr oder weniger vollständige Nachschriften der Vorträge des Apostel Matthäus erklärt.

7. Die Hauptarbeit der neuesten Zeit hat sich um den weiteren Ausbau der Weisse'schen Hypothese gedreht. B. Weiss meinte dieselbe in zwiefacher Weise corrigiren zu müssen, indem er in der ältesten Quelle nicht nur, wie seit Schleiermacher gangbar, eine Spruchsammlung sah, sondern, wenn er auch hauptsächlich in ihr die Worte des Herrn gesammelt fand, dennoch darin zugleich eine nicht unerhebliche Reihe von Erzählungsstücken nachzuweisen suchte, und indem er mit Ewald und Meyer dem Marcus bereits diese älteste Quelle bekannt resp. von ihm benutzt sein liess (vgl. Stud. u. Krit. 1861, 1. 4. Jahrb. f. deutsche Th. 1864, 1. 65, 2). Er hat

diese Ansicht exegetisch und kritisch in seinen beiden Kommentaren zu Marcus und Matthäus (1872. 76) durchgeführt und ihr historisches Resultat in seinem Leben Jesu (1882. 84) zusammengefasst. In anderer Weise versuchte Holtzmann die bei der Weisse'schen Hypothese noch zurückbleibenden Schwierigkeiten dadurch zu lösen, dass er die synoptische Grundschrift, die nach ihm unabhängig der Spruchsammlung gegenüberstand und von dem 1. u. 3. Evangelisten neben ihr benutzt wurde, nicht für unseren Marcus, sondern diesen für die ihr am nächsten stehende, hauptsächlich sie verkürzende Bearbeitung hielt (die synoptischen Evang. Leipz. 1863). Diese Hypothese fand vielen Beifall und wurde von Schenkel (1864) und Wittichen (1876) ihren Darstellungen des Lebens Jesu, von Sevin seiner Synopse und Erklärung der Evangelien (1866. 73) zu Grunde gelegt (vgl. auch Mangold in Bleek's Einl. 3. Aufl. 1875). Allein es zeigte sich bald, dass die Unterscheidung des Marcus von jenem hypothetischen Urmarcus neue, grosse Schwierigkeiten bot. Derselbe nahm in den Umbildungen dieser Hypothese von Weizsäcker (Unters. über die evang. Gesch. Gotha 1864), Wittichen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, 4), Scholten (das älteste Evang., deutsch v. Redepenning. Elberfeld 1869)[1]), Beyschlag (Stud. u. Krit. 1881, 4, vgl. dagegen Weiss ebendas. 1883, 4) und Feine (nach Lipsius, Jahrb. f. protest. Theol. 1885, 1. 86, 3) immer neue Gestalten an, deren Unhaltbarkeit Weiss wiederholt aufgedeckt hat. In seinen letzten Aeusserungen hat der Urheber dieser Hypothese dieselbe so gut wie aufgegeben. Auch Wendt (die Lehre Jesu. Gött. 1886) verzichtet auf dieselbe, wie Jacobsen (Nr. 6), und hat, indem er mit Simons (Hat der 3. Evang. den kanon. Matth. benutzt? Bonn 1880), Jacobsen, Mangold (in Bleek's Einl. 4. Aufl. 1886), jetzt auch Holtzmann, wieder eine, wenn auch subsidiäre, Benutzung unseres Matthäus durch Lucas annimmt und die Logiaquelle mit ihr ganz fremdartigen Geschichten und Parabeln namentlich aus Lucas ausstattet, sich die Möglichkeit geschaffen, das 1. und 3. Evangelium bis auf einige meistentheils sagenhafte Zusätze, ganz aus Marcus und der Logiaquelle zu erklären.

§ 45. Die älteste Quelle.

1. Die Entdeckung der ältesten Quelle ging von der Beobachtung aus, dass das 1. und 3. Evangelium, obwohl von einander unabhängig,

[1]) Nach ihm war freilich schon dieser Protomarcus, der in dem Deuteromatthäus (wie bei Lucas) mit der Spruchsammlung vereinigt ist, eine wesentliche Bearbeitung einer älteren Skizze des Joh. Marc., wie sie auch Jacobsen (Nr. 6) durch kritische Ausscheidung starker Interpolationen aus unserem zweiten Evangelium gewinnt, während der Deuteromatth. in unserem kanonischen Matthäus, der von dem kanonischen Marcus benutzt ist, eine nochmalige Ueberarbeitung erfahren hat.

dennoch vielfach Redestücke mit einander gemein haben, die sich bei Marcus nicht finden und doch bis in die Details des sprachlichen Ausdruckes hinein (vgl. z. B. das ἐπιούσιον Matth. 6, 11. Luc. 11, 3) einander so ähnlich sind, dass sie nur aus einer zweiten, ihnen gemeinsamen Quelle stammen können[1]).

Das erste Beispiel bietet die Bergrede Matth. 5—7, vgl. mit Luc. 6. Aber in ihr zeigen sich bei Matthäus bereits das Vaterunser und die Verheissung der Gebetserhörung eingeschaltet (6, 9—13. 7, 7—11), Stücke, die Luc. 11, 1—13 mit ihrer geschichtlichen Veranlassung und in einem Zusammenhange mitgetheilt werden, den schon die Bezugnahme der letzteren auf die Parabel vom unverschämten Freunde als ursprünglich erweist. Ebenso findet sich die Spruchreihe vom Sorgen und Schätzesammeln (Luc. 12, 22—34), die aufs Deutlichste an den 12, 13—21 erzählten geschichtlichen Anlass anknüpft, in umgekehrter Ordnung in die Bergrede eingeflochten (6, 19—21. 25—34). Auch einzelne Sprüche, die noch bei Lucas in ursprünglichem Zusammenhange stehen, finden sich in der Bergrede eingeschaltet. So 5, 13 (vgl. Luc. 14, 34 f.), 5, 15 f. (vgl. Luc. 11, 33), 5, 25 f. (vgl. Luc. 12, 58 f., wo noch der ursprüngliche parabolische Sinn erhalten), 6, 22 f. (vgl. Luc. 11, 34—36), 6, 24 (vgl. Luc. 16, 13), 7, 13 f. 22 f. (vgl. Luc. 13, 24—27). An die Aussendungsrede findet sich die dort unmögliche, weil der geschichtlichen Situation widersprechende, Spruchreihe von den Verfolgungen (Luc. 12, 2—12) angeschlossen, und zwar wieder in umgekehrter Folge ihrer Theile (Matth. 10, 17—33), sowie Matth. 10, 34 ff. (Luc. 12, 51 ff.); an die grosse Parusierede Stücke aus einer zweiten Parusierede (Matth. 24, 26 ff. 37—41, vgl. Luc. 17, 23—37) und aus einer Parabelrede (Matth. 24, 43—51, vgl. Luc. 12, 39—46). Selbstständig finden sich bei beiden die Rede nach der Täuferbotschaft (Matth. 11, 2—19 = Luc. 7, 19—35), die Rede wider die Zeichenforderer (Matth. 12, 39—45 = Luc. 11, 29—36) und die Rede mit den Weherufen (Matth. 23, vgl. Luc. 11, 39—52). Aus der Rede vom Aergerniss Matth. 18 zeigen sich Reste Luc. 17, 1—4 und vor Allem die Parabel vom verlorenen Schaf (Luc. 15, 1—10), und Luc. 10, 13—15. 21—24 findet sich Matth. 11, 21—27. 13, 16 f. Doch kommt auch der Fall vor, dass Lucas einzelne Sprüche, deren ursprünglicher Zusammenhang sich noch bei Matthäus erhalten hat, anderswo gelegentlich angebracht hat (Matth. 5, 18. 33 f. 11, 12, vgl. Luc. 16, 16 ff.).

Es erhellt aus der Betrachtung dieser Redestücke, dass die gemeinsame Quelle weder als Redesammlung gedacht werden kann, wie Weisse, Ewald und Weizsäcker annahmen, noch als Spruchsammlung,

---

[1]) Die Möglichkeit, dass sie das erste aus dem dritten haben könnte, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass augenscheinlich und anerkannter Mafsen das erste sie meist in einem zweifellos ursprünglicheren Text hat, und die Möglichkeit, dass das dritte sie aus dem ersten haben könnte, dadurch, dass das dritte sie häufig noch vereinzelt bringt, und zwar entweder ohne Angabe von irgend welchen Veranlassungen, die eine pragmatisirende Aussonderung derselben vermuthen liesse, oder mit kurzen Einleitungen, die alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich haben, während sie im ersten bereits kunstvoll mit anderen verbunden erscheinen. Auch fehlt es im Einzelnen nicht an Fällen, in denen das dritte den Text oder Zusammenhang derselben ursprünglicher erhalten hat.

wie man sie gewöhnlich bezeichnet. Denn die umfangreicheren Redecompositionen, mit denen sicher nicht die Aufzeichnung der Aussprüche Jesu begonnen hat, sind ohne Frage schriftstellerische Bildungen des ersten Evangelisten; und dass in ihr vereinzelte Sprüche aufgezeichnet waren, lässt sich durchaus nicht nachweisen. Selbst Parabeln standen schwerlich irgendwo vereinzelt, sondern waren, wo sie sich nicht an andere Redestücke anschlossen, zu Parabelpaaren (vgl. Luc. 13, 18—21 mit Matth. 13, 31 ff.) oder grösseren Gruppen (Matth. 13. Luc. 12) zusammengefasst, selbst wo wir dies nicht mehr sicher nachweisen können, wie bei den Parabeln vom grossen Abendmahl (Matth. 22. Luc. 14) und von den Talenten (Matth. 25. Luc. 19). Vielmehr waren es hauptsächlich mehr oder weniger umfangreiche Spruchgruppen, die sich um denselben Gegenstand drehen oder sich zu kleinen Reden ausdehnen, wo sie durch einen concreten Anlass hervorgerufen werden[2]). Oft waren dieselben allerdings wohl ganz lose aneinander gereiht (*ἔλεγεν οὖν* Luc. 13, 18, *ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις* 12, 54, *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς* 17, 1. 22), allein die meisten hatten doch eine, wenn auch noch so kurze, geschichtliche Einleitung, die sich z. B. bei der Rede nach der Täuferbotschaft, bei den Spruchreihen vom Gebet, vom Sorgen und Schätzesammeln bereits zu einer kleinen Erzählung ausdehnt. Ja, es lassen sich drei Heilungsgeschichten nachweisen, die aus genau denselben Gründen, wie diese Redestücke, in derselben Quelle gestanden haben müssen: der Hauptmann von Kapharnaum (Matth. 8, 5 — 13, Luc. 7, 1—10), der stumme Dämonische (Matth. 9, 32—34. Luc. 11, 14 f.) und die Sabbatheilung Luc. 14, 1—6 (vgl. Matth. 12, 11 ff.). Dazu kommt, dass auch aus der Vorgeschichte Stücke in ihr enthalten waren, wie die Täuferworte (Matth. 3, 7—12. Luc. 3, 7—9. 16 f.) und die drei Versuchungen Jesu (Matth. 4, 1—11. Luc. 4, 1—13), von denen die letzteren schon überwiegend Erzählung sind, wenn auch die Herrenworte ihre eigentliche Pointe bilden, und deren Verbindung mit den im Folgenden gesammelten Herrenworten nothwendig einen gewissen geschichtlichen Rahmen voraussetzt.

---

[2]) Nur in der Bergrede findet sich eine Rede mit förmlichem Prolog und Epilog, die aber im ersten Evangelium stark erweitert, im dritten stark verkürzt erhalten ist. Obwohl im ersten Evangelium auch sonst Vieles erheblich vollständiger und ausführlicher wiedergegeben ist, als im dritten, besonders die Spruchreihe vom Aergerniss Matth. 18 mit der sich anschliessenden Parabel vom Schalksknecht, so ist in ihm doch kaum ein eigentliches Redestück aus der Quelle allein erhalten. Dagegen findet sich im dritten sicher ein solches 13, 1—9 (vgl. auch 13, 31—33. 14, 7—11. 22, 35—38 u. ähnl.), sowie das Gleichniss 16, 1—12, das wohl in der Quelle das Pendant zu 19, 11—27 (Matth. 25, 14—30) bildete, und manches wenigstens ausführlicher, wo der erste Evangelist nur die Hauptmomente einer Spruchreihe zu verwerthen gewusst hat (vgl. Luc. 12, 54—59).

2. Die Reconstruction der ältesten Quelle kann aber nicht bei den Abschnitten stehen bleiben, die ausschliesslich im 1. und 3. Evangelium erhalten sind. Von einigen grösseren Reden, die im vollen Umfange nur in ihnen oder wenigstens in einem von ihnen erhalten sind, finden sich einzelne Stücke auch bei Marcus erhalten[1]). Man nimmt zwar vielfach an, dass hier überall bei Marcus eine durchaus selbstständige Ueberlieferung neben der in unserer Quelle vorliegenden erhalten ist; aber das erlaubt die trotz aller Freiheit der Wiedergabe bei Marcus doch immer noch sehr weitgehende Aehnlichkeit in der griechischen Wortfassung dieser Sprüche nicht. Dazu kommt, dass fast alle bei Marcus ausserhalb des Zusammenhanges seiner Erzählung aufbehaltenen Sprüche sich auf Reminiscenzen an Reden und Spruchreihen, deren Vorhandensein in der Quelle bereits constatirt ist, zurückführen lassen, und dass auch hier von der Wortfassung dasselbe gilt[2]). Ganz undenkbar ist aber die Unabhängigkeit der bei Marcus aufbehaltenen Parabeln von den in der Quelle enthaltenen; denn die Senfkornparabel Marc. 4, 30 ff. ist ohne Zweifel schildernde Umschreibung der ersten Parabel aus dem Parabelpaar der Quelle Luc. 13, 18—21 (Nr. 1), aber auch von der Sämannsparabel (Marc. 4, 3—9) findet sich eine ungleich einfachere und ursprünglichere Fassung in der Quelle (Luc. 8, 5—8), und Marc. 4, 26—29 ist eine Umbildung von Matth. 13, 24—30[3]). Ebenso wird die einzige grössere Rede, die Marcus bringt, die Parusierede

---

[1]) So finden sich Sprüche aus der Aussendungsrede (Matth. 10, 5—16 = Luc. 10, 1—12) Marc. 6, 7—11 (vgl. auch Matth. 10, 40. 42 = Luc. 10, 16 mit Marc. 9, 37—41), aus der Vertheidigungsrede (Matth. 12, 24—37 = Luc. 11, 17—23. 12, 10. 6, 44 f.) 3, 22—30, aus der Spruchreihe von der Jüngernachfolge (Luc. 14, 25 bis 35 = Matth. 10, 37 ff. 5, 13) 8, 34 f. 9, 50, aus der Rangstreitrede (Luc. 22, 24 bis 30 = Matth. 23, 11. 19, 28. 20, 16) 10, 42—45. 10, 29—31. Bemerke noch, wie auch diese Reden ohne jede geschichtliche Einleitung garnicht denkbar sind, und wie die Dämonenheilung Luc. 11, 14 f. (Nr. 1) offenbar die Einleitung zu der Vertheidigungsrede gebildet hat.

[2]) Aus den Täuferworten entlehnt ist Marc. 1, 7 f., aus der Bergrede 4, 24. 10, 11 f., aus der Täuferrede 1, 2, aus den Sprüchen vom Gebet (Luc. 11, 4. 9) 11, 24 f., aus der Rede wider die Zeichenforderer (Luc. 11, 29. 33) 8, 12. 4, 21, aus der Spruchreihe von den Verfolgungen (Luc. 12, 2. 9) 4, 22. 8, 38, aus der Aergernissrede (Luc. 17, 2. = Matth. 5, 30) 9, 42—47, aus der Parabel von den Talenten der Schlufsspruch 4, 24, aus den Weherufen 12, 38 f. Wendt (vgl. § 44, 7), der aufs Neue die Unabhängigkeit einer Reihe von gleichen Sprüchen in den Logia und bei Marcus von einander behauptet, hat doch diese Anschauung nicht mehr durchzuführen gewagt und bei anderen den ersten Evangelisten mitten in der Benutzung jener einen Spruch aus Marcus einflechten oder Marcus und die Quelle combiniren lassen.

[3]) Dann aber wird auch die einzige Parabel, die Marcus sonst noch hat, die von den Weinbergsarbeitern (12, 1—9), aus der Quelle stammen, da der Text bei Matthäus (21, 33—41) sich vielfach als der ursprünglichere zeigt und die noch 21, 43 erhaltene Deutung mit der aus Marcus entlehnten Anwendung im Widerspruch steht; sie kann dort sehr wohl mit dem Gleichniss vom grossen Abendmahl, das der erste Evangelist mit ihr verknüpft (22, 1—14), ein Parabelpaar gebildet haben (Nr. 1).

(13, 5—31), aus der Quelle herrühren, zumal sich 13, 9—13 deutlich als Einschaltung zeigt, deren Ursprung aus einer uns bereits bekannten Spruchreihe der Quelle (Matth. 10, 17—22 = Luc. 12, 11 f.) vor Augen liegt (vgl. auch Marc. 13, 21 ff. mit Luc. 17, 23) und der von Marcus hinzugefügte Schluss (13, 32—37) ebenfalls Reminiscenzen an uns bereits bekannte Stücke der Quelle bringt (Matth. 25, 13 ff. Luc. 12, 36 ff.). Auch hier ist noch vielfach im 1. Evangelium der ursprünglichere Text erhalten. Steht aber einmal fest, dass bei Marcus Redestücke aus der dem 1. und 3. Evangelium gemeinsamen Quelle entlehnt sind, so wird auch Marc. 2, 24 ff. 28 aus einer grösseren Spruchreihe der Quelle stammen, welche die Aussprüche Jesu über die Sabbatfeier zusammenstellte (Matth. 12, 2—8), ebenso Marc. 3, 31—35, wovon sich Luc. 8, 19 ff., und Marc. 12, 28—34, wovon sich Matth. 22, 35—40 (vgl. Luc. 10, 25 ff.) noch eine ungleich einfachere Gestalt erhalten hat. Dass es sich hier bereits nicht um einzelne Aussprüche Jesu, sondern um Rede und Gegenrede handelt, kann Angesichts der Versuchungsgeschichte der Quelle nicht auffallen[4]).

3. Für die methodische Ermittelung der ältesten Quelle ist es von entscheidender Bedeutung, dass schon viele Redestücke in derselben gestanden haben, die in sekundärer Fassung und in sekundärem Zusammenhange noch bei Marcus erhalten sind (Nr. 2). Da wir nemlich schon in den vom 1. und 3. Evangelisten allein erhaltenen Stücken auch einige Erzählungsstücke constatiren konnten (Nr. 1), so hindert nichts, auch solche erzählende Stücke des Marcus auf diese Quelle zurückzuführen, welche im ersten Evangelium eine einfachere und ursprünglichere Form zeigen, zumal wenn Spuren einer solchen auch noch bei Lucas erhalten sind. Hierhin gehört zunächst die Geschichte von der Kananäerin (Matth. 15, 22—28), wo die Motive der Umbiegung bei Marcus (7, 24—30) so auf der Hand liegen, dass dieselbe im Grunde auch nicht geleugnet wird; dann aber eine Reihe von Geschichten, die im 1. (und vielfach auch im 3.) Evangelium in einer so kurzen, skizzenhaften und doch so abgeschliffenen, in sich geschlossenen Gestalt vorliegen, dass sie unmöglich als ein Auszug aus der farbenreichen, mit zahlreichen Details erweiterten und doch immer wieder, oft nicht zum Vortheil des Erzählungsflusses auf jene ältere Erzählungsform zurückgreifenden Darstellung des Marcus erklärt werden können. Es sind das lauter Heilungsgeschichten, die aber, wie der Hauptmann von Kapharnaum,

[4]) Dabei ist allerdings vorausgesetzt, was erst später bewiesen werden kann, dass Marcus unseren ersten und dritten Evangelisten nicht gekannt hat; allein schon hier erhellt, dass, wenn er denselben in so umfassendem Mafse genau gefolgt wäre, wie er im umgekehrten Falle gethan hätte, nicht zu begreifen wäre, woher gerade die Reden von ihm so fragmentarisch wiedergegeben und ihre Elemente so willkürlich hierhin und dorthin versprengt sind.

die Sabbatheilung und die Kananäerin, sichtlich nicht sowohl um der Heilung willen, als vielmehr wegen eines dabei gesprochenen Wortes Jesu erzählt wurden und in denen häufig schon die Wiederkehr derselben Formeln und Wendungen auf eine gemeinsame Quelle hinweist[1]). Daran reihen sich aber drei Erzählungen, die offenbar drei epochemachende Punkte des Lebens Jesu markiren, die Volksspeisung, die Verklärung und die Salbung, in welchen die Textvergleichung überall Spuren einer älteren Darstellung ergiebt. Wenn die erste sich um die wunderbare Erfüllung des scheinbar so unbegreiflichen Wortes Jesu Matth. 14, 16 dreht, so hat die zweite ihren Höhepunkt in dem Wort der Gottesstimme Matth. 17, 5 und die dritte in der Todesweissagung Matth. 26, 12. Dann aber wird auch die gleiche Gottesstimme Matth. 3, 17 und mit ihr die Taufe Jesu mit dem vorangehenden Täufergespräch (Matth. 3, 13—16) in der Quelle gestanden haben, was in einer Schrift, welche die Täuferworte und die Versuchung Jesu enthielt (Nr. 1), nur von vorn herein vorausgesetzt werden kann[2]). Eine Quelle nun, welche die Täuferworte, die Taufe und Versuchung Jesu enthielt, muss nothwendig eine Art Einleitung gehabt haben, und das letzte in ihr nachweisbare Stück, die Salbungsgeschichte weist durch die Weissagung des unmittelbar bevorstehenden Todes Jesu selbst auf den Abschluss seiner Geschichte hin. Dann aber werden die in ihr enthaltenen Erzählungsstücke von selbst die Marksteine gebildet haben, nach welchen sich die in ihr gesammelten Redemassen gliederten, und es lässt sich höchst wahrscheinlich noch die Formel nachweisen, durch welche sie als solche markirt waren[3]). So wenig eine Schrift, welche keine fort-

---

[1]) Das Verhältniss springt am klarsten in die Augen bei dem Aussätzigen (Matth. 8, 2—4, vgl. Marc. 1, 40—45) und dem Gichtbrüchigen (Matth. 9, 2—8, vgl. Marc. 2, 1 bis 12), bei denen es neuerdings Feine (§ 44, 7) zugiebt, bei der Todtenerweckung (Matth. 9, 18—25, vgl. Marc. 5, 21—43 und dazu die Verhandlungen zwischen Holtzmann u. Weiss, Jahrb. f. protest. Theol. 1878) und der Heilung des Mondsüchtigen (Matth. 17, 14—18, vgl. Marc. 9, 14—27), die schon durch den unzweifelhaft der ältesten Quelle angehörigen Schlusspruch (Matth. 17, 20 = Luc. 17, 6 = Marc. 11, 23) dieser zugewiesen wird. An die Erzählung von der Heilung der beiden Blinden (Matth. 9, 27—30) zeigen sich bei Marcus Reminiscenzen nur in der Wiedergabe einer ähnlichen Geschichte (10, 46—52). Das Textverhältniss nöthigt aber auch, hierher zu rechnen die Erzählung von der Dämonenaustreibung jenseits des galiläischen Meeres, die durch den Seesturm bei der Ueberfahrt eingeleitet wurde (Matth. 8, 23—34, vgl. Marc. 4, 35—5, 20) und deren Einleitung Matth. 8, 18—22 durch Luc. 9, 57—60 ohnehin nothwendig der Quelle zugewiesen wird.

[2]) Damit ist dann freilich definitiv constatirt, dass die Vorstellung einer Spruchsammlung, wie sie Holtzmann ausschliesslich nach Lucas construirte, als einer unorganischen Zusammenhäufung von grösseren oder kleineren Redestücken und Parabeln dem Bilde, welches eine methodische Ermittelung dieser Quelle von ihr giebt, nicht entspricht.

[3]) Es ist zwar die herrschende Ansicht, dass die wiederkehrende Uebergangsformel Matth. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 dem ersten Evangelisten angehört. Das ist aber schon darum ganz unmöglich, weil ihr Erscheinen der zu

laufende Geschichtserzählung enthielt, im Stande war und beabsichtigte, die einzelnen gesammelten Spruchreihen und Redestücke chronologisch zu ordnen, so gewiss dieselben wohl vielfach nach der Aehnlichkeit ihres Inhaltes zusammengestellt waren, so nahe lag es ihr doch, an einzelnen hervorragenden, wenigstens in ihrer relativen Folge der Erinnerung zweifellos eingeprägten Ereignissen des Lebens Jesu eine Orientirung für die Vertheilung der gesammelten Redemassen zu suchen und damit auch eine gewisse Organisation für ihre Stoffsammlung zu gewinnen. Nur dabei bleibt es, dass es die Schrift auf keine chronologische oder pragmatische Verknüpfung des Mitgetheilten, auf keine fortlaufende Erzählung und biographische Vollständigkeit abgesehen hatte.

Eine genauere Analyse unserer drei Evangelien und der Art, wie ihre Composition durch die Benutzung der gemeinsamen Quelle bedingt ist, lässt nicht nur über den Inhalt, sondern auch über die Anordnung derselben eine Reihe von Aufschlüssen gewinnen, die zum mindesten eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich haben, wie besonders Weiss in seinem Leben Jesu gezeigt hat. Hiernach wird nach der Einleitung die Bergrede das erste Hauptstück gebildet haben, und ihr werden die drei grossen Wunder der ersten Zeit gefolgt sein: der Aussätzige, der Hauptmann und die Todtenerweckung. Dann werden die Täuferbotschaft, die Sprüche über die Sabbatfeier und die erste Parabelrede gefolgt, und von da wird zu der Expedition auf das Ostufer und dem Gichtbrüchigen übergeleitet sein, die ebenfalls noch der früheren Zeit angehören. Es folgten dann die Reden bei der Aussendung und Rückkehr der Jünger und wahrscheinlich stand in diesem Abschnitt die Hauptmasse der in der Quelle als Jüngerreden bezeichneten Redestücke, z. B. die Rangstreitrede und die Parabeln vom Gebrauch des irdischen Gutes, insbesondere die Sprüche vom Gebet, an die sich die Beispiele der Gebetserhörung (kananäisches Weib, Blindenheilung) anschlossen. Dann leitete die Dämonenaustreibung zu der Vertheidigungsrede Jesu über, der die Rede wider die Zeichenforderer und die Weherufe folgten, die, da die Quelle keine Leidensgeschichte hatte, nur hier anachronistisch, aber sachlich passend angereiht werden konnten und an die sich die Weissagung der Verfolgungen schloss. An die Speisungsgeschichte schlossen sich wohl die Sprüche vom Sorgen und Schätzesammeln, die Wiederkunftsparabeln, die letzten Bussmahnungen, die mit den Parabeln von den Weingärtnern und vom grossen Abendmahl, sowie mit den Sprüchen von der echten Jüngernachfolge (Luc. 14) und der Aergernissrede schlossen. Dann folgte die Verklärung mit der Heilung des Mondsüchtigen und auf diese

---

Tage liegenden Gliederung des ersten Evangeliums durchaus nicht entspricht. Definitiv ausgeschlossen aber wird es dadurch, dass dieselbe Uebergangsformel Luc. 7, 1 zwischen der Bergrede und dem Hauptmann von Kapharnaum erscheint, d. h. zwischen zwei Stücken, die ohne Zweifel der Quelle angehört haben (Nr. 1), zwischen denen sie auch nach Matth. 7, 28 in der Quelle stand, und dass eine Spur derselben sich auch Luc. 9, 28 beim Uebergang zu der Verklärungsgeschichte findet. Es wird also die Quelle mit dieser Formel von den einzelnen Gruppen, in welche sich die Redemassen gliederten, zu den sie theilenden Erzählungsstücken übergegangen sein.

die Parusiereden, die sicher in die letzte Zeit Jesu gehören, worauf die Salbungsgeschichte den Schluss bildete. So gewiss hier Vieles nur vermuthungsweise eingereiht werden kann, so gewiss könnte Vieles bei immer eindringender Analyse unserer drei Evangelien noch rectificirt und festgestellt werden, z. B. wo wir die Stelle der Sabbatheilung (Luc. 14), des Gespräches über das grösste Gebot, oder der Petrusverheissung (Matth. 16, 17 f.) zu suchen haben, die unbedingt in der Quelle gestanden hat und dann auch irgend eine Darstellung des Petrusbekenntnisses voraussetzt.

4. Die erste Abfassung einer evangelischen Schrift wird im kirchlichen Alterthum dem Apostel Matthäus (Marc. 3, 18) zugeschrieben, den das erste Evangelium ausdrücklich als den Zöllner bezeichnet (Matth. 10, 3). Dasselbe identificirt ihn auch Matth. 9, 9 mit dem Zöllner Levi, dem Sohne des Alphäus, der nach Marc. 2, 14 von der Zollbude weg in Jesu Nachfolge berufen ward[1]). Es ist bereits oft bemerkt worden, dass es wohl begreiflich ist, wenn der Zöllner, der mit dem Griffel mehr als die anderen Apostel Bescheid wusste, auch der erste gewesen ist, der über das unmittelbar praktische Bedürfniss brieflicher Mittheilung hinaus zu schriftstellerischen Aufzeichnungen geschritten ist. Von ihm nun berichtet Papias von Hierapolis bei Eusebius (h. e. 3, 39), dass er die λόγια in hebräischem (d. h. aramäischem) Dialekt zusammengestellt habe. Obwohl Eusebius ohne Frage Worte des Papias mittheilt, so geht der Inhalt derselben doch höchst wahrscheinlich auf den Presbyter (Johannes) zurück, dessen Mittheilungen über das Marcusevangelium bereits die Kenntniss dieser Matthäusschrift voraussetzen, weshalb die ohnehin ganz haltlosen Bemängelungen, mit welchen man dieses Zeugniss auf einen Irrthum des Papias zurückführen wollte, von vorn herein gegenstandslos sind. Nur aus dem Zusammenhange mit dem, was Papias aus derselben Quelle über das Marcusevangelium mitgetheilt hatte, erhellt, dass die Logia, von denen er redet, die Herrenworte sind, und warum er ausdrücklich hervorhebt, dass diese hebräisch aufgezeichneten Herrenworte (natürlich bei ihrer Benutzung im gemeindlichen Vortrage vor griechisch redenden Christen) jeder nach

---

[1]) Die Annahme, dass hier nur eine Berufung in den weiteren Jüngerkreis gemeint sei, beruht auf einer völlig unhaltbaren Vorstellung von Wesen und Entstehung dieses sogenannten weiteren Jüngerkreises. Dass ihn Marcus erst im Apostelverzeichniss Matthäus, d. h. Geschenkter oder Gottgeschenkter nennt, ohne seine Identität mit jenem Levi zu markiren, beweist nur, dass er erst im Apostelkreise diesen Beinamen zu führen begann und dass Marcus nichts Näheres darüber wusste, wann und wie er diesen Beinamen erhalten habe. Aber an der Richtigkeit der im ersten Evangelium vertretenen uralten Tradition zu zweifeln und hier nach Heracleon und Origenes, Grotius und Michaelis mit Neander, Sieffert, Ewald, Reuss, Hilgenfeld u. A. eine Verwechslung anzunehmen, liegt nicht der entfernteste Grund vor. Von seinem späteren Leben wissen wir nichts Sicheres.

seinem Vermögen habe verdollmetschen müssen[2]). Aus der Art, wie Papias über die Ursprache jener Schrift Mittheilungen macht und von dem Bedürfniss der Dollmetschung ihrer Herrenworte als einer Thatsache der Vergangenheit redet, erhellt unzweifelhaft, dass zu seiner Zeit kein aramäischer Matthäus mehr im Gebrauch war, mochte er nun durch eine griechische Uebersetzung oder durch griechische Bearbeitungen ausser Kurs gekommen sein. Allerdings wird aus dem Zusammenhange seiner Mittheilung klar, dass es dem Papias nicht sowohl darauf ankam, genau zu berichten, was diese Schrift enthielt, sondern hervorzuheben, dass er die Herrenworte nicht aphoristisch und nur gelegentlich gegeben, sondern in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit (in Spruchreihen und Reden) wohl geordnet zusammengestellt habe; trotzdem aber zeigt die Art, wie er ausschliesslich damit die Matthäusschrift charakterisirt, dass er in dieser Zusammenordnung der Herrenworte ihren eigentlichen Zweck und ihre Eigenthümlichkeit sah.

Dass auf eine evangelische Geschichtsdarstellung, wie sie unser erstes Evangelium bietet, die mit einer ausführlichen Kindheitsgeschichte beginnt und mit einer fortlaufenden Leidens- und Auferstehungsgeschichte schliesst, die in ihrer Geschichtserzählung wie in ihren pragmatischen Reflexionen einen lehrhaften Zweck verfolgt und sich deutlich als eine original griechische Schrift darstellt, diese Charakteristik des Papias nicht passt, liegt auf der Hand[3]). Wenn aber Schleiermacher und seitdem trotz des sofort gegen ihn von Lücke und Frommann (Stud. u. Krit. 1833. 40) erhobenen Widerspruches

---

[2]) Die Worte: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* gehen also nicht auf schriftliche Uebersetzungen, wie man gewöhnlich annimmt, geschweige denn auf Erweiterungen und Erläuterungen jener ältesten Apostelschrift (vgl. Schleiermacher), was der Wortlaut schlechthin verbietet; sie zeigen ausserdem, dass die Annahme, Papias habe nur vorausgesetzt, dass eine für gläubige Hebräer bestimmte Schrift auch hebräisch geschrieben sein müsse (vgl. noch Hilgenfeld), völlig unhaltbar ist, da er von einer solchen Bestimmung der Schrift garnichts sagt, vielmehr auf ihren Gebrauch in weiteren Kreisen ausdrücklich reflectirt.

[3]) Dennoch haben nicht nur die Apologeten bis auf L. Schulze und Keil herab, sondern auch Kritiker, wie de Wette, Bleek, Baur, Hilgenfeld, Keim u. A. immer wieder behauptet, dass Papias nur unser Matthäusevangelium im Auge habe, mochte man nun seine Angabe, dass dasselbe hebräisch geschrieben sei, als einen Irrthum des beschränkten Mannes, wie ihn Eusebius seines Chiliasmus wegen nennt, oder als eine von den Ebjoniten überkommene Sage schlechtweg verwerfen, wie Hug, Bleek und noch Keil (Komm. 1877), oder sich irgendwie dadurch, dass Matthäus sich selbst (vgl. Bengel, Guericke, Olshausen, Thiersch und noch L. Schulze) oder ein anderer ihn einfach übersetzt habe, mit ihr abfinden. Ganz unhaltbar aber ist es, wenn man aus dem missverstandenen Zeugniss über Marcus nachweisen wollte, dass Papias unter den *λόγια* die *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* verstehen könne, oder sich auf den späteren kirchlichen Sprachgebrauch dafür berief, wonach man die Evangelien wegen ihres eigentlich kanonischen Gehalts die *λόγια κυριακά* (§ 9, 1. not. 1) oder die Gottesoffenbarung der Schrift überhaupt *τὰ λόγια (θεοῦ)* nannte, als ob es irgend einen Sinn hätte, dass Matthäus in diesem Sinn die *λόγια* gesammelt habe.

die ganze an Weisse sich anlehnende Kritik behauptet, dass nach Papias die alte Apostelschrift ausschliesslich eine Spruchsammlung gewesen sei (vgl. noch Weiffenbach, die Papiasfragmente. Berlin 1878 u. Mangold), so folgt das aus seinen Worten durchaus nicht. Nach dem Zusammenhang mit dem über Marcus Gesagten will Papias doch zunächst nur hervorheben, dass Matthäus die bei jenem vermisste σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν wirklich gegeben, nicht aber, dass er im Gegensatz zu ihm nur τὰ λεχθέντα aufgeschrieben habe. Haben die ältesten Erzählungen aus dem Leben Jesu ohne Zweifel überall nur die Veranlassung mittheilen wollen, bei der dieses oder jenes wichtige Herrenwort gesprochen war, so will doch Papias sicher nicht sagen, dass Matthäus solche mit ihrer Veranlassung überlieferte Herrenworte von seiner Sammlung ausgeschlossen habe. Nicht einmal den Gegensatz gegen eine fortlaufende Geschichtserzählung von Jesu zu bilden, ist seine Absicht; derselbe ergiebt sich vielmehr nur daraus, dass Papias nicht von einer Evangelienschrift des Matthäus redet, in welchem auf eine geordnete Zusammenstellung der Herrenworte Werth gelegt sei, sondern dass er überhaupt nur berichtet, Matthäus habe eine solche vorgenommen[4]).

Aber auch in Alexandrien wusste man nicht anders, als dass der Apostel Matthäus hebräisch geschrieben habe, da dort erzählt wird, dass Pantänus bei den Indern (d. h. im südlichen Arabien) die einst von Bartholomäus dorthin gebrachte hebräische Matthäusschrift vorgefunden habe (Euseb. h. e. 5, 10). Dass er sie freilich nach Alexandrien mitgebracht, ist ein lediglich auf einem Missverständniss der eusebianischen Stelle beruhender Zusatz des Hieronymus (de vir. ill. 36). Vielmehr kannte man diese Schrift so wenig in Aegypten wie in Kleinasien und hatte eben darum ein Interesse daran, zu erzählen, dass sie Pantänus noch bei den Indern gesehen haben solle; aber an der alten Ueberlieferung, dass Matthäus zuerst hebräisch (und zwar, wie er voraussetzt, für die Hebräer) geschrieben habe, hielt noch Origenes fest (bei Euseb. 6, 25). Nicht einmal von Irenäus lässt sich nachweisen, dass er seine Aussage darüber von Papias her habe, da er in seiner Angabe über die Abfassungszeit und die Bestimmung der Schrift für die Hebräer über ihn hinausgeht (adv. haer. III, 1, 1); und wenn mit Eusebius (3, 24) alle Väter an dieser Ueberlieferung festhalten, so ist das um so bemerkenswerther, als sie dieselbe ohne weiteres auf unser griechisches Evangelium beziehen, ohne darauf zu reflektiren, wie dieser Wiederspruch zu lösen sei. Nur Hieronymus redet von einer Uebersetzung der hebräischen Apostelschrift, über deren Ursprung er aber nichts zu vermuthen wagt (de vir. ill. 3).

---

[4]) Bemerkenswerth ist, dass die neueste Construction der Logia (bei Wendt, vgl. § 44, 7) zwar alle Erzählungsstücke des Marcus von ihr ausschliesst, aber eine Fülle solcher, die Lucas allein hat, in sie hineinversetzt, also die immer wiederholte Behauptung, dass man mit der Versetzung von Erzählungsstücken in die Quelle den Boden des Papiaszeugnisses verlasse, einfach aufgiebt.

5. Da man schon zu des Papias und Pantänus Zeit von der hebräischen Schrift des Apostel Matthäus wohl noch eine alte Kunde hatte, aber dieselbe nicht mehr besass, so haben die Väter am Ende des zweiten Jahrhundert dieselbe natürlich noch weniger zu Gesicht bekommen. Dagegen wusste man, dass bei den häretischen Ebjoniten ein hebräisches Evangelium im Gebrauch sei, τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, aus dem Eusebius noch bei Hegesipp hebräische Citate und bei Papias die Erzählung von der grossen Sünderin gefunden haben will (h. e. 4, 22. 3, 39). Daher schreibt Irenäus, der von der ursprünglich hebräischen Schrift des Apostel Matthäus wusste, ihnen ganz unbefangen den Gebrauch des Matthäusevangeliums zu (adv. haer. I, 26, 2. III, 11, 7). Clemens dagegen und sein Schüler Origenes, die das Hebräerevangelium kennen und gebrauchen (§ 7, 6. not. 2. § 10, 6), betrachten dasselbe als eine ganz selbstständige Schrift neben unseren Evangelien und wissen von irgend einer Verwandtschaft mit der Matthäusschrift nichts (vgl. auch Euseb. h. e. 3, 25. 27, der es übrigens nicht mehr zu kennen scheint). Trotzdem geht noch Epiphanius so bestimmt von der Voraussetzung aus, die Ebjoniten müssten das Matthäusevangelium gebrauchen, dass er den Namen καθ' Ἑβραίους daher ableitet, dass Matthäus allein hebräisch geschrieben habe; und doch konstatirt er selbst, dass das ihm bekannte Hebräerevangelium ein stark verfälschter und verstümmelter Matthäus sei (haer. 30, 3. 13) d. h. also, dass es thatsächlich keineswegs unser Matthäus sei. Ja, die zahlreichen uns von ihm erhaltenen Excerpte daraus (vgl. Hilgenfeld, Nov. test. extra canonem receptum Lips. 1866. IV) lassen keinen Zweifel darüber, dass in ihm bereits das Lucasevangelium in seiner uns bekannten Gestalt neben unserem griechischen Matthäus benutzt, also an irgend einen Zusammenhang mit dem hebräischen Matthäus nicht zu denken ist[1]). Die ältere bei den Nazaräern gebrauchte

---

[1]) Es finden sich darin die bestimmtesten Anklänge an die Vorgeschichte Luc. 1, 5 (vgl. 3, 2 f.), die Darstellung der Taufgeschichte 3, 21 f. sogar mit der v. 23 folgenden Altersangabe, und die Apostelwahl 6, 13. 15, sowie an die lucanische Fassung der Herrenworte 8, 21. 12, 58. 22, 15. In der Bezeichnung des Gennezaretsees als λίμνη Τιβεριάδος klingt sogar Joh. 6, 1. 21, 1 an, und die Umbildung des ἀκρίδες Matth. 3, 4 in ἔγκρις ἐν ἐλαίῳ (vgl. Exod. 16, 31) zeigt zweifellos, dass der griechische Text unseres Matthäus benutzt ist. Allerdings will nun das dem Epiph. bekannte Hebräerevangelium im Namen der zwölf Apostel von Matthäus geschrieben sein; aber die tendentiöse Einführung desselben zeigt ganz deutlich, dass hier erst der Anspruch auf eine Identität mit der Matthäusschrift erhoben werden soll, die ihm ursprünglich nicht eignet. Aus alledem erhellt, dass der Thatbestand einfach umgekehrt wird, wenn man sagt, die Väter hätten daraus, dass die Ebjoniten eine dem Matthäus zugeschriebene hebräische Evangelienschrift besafsen, auf eine hebräische Urschrift des Matthäus geschlossen. Vielmehr, weil die Ueberlieferung von einer solchen wusste, hat man vorausgesetzt, das hebräische Ebjonitenevangelium müsse unser Matthäus sein (Iren.), und daraus den Namen καθ' Ἑβραίους erklärt (Epiph.), während thatsächlich die Väter, welche die älteren Formen jenes Werkes kennen (Clem., Orig.), von dieser

Gestalt dieses Evangeliums, die er aber nur vom Hörensagen kennt, da er nicht weiss, ob auch in ihr die Genealogieen gefehlt haben, hält allerdings Epiphanius für die hebräische Urschrift des Matthäus (haer. 29, 9); allein Hieronymus, der sie kennt und viel gebraucht, muss sich überzeugt haben, dass das keineswegs der Fall war, da er sie sonst nicht ins Griechische und Lateinische hätte übersetzen dürfen, wie er nach de vir. ill. 2 gethan hat. Alles, was uns von Fragmenten desselben bei ihm und sonst erhalten ist, zeigt aber trotz aller Bemühungen Hilgenfeld's, dies zu bestreiten, dass auch diese Gestalt desselben keineswegs mit dem Matthäusevangelium ausschliesslich verwandt ist, dass sie vielleicht sogar seinen griechischen Text voraussetzt, und jedenfalls eine ganz sekundäre, bereits an apokryphischen Ausmalungen reiche Evangelienbildung ist[2]). Hieronymus selbst unterscheidet deutlich davon den hebräischen Urtext des Matthäus, den er noch de vir. ill. 3 auf der Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea und bei den Nazaräern im syrischen Beroea vorhanden glaubte. Später freilich muss er sich überzeugt haben, dass die dort befindlichen hebräischen Evangelien nur Exemplare (vielleicht andere Gestalten) des Hebräerevangeliums waren; und er wahrt nur das Recht seiner früheren Ansicht, wenn er betont, dass sie von den meisten als evangelium juxta Matthaeum oder als Matthaei authenticum bezeichnet würden (adv. Pelag. 3, 2. ad Matth. 12, 13). Jedenfalls zeigt sein Matthäuskommentar, dass er ein hebräisches Original des Matthäus nicht gekannt hat, da er es nirgends zur Erklärung heranzieht. Die Vermuthung also, dass das Hebräerevangelium irgendwie mit dem hebräischen Matthäus verwandt sei und dass wir aus den von ihm erhaltenen Fragmenten noch etwas in Betreff desselben lernen können, muss gänzlich aufgegeben werden.

Identität nichts wissen und erst die späteste uns bekannte Gestalt desselben (bei Epiph.) sie beansprucht.

[2]) Das bei Ign. ad Smyrn. 3 erhaltene Herrenwort, das Hieron. (de vir. ill. 16) in dem von ihm übersetzten Hebräerevangelium fand, schliesst sich an Luc. 24, 36 f., die bei Papias erhaltene Geschichte, die nach Euseb. h. e. 3, 39 ebendaselbst stand, an Luc. 7, 37, die Erscheinung vor Jacobus (de vir. ill. 2) an Luc. 24, 41 f. an; die von Hieronymus zu Jes. 11, 1 mitgetheilte Taufgeschichte zeigt sogar Reminiscenzen an Joh. 1, 32. 3, 34 (vgl. auch das *υἱὲ Ἰωάννου*). Anderwärts finden sich Anklänge an Luc. 3, 3. 23, 19, an die Form eines Herrenworts in Luc. 17, 4, an die lucanische Gestalt der Parabel von den Talenten und die Gleichnisse Luc. 15. 16. Schon die von Origenes (tract. 8 in Matth.) gekannte Recension der Geschichte vom reichen Jüngling setzt die Darstellung unseres griechischen Matthäus voraus (Matth. 19, 16. 19), im Nazaräerevangelium muss das Citat Matth. 27, 9 f. gestanden haben, da man dasselbe sonst nicht in ein jeremianisches Apokryphon eingetragen hätte, und vielleicht geht die Deutung filii magistri eorum bei Hieron. ad Matth. 27, 16 doch auf den griech. Acc. *Βαραββᾶν* zurück. Mangold freilich hält es für nicht sicher erweislich, dass das Hebräerevangelium aus einem griechischen Texte hervorging und erklärt es für einen Beweis aramäischer Conception, dass der heilige Geist als Mutter Jesu gedacht sei. Zu den sekundären Zügen und apokryphischen Ausmalungen vgl. Weiss, Matthäusevangelium, Einleitung § 1.

Wir wissen von diesem schon zu Papias Zeit ausser Gebrauch gekommenen und von keinem der Späteren mehr gekannten Buche nur noch, was dieser von ihm berichtet.

6. Schon die Thatsache, dass im zweiten Jahrhundert ganz überwiegend die Gestalt der Herrenworte in unserem ersten Evangelium ihrer Anführung zu Grunde liegt (§ 5, 6. § 7, 2), zeigt, dass die Kirche sich bewusst war, in ihm den reichsten Schatz der authentisch überlieferten Herrenworte zu besitzen; und da diese nach Papias zuerst von dem Apostel Matthäus gesammelt waren, so muss jenes Evangelium in einer nahen Beziehung zu dieser alten Apostelschrift stehen. Da ferner die Väter seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts stets das erste Evangelium als das des Matthäus betrachten, obwohl sie wissen, dass derselbe hebräisch geschrieben habe, so müssen sie noch Kunde davon besessen haben, dass dasselbe mit jener alten Apostelschrift spezifisch verwandt war. Dann aber kann jene älteste Quelle, welche wir am umfassendsten und am treusten im ersten Evangelium erhalten gefunden haben, welche aber auch dem Marcus bekannt und im dritten Evangelium benutzt war, nur die Schrift des Apostel Matthäus gewesen sein[1]). In der That entspricht Alles, was wir über die Beschaffenheit derselben ermittelt haben, aufs Genaueste dem Bilde, das Papias von ihr giebt. Es war keine zusammenhängende Geschichtserzählung, sondern sie hatte es wesentlich auf eine Sammlung der Herrenworte abgesehen, die sie noch in längeren oder kürzeren Spruchreihen, in grösseren oder kleineren Reden in ihrer ursprünglichen Ordnung wiedergab. Dass sie auch solche Herrenworte enthielt, welche bei Gelegenheit einzelner Thaten Jesu gesprochen waren, und darum einzelne Erzählungen aus dem Leben Jesu enthielt, widerspricht der Aussage des Papias um so weniger, als ihr diese dazu dienten, sich über die (chronologische) Ordnung der Reden zu orientiren. Nur kann die Schrift, welche unseren drei Evangelien zu Grunde liegt, nicht mehr die hebräische Urschrift des Matthäus selbst gewesen sein, da sie gerade in der griechischen Wortfassung so vielfach übereinstimmen, sondern nur eine alte griechische Uebersetzung derselben; aber aus der Aussage des Papias erhellt ja noch deutlich, wie früh eine solche bei der Benutzung der Herrenworte in griechisch redenden Kreisen Bedürfniss wurde[2]). Wenn nun Irenäus

[1]) Wenn man freilich diese Quelle mit Holtzmann wesentlich als Spruchsammlung nach Lucas construirt (vgl. Nr. 3. not. 2), oder mit Wendt eine Reihe spezifisch lucanischer Erzählungen in sie verpflanzt (Nr. 4. not. 4), so ist nicht mehr zu begreifen, wie die Väter auf diese Identificirung kommen konnten.

[2]) In der That liegt die hebräische Grundlage dieser Quelle noch in dem häufigen *ἰδού, καὶ ἰδού, ἀμὴν λέγω ὑμῖν,* in Worten wie *γέεννα* und *οὐρανοί,* in der Namensform *Ἱερουσαλήμ,* in der ganzen unperiodischen Diction und vielen Einzelheiten klar genug zu Tage (vgl. z. B. Matth. 16, 17 f.).

sagt, dass Matthäus geschrieben habe, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten, wobei er nur an die zweite Hälfte der sechziger Jahre (nach der neronischen Verfolgung und vor dem Tode Nero's) denken kann, so geht das natürlich nicht auf unser griechisches Evangelium, sondern auf die hebräische Schrift, die er dem Matthäus zuschreibt. Auf dieselbe Zeit führt aber auch die Angabe des Eusebius, dass Matthäus geschrieben habe, als er Palästina verliess, um den Hebräern einen Ersatz seiner mündlichen Verkündigung zu hinterlassen (h. e. 3, 24); denn es ist das Wahrscheinlichste, dass Matthäus, wie die meisten Urapostel, erst nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges definitiv Palästina verliess. Gerade das merkwürdige Zusammentreffen dieser beiden von einander ganz unabhängigen Nachrichten spricht aber sehr dafür, dass ihnen eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt. Damit stimmt auch vollkommen die einzige Andeutung, welche die Quelle selbst über den Zeitpunkt ihrer Abfassung giebt. Denn das *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* Matth. 24, 15 hat nur einen Sinn, wenn es die Leser mahnen sollte, Angesichts der von Jesu geweissagten Vorzeichen der letzten Katastrophe die daran geknüpfte Aufforderung zu erfüllen. Gerade nach den ersten glücklichen Erfolgen der jüdischen Revolution, als sich der Siegestaumel des ganzen Volkes bemächtigte, lag es so nahe, daran zu erinnern, dass sich doch nur die Zeichen der Zeit erfüllten, welche Jesus für das Hereinbrechen des Gerichts über Israel angegeben, und dass nun der von ihm in Aussicht genommene Zeitpunkt für die Flucht der Gläubigen, die diesem Gericht entrinnen sollten, gekommen sei. Wenn Eusebius von einer Weissagung erzählt, die den Häuptern der jerusalemischen Gemeinde durch Offenbarung geworden sei und sie zu der Flucht nach Pella veranlasst habe (h. e. 3, 5)[3]), so ist das nur der sagenhafte Nachhall der Thatsache, dass etwa im Jahr 67 jene älteste Apostelschrift erschien und durch die in der zeitgeschichtlichen Situation unmissverständliche Einschaltung Matth. 24, 15 zur Flucht mahnte.

Eusebius setzt in seinem Chronikon die Abfassung des Matthäusevangeliums auf das Jahr 41, wobei die Annahme zu Grunde zu liegen scheint, dass Matthäus zur Zeit von Act. 12 bereits Palästina verlassen habe; aber an dieser Vorstellung hat er nach h. e. 3, 5 selbst wohl nicht festgehalten. Trotzdem

---

[3]) Die neuere Kritik (vgl. nach dem Vorgange von Colani, Weizsäcker, Pfleiderer, Keim, Hilgenfeld, Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipz. 1873 noch Holtzmann und Mangold) hat diese Nachricht zwar vielfach auf ein fliegendes Blatt oder eine kleine Apokalypse bezogen, die Matth. 24 (resp. Marc. 13) verarbeitet sein soll; aber die vergleichende Textkritik lehrt, dass gerade der ihr zugeschriebene Abschnitt den eigentlichen Kern der authentischen Parusierede nach der ältesten Ueberlieferung bildet.

ist jene Zeitbestimmung traditionell geworden. Auch neuerdings gehen noch Plitt, Hilgenfeld u. A. in die 50er Jahre hinauf; allein dass in den apostolischen Briefen sich so gar keine Spur einer schriftlichen Aufzeichnung der Herrenworte findet, spricht ganz dagegen und kann nur den oben gefundenen Zeitpunkt bestätigen. An die sechziger Jahre denken die Meisten, die eine Spruchsammlung annehmen. Vgl. Mangold.

7. Mit dieser ältesten Apostelschrift haben wir offenbar das Urevangelium gefunden, das nicht nur eine Hauptmasse der Uebereinstimmungen der synoptischen Evangelien in der Auswahl und Darstellung der Worte und Thaten Jesu erklärt, sondern auch der ganzen Evangelienschreibung einen unvertilgbaren Typus aufgedrückt hat, da selbst die nach pragmatisirender Darstellung und biographischer Vollständigkeit strebenden Evangelisten nie ganz über ihren anekdotenhaften, jedes Erzählungs- oder Redestück in einer gewissen Abgeschlossenheit dem anderen anreihenden Charakter hinausgekommen sind. Diesen Charakter trägt aber die älteste Quelle nicht nur, weil sie von vorn herein nur den Zweck hatte, die Aussprüche Jesu zu sammeln, sondern weil sie offenbar aus der mündlichen Ueberlieferung hervorgewachsen ist und im Grunde nur den Erzählungstypus, wie er sich in dem Apostelkreise zu Jerusalem gebildet hatte (§ 44, 3), fixiren will. Es wird viel zu sehr übersehen, dass das Unternehmen, nicht nur einzelne Aussprüche Jesu zu fixiren, sondern ganze Spruchreihen, in denen sich Jesus über diesen oder jenen Gegenstand ausgesprochen hatte, oder gar grössere und kleinere Reden, die er bei besonderen Gelegenheiten gehalten, zu reproduciren, selbst für einen Ohrenzeugen fast vierzig Jahre nach dem Tode Jesu undenkbar war, wenn nicht diese Stoffe längst in dem Kreise der Ohrenzeugen durch die sich ergänzende und corrigirende Erinnerung der verschiedenen Glieder desselben eine im Wesentlichen feste Gestalt gewonnen hatten. Ebenso erklärt sich die abgeschliffene, knappe, und doch so markige, in sich geschlossene Gestalt der Erzählungen, welche oft nur einen skizzenhaften Rahmen um ein bedeutsames Wort Jesu bildet, aus der Art, wie in jenem Kreise von vorn herein das Hauptaugenmerk auf die Wiedergabe der Aussprüche Jesu gerichtet war und die oft wiederholte einzelne Erzählung nur dazu diente, diese oder jene Wahrheit zu illustriren. Immer war es nicht das geschichtliche Detail, die Zeit- und Ortsverhältnisse, die Namen oder Verhältnisse der Personen, die ausser Christo dabei eine Rolle spielten, worauf es abgesehen war. Da die Mittheilungen in diesem Kreise nicht der Befriedigung der historischen Wissbegierde, sondern der Erbauung, insbesondere der Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu dienten, so bezogen sie sich nicht auf das, was seiner natürlich-menschlichen Entwicklung an-

gehörte, also z. B. nicht auf die Kindheits- und Jugendgeschichte, sondern ausschliesslich auf das öffentliche Leben Jesu und seine messianische Wirksamkeit. Man hat wohl gesagt, dass, wenn die Quelle auch Erzählungsstücke enthielt, eine solche Schrift ohne Leidensgeschichte ganz undenkbar sei. Aber abgesehen davon, dass eine solche ohne zusammenhängende Geschichtserzählung, wie sie eben unsere Quelle nicht bot und nicht bieten wollte, unmöglich gegeben werden konnte, erklärt gerade ihr Hervorgegangensein aus dem mündlichen Erzählungstypus, wie er sich in Jerusalem gebildet hatte, das Fehlen derselben ausreichend. Denn in jenem Kreise konnte man eben nicht mittheilen wollen, was grofsentheils stadtkundig war und sich vor aller Augen abgespielt hatte. Eben daraus erklärt sich auch die fast ausnahmslose Beschränkung der Quelle auf die galiläische Wirksamkeit, während in die jerusalemische wohl nur die Weherufe gehören, die zur Illustrirung der Stellung Jesu zu den Autoritäten des Volkes unentbehrlich waren, und die Parusierede, die im engsten Jüngerkreise gehalten ist. Wenn aber die älteste Apostelschrift im Wesentlichen die schriftliche Fixirung der im Kreise der Urapostel gesammelten und bereits mehr oder weniger in eine stereotype Darstellungsform gebrachten Erinnerungen war, so ist schon der Zweck dieser ältesten Aufzeichnungen ein wesentlich lehrhafter und erbaulicher gewesen. So ist selbst die Urevangeliumshypothese nur in Verbindung mit der richtig gefassten Traditionshypothese der erste Schritt zur Lösung des synoptischen Problems.

§ 46. Das Marcusevangelium.

1. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums ist sein schildernder Charakter. Nicht eine chronologische oder pragmatische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu will es geben, aber ein Bild desselben. Daher die immer wiederkehrenden Schilderungen von dem Volkszudrang um Jesum, von seiner Lehr- und Heilthätigkeit, von den vergeblichen Versuchen Jesu, das Gerede von seinen Wundern zu verbieten, von seinen vergeblichen Rückzügen in die Einsamkeit (1, 32 f. 36 f. 45 f. 2, 13. 3, 7 ff. 20. 4, 1 ff. u. s. w.). Wo eine einzelne Geschichte erzählt wird, wird die Oertlichkeit möglichst genau angegeben, die Situation möglichst anschaulich gezeichnet, eine Fülle concreter Details belebt die Darstellung, es wird die Heilmethode Jesu veranschaulicht (vgl. die Heilung des Taubstummen und des Blinden Marc. 7. 8), es werden die einzelnen Züge der Handlung eingehend motivirt, die Verhältnisse erläutert, die Gemüthsbewegungen und Geberden, welche die Handlungen begleiten, die Eindrücke, welche sie hervorruft, geschildert. Daher die

Vorliebe für die Erzählungen von Dämonenaustreibungen, bei welchen die eigenthümlichen Zustände und Zufälle der Kranken den reichsten Stoff für solche schildernde Ausführungen geben (vgl. 1, 26. 5, 3 ff. 9, 18. 20. 26). Wir sehen es im Evangelium vor Augen, wie die Wirksamkeit Jesu, in der Umgegend des galiläischen See's beginnend und in Kapharnaum ihren Mittelpunkt wählend, immer weitere Kreise zieht, wie aber das Gerücht von Jesu sich nach allen Richtungen verbreitet und immer grössere Massen herbeizieht. Den begeisterten Volksmassen treten die Schriftgelehrten und Pharisäer gegenüber, deren rasch bis zur Todfeindschaft sich steigernde Opposition eine absichtsvoll ausgewählte Reihe von Erzählungen zur Anschauung bringt (2, 1—3, 6); und die Darstellung der letzten jerusalemischen Wirksamkeit Jesu stellt ihn noch einmal allen ihm feindseligen Mächten und Richtungen im Volk, den Hohenpriestern, den Pharisäern und Sadducäern, den Schriftgelehrten gegenüber (11, 27—12, 40) bis zu der von Marcus wiederholt erwähnten Herodianerpartei (3, 6. 12, 13). Wiederum sehen wir, wie sich aus der Volksmasse, die nur das Bedürfniss nach Heilung ihrer Kranken zu ihm treibt, die ihn beim Einzug als den Messias feiert und nach wenig Tagen stürmisch seine Kreuzigung verlangt, ein Kreis lernbegieriger Zuhörer aussondert (3, 34. 4, 10), wir lernen sein Verhältniss zu seinen Verwandten kennen (3, 26. 31 ff.), wir hören von den dienenden Frauen, die ihm bis unter das Kreuz und bis an das Grab treu bleiben, von dem Ungenannten, der ihm das Eselsfüllen, der ihm den Saal zum Passahmahl zur Verfügung stellt, von dem Jüngling, der ihm nach Gethsemane nachschleicht, von Simon von Cyrene, der sein Kreuz trägt, von Joseph von Arimathia, der sein Grab bestellt. Vor Allem sehen wir, wie sein Verhältniss zu den Jüngern sich bildet, die er allmählig in seine ständige Gemeinschaft beruft, deren Kreis er auf Zwölf abschliesst, deren Namen aufgezählt, deren dauernde Glaubensschwäche und Verständnissträgheit immer wieder geschildert wird (vgl. Nr. 5. not. 3), bis Jesus sich ganz und ausschliesslich ihrer Ausbildung widmet. Aber auch aus ihnen sondert sich wieder der engere Kreis seiner Vertrauten aus, unter denen Petrus besonders hervorragt. Sein grosses Bekenntniss bildet sichtlich einen epochemachenden Höhepunkt der Darstellung[1]). Es

[1]) In der Einzugsgeschichte wird die Besorgung des Eselsfüllen durch die Jünger ausführlich geschildert, die kurz erzählte Tempelreinigung ist eingerahmt von der Verfluchung des Feigenbaumes mit den an sie sich knüpfenden Jüngerbelehrungen, und die Geschichte der jerusalemischen Wirksamkeit schliesst mit der eingehendsten Belehrung seiner Vertrauten über seine Wiederkunft. In der Geschichte des letzten Mahles spielt die Besorgung desselben durch die Jünger, die Entlarvung des Judas, auf dem Gange nach dem Oelberg die Weissagung an den vermessenen Petrus, in Gethsemane das Schlafen der Jünger und der unbesonnene Schwertstreich, bei der Gerichtsscene die Verleugnung des Petrus

ist durchaus nicht richtig, wenn man sagt, dass das Evangelium es nur auf die Thaten Jesu abgesehen habe. Allerdings sind, abgesehen von der Parusierede (Cap. 13), keine Reden um ihres lehrhaften Inhaltes an sich willen mitgetheilt. Nicht was Jesus in der Synagoge gelehrt, wird mitgetheilt, sondern welchen Eindruck seine Lehrweise gemacht habe, wird geschildert (1, 21 f. 6, 2). Wie Jesus zu der parabolischen Lehrweise gekommen, wird Cap. 4 erläutert und an Beispielen illustrirt, die zugleich seine Parabeldeutung veranschaulichen (vgl. 7, 14—23). In einer Reihe von Spruchketten, die der Evangelist zusammenfügt, charakterisirt er seine gnomologische Lehrform (4, 21—25. 8, 34—9, 1. 9, 34—50. 11, 23—25). Ueberreich aber ist das Evangelium an lebensvollen Gesprächen, die uns die schlagende Art, wie Jesus Interpellationen zu beantworten, Angriffe zurückzuweisen wusste, veranschaulichen. Eben weil sie so unmittelbar den Hergang vergegenwärtigt, liebt er auch sonst die dialogisirende Darstellung, die directe Rede bis zu einzelnen aramäisch erhaltenen Worten Jesu.

Diesem Charakter der Darstellung entspricht der sprachliche Ausdruck bis ins Einzelste, die Vorliebe für das schildernde Imperfectum, für das lebendig vergegenwärtigende Präsens hist., für die Markirung des Eintritts der Handlung (ἤρξατο 26 mal), für plastische, markante, farbenreiche Ausdrücke, besonders für Diminutive, für Steigerungsformeln aller Art (πολύς 43 mal, πολλά 15 mal, die Verdoppelung des Ausdruckes für dieselbe Sache, insbesondere der Negation, die Verbindung des positiven und negativen Ausdruckes), für das immer wiederkehrende εὐθύς (40 mal). Dem schildernden Charakter entspricht die nachdrückliche Umständlichkeit des Ausdrucks, die Wiederkehr gleichartiger Züge in fast gleichem Ausdruck, die Wiederholung derselben oder stammverwandter Worte, das Nomen statt des Pronomen, die häufigen Abundanzen in pronominalen und adverbialen Wendungen, die Umschreibung des verb. finit. durch εἶναι c. part. Die Sprache ist noch stark hebraisirend, wie sich namentlich in der einfachen nur durch καί und δέ sich fortspinnenden Satzbildung zeigt, Partizipialconstructionen sind verhältnissmässig selten, aber, wo sie vorkommen, zuweilen ungeschickt gehäuft. Eigenthümlich ist die Vorliebe für den prägnanten Gebrauch des εἷς, des ὅτι recit., wo der Evangelist selbst die Worte formulirt, und eine Reihe lateinischer Worte (κεντυρίων, κράββατος, ξέσις, πραιτώριον, κοδράντης, σπεκουλάτωρ, φραγελλοῦν) und Phrasen (2, 23. 15, 15).

2. Nur bei völliger Verkennung dieser durchgängigen, scharf ausgeprägten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums konnte die Owen - Griesbach'sche Hypothese (§ 44, 1) auf den Gedanken kommen, dass dasselbe ein Auszug aus den beiden anderen Synoptikern sei.

---

eine Rolle, die in keinem Verhältniss steht zu dem, was von Jesu selbst erzählt wird. Man kann das Evangelium recht eigentlich das Jüngerevangelium nennen.

Schon die Annahme, dass sich so am leichtesten die abwechselnde Uebereinstimmung mit denselben erkläre, sofern der die längeren Reden vermeidende Evangelist jedesmal bei dem Eintritt einer solchen seine bisherige Vorlage verlasse und zu der anderen übergehe, erweist sich als unhaltbar, da selbst an den Punkten, an denen die Hypothese dieses Verfahren desselben nachweisen zu können glaubte, dasselbe sich als ein täuschender Schein erweist, an anderen dasselbe nachweislich nicht stattfindet[1]). Ueberhaupt aber bewährt sich die ganze Voraussetzung, dass das zweite Evangelium abwechselnd bald dem ersten, bald dritten Evangelium folge, nicht; denn in einem Abschnitt, wo er dem dritten zu folgen scheint (4, 35—6, 44), schaltet er plötzlich Matth. 13, 54—58. 14, 3—12 ein und lässt den Spruch Luc. 5, 39 aus, der auch im ersten fehlt; in einem anderen, wo er dem ersten zu folgen scheint (6, 45 ff.), schaltet er, abgesehen von kleineren Zusätzen, Luc. 9, 48—50 ein und lässt solche Stücke aus, die auch bei Lucas fehlen (Matth. 16, 17 ff., 17, 7. 24 ff., 19, 28. 20, 1—16). Er müsste also, selbst wo er dem einen folgt, immer zugleich die parallele Darstellung des anderen aufgesucht und collationirt haben, und ein solches Verfahren setzt allerdings im Grunde die Hypothese überall voraus; denn ihren Haupttriumph meinte sie darin zu feiern, dass sich der Marcustext an vielen Stellen als eine Mischung der beiden Parallelen ausweise. Allein sie übersah, dass die Vorliebe für den abundanten, oft scheinbar doppelten Ausdruck (wie 1, 42) gerade eine Eigenthümlichkeit des zweiten Evangeliums ist (Nr. 1), dass in den von ihr hervorgehobenen Stellen der Ausdruck sich durch ganz analoge Stellen, in denen ihre Erklärung desselben versagt, sich als dem Evangelisten eigenthümlich erweist (vgl. 1, 32 mit 16, 2; 2, 11 mit 2, 9. 5, 41; 4, 39 mit 6, 51), und dass der Schein jener Textmischung überall da entstehen musste, wo von einem jener abundanten Doppelausdrücke jeder der Bear-

[1]) Um die Bergrede des ersten Evangeliums zu vermeiden, soll Marcus 1, 21 zu Lucas übergehen, obwohl er doch 1, 22 das Nachwort der Bergrede (Matth. 7, 28 f.) bringt, also erst, nachdem er dieselbe übersprungen hat, seinen bisherigen Führer verlässt. Um die Bergrede des dritten Evangeliums zu vermeiden, soll er 3, 20 zum ersten zurückkehren, obwohl er schon vorher (3, 7—12) eine Umstellung vornimmt, die, wie auch sein Ausdruck, ihn durch das erste Evangelium beeinflusst zeigt, zu dem er also bereits vor der lucanischen Bergrede zurückgekehrt ist. Ebenso wenig kann er 4, 35 das erste Evangelium verlassen, um die ferneren Parabeln zu vermeiden, da er schon vorher 4, 11 f. 21—25 aus dem dritten aufgenommen und Matth. 13, 24—30. 33 ausgelassen hat, ohne von dem ersten abzugehen; und wenn er dasselbe 12, 37 verlässt, um die Rede Matth. 23 zu vermeiden, so kann er nicht nach sieben Versen zu ihm zurückkehren, um eine ebenso lange Rede aus ihm aufzunehmen (Marc. 13). Dagegen verlässt er 6, 56 und 9, 40 wirklich das dritte Evangelium, nachdem er ihm lange gefolgt, ohne durch den Eintritt einer längeren Rede dazu bewogen zu sein, und lässt 9, 48 ff. eine längere Rede des ersten Evangeliums aus, ohne zum dritten überzugehen.

beiter nur einen aufnahm. Ganz unbegreiflich wird eine solche Textmischung aber, wo mitten in einem Abschnitt, in welchem der Evangelist ausschliesslich einem der beiden Evangelien zu folgen scheint, plötzlich ein einzelner Ausdruck aus dem anderen entlehnt wird (3, 2. 5. 5, 2. 21), oder wo sein Text sich in buntscheckigem Wechsel aus den Worten des einen und des anderen zusammensetzt (vgl. z. B. 1, 34. 2, 24). Erscheint dieses Combiniren des Ausdrucks ebenso unnatürlich als zwecklos, so wird es vollends unannehmbar, wenn man beobachtet, wie von den für beide Evangelisten am meisten charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks im ersten und dritten Evangelium nichts in das zweite übergegangen ist, vielmehr dasselbe durchweg einen eigenthümlichen Sprach- und Darstellungscharakter gewonnen hat (Nr. 1). Unbegreiflich aber bleibt bei der Annahme, dass der Verfasser das erste und dritte Evangelium gekannt hat, seine Auswahl des aus ihnen entlehnten Stoffes[2]); und es ist überhaupt schwer denkbar, wie ein Schriftsteller aus zwei reichhaltigen Evangelien ein drittes im Vergleich mit ihnen dürftiges herzustellen beabsichtigen konnte, wenn er ausser zwei Heilungsgeschichten nichts Anderes hinzuzuthun hatte, als einige ausschmückende Detailzüge, mit deren dann allerdings gerechter Verspottung Keim nur die von ihm selbst noch festgehaltene Combinationshypothese ironisirt hat. Es ist diese Hypothese in der That die einzige reine Verirrung der Kritik, die nicht nur lange die einfachste Lösung des synoptischen Problems gehindert, sondern auch eine Würdigung des zweiten Evangeliums nach seiner Eigenthümlichkeit unmöglich gemacht hat. So lange man dasselbe nur nach dem beurtheilt, worin es vom ersten und dritten Evangelium abweicht, bleibt dasselbe schlechthin unbegreiflich[3]).

---

[2]) Erklärt sich immerhin das Zurückstellen der längeren Reden aus den Zwecken seiner Composition, so bleibt doch unbegreiflich, wie ein Epitomator die kürzeren Erzählungen des ersten durch die ausführlicheren farbenreicheren Darstellungen des dritten ersetzen konnte, zumal er bei der Petrusberufung und der Synagogenscene zu Nazareth auch umgekehrt verfuhr; wie er, obwohl hauptsächlich dem ersten folgend, doch aus ihm Heilungsgeschichten, wie 9, 27—31 oder 12, 22 f., oder die Petrusgeschichten 14, 28—32. 17, 24—27, das Ende des Judas und so viele Detailzüge in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte auslassen, und wie er von dem reichen Erzählungsgehalt des dritten Evangeliums, dem er doch in der Ausmalung so vieler Erzählungen folgt, nur das Allerdürftigste aufnehmen konnte (1, 23—28. 35—39. 3, 13 ff. 6, 12 f. 30 f. 9, 38 f. 12, 41—44).

[3]) Damit fallen zugleich alle die Hypothesen, welche dem Evangelium die Mittelstellung zwischen dem ersten und dritten anweisen, da eine Abhängigkeit von jenem allein durch seine durchgängige schriftstellerische Eigenthümlichkeit ebenso ausgeschlossen wird, wie sie die Erklärung seiner Abweichungen von demselben, namentlich in der Auswahl und Anordnung des Stoffes, nur noch erschwert. Doch beruhen diese Hypothesen wenigstens theilweise auf richtigen Beobachtungen, denen Rechnung getragen werden muss. Vgl. Nr. 4.

3. Ein neues Motiv für die Zusammenarbeitung der beiden grösseren Evangelien in unserem zweiten meinte freilich die Tendenzkritik der Tübinger Schule gefunden zu haben in dem Bestreben, die in jenen noch vorliegenden Gegensätze auszugleichen, durch Weglassung des im ersten den Heidenchristen, im dritten den Judenchristen Anstössigen den Standpunkt einer vollen Neutralität geltend zu machen (§ 44, 5)[1]. Allein irgend eine derartige dogmatische Tendenz kann dem zweiten Evangelium nur zugeschrieben werden auf Grund einer völligen Verkennung seines schriftstellerischen Charakters (Nr. 1). Einem Evangelium, das so offenbar die Absicht hat, zu schildern, zu veranschaulichen, in dem noch die volle unbefangene Freude am Erzählen und Ausmalen so augenscheinlich vorherrscht, kann man einen Tendenzcharakter nur aufdrängen, wenn man seine geschichtliche Darstellung willkürlich allegorisirt und in der künstlichsten Weise Absichten hineindeutet, die der Naivetät des Erzählers so fern wie möglich liegen. Allerdings ist auch dieses Evangelium nicht eine rein historische Schrift, sondern in religiösem Interesse geschrieben und auf die Bedürfnisse der Gemeinde berechnet. Aber sein didaktischer Zweck hat mit dogmatischen Fragen oder mit den Gegensätzen des apostolischen Zeitalters nichts zu thun[2]. Dass die einzige grössere Rede, die es mittheilt, die Parusierede ist, zeigt unwiderleglich, dass es ihm vor Allem um die Stärkung der Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu zu thun ist; dass die bei ihm so nachdrücklich hervorgehobene Jüngerunterweisung sich um die dreimal wiederholte Belehrung Jesu über die Nothwendigkeit

---

[1]) Wenn man diesen Standpunkt freilich an dem aus den beiden anderen Weggelassenen bemessen wollte, so musste man voraussetzen, was erst zu beweisen war, die Kenntniss und Benutzung derselben Seitens des Evangelisten; und diese wurde innerhalb der Schule selbst hinsichtlich des Lucas von Hilgenfeld und Holsten, hinsichtlich beider von Volkmar bestritten. Aber auch jene angebliche Vermittlerrolle des Evangelisten ist in der Schule selbst aufgegeben, sofern Hilgenfeld in ihm ein mildes, gegen den Paulinismus duldsames Judenchristenthum, Holsten und Volkmar dagegen den spezifisch paulinischen Standpunkt mit aller Schärfe ausgeprägt finden.

[2]) Ein Evangelium, das die Erfüllung der dekalogischen Gebote als den Weg zur Erlangung des ewigen Lebens anerkennt (10, 17. 19) und doch den Sabbat nur zum Segen für den Menschen eingesetzt sein lässt (2, 27), das Verständniss für die Priorität der sittlichen vor der cultischen Pflicht als eine Vorbedingung der Theilnahme am Gottesreich erklärt (12, 33 f.), kann offenbar nicht eine tendenziöse Stellung in der Gesetzesfrage eingenommen haben. Ein Evangelium, das mit dem Messias das davidische Reich kommen sieht (11, 10), Jesum sich für den König der Juden erklären lässt (15, 2) und in der naivsten Weise durch Umbiegung eines Christuswortes die Prärogative Israels wahrt, indem es aber zugleich dem Missverständniss seines ausschliesslichen Anspruchs wehrt (7, 27); das die Voraussetzung der Heidenmission erst seinerseits ausdrücklich in ältere Christusworte einträgt (13, 10. 14, 9) und doch nirgends den Aposteln den Auftrag dazu ertheilen lässt, ist sichtlich weit hinaus über den Streit um die Heidenfrage. Aussprüche aber, wie 10, 18. 13, 32, zeigen, dass der Evangelist nicht spätere christologische Erkenntnisse in die Herrenworte eingetragen hat.

seines Todesleidens dreht (8, 31. 9, 31. 10, 33 f.), mit deren Deutung sie schliesst (10,45), und dass es in der Leidensgeschichte wiederholt hervorhebt, wie Alles nach der Schrift so kommen musste (14, 21. 27. 49), zeigt, dass immer noch der Gemeinde vor Allem das Verständniss Noth that, warum Jesus durch den Tod hindurch zu seiner Herrlichkeit eingehen musste. Eine Schrift, die sich als Evangelium von dem Gottessohne ankündigt (1, 1), auf ihrem Höhepunkt das Bekenntniss des Petrus zur Messianität Jesu bringt (8, 29) und zuletzt auch den heidnischen Centurio in dieses Bekenntniss einstimmen lässt (15, 39), zeigt unzweifelhaft, dass es ihr nicht um dogmatische Streitpunkte zu thun ist, sondern um die Stärkung des christlichen Gemeinglaubens an das Heilsmittlerthum Christi, der durch sein irdisches Leben und Wirken begründet, durch den von ihm geweissagten und in seiner Heilsbedeutung erklärten Tod nicht erschüttert werden kann, und durch die von ihm verheissene Wiederkunft seine letzte Bewährung finden wird.

4. So gewiss hiernach das zweite Evangelium von dem ersten und dritten unabhängig ist, so unmöglich ist es doch, die Entstehung desselben ganz ohne Annahme einer schriftlichen Quelle zu begreifen. Die Parusierede (Cap. 13) ist viel zu umfangreich, um in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt zu sein, und zeigt bei ihrer kritischen Analyse eine Reihe von Einschaltungen und Zusätzen, die sich von einer ursprünglichen Form der Rede so deutlich abheben, dass dieselbe dem Verfasser schriftlich fixirt vorgelegen haben muss. Da nun jene Zusätze selbst sich noch auf Redestücke der ältesten Quelle zurückführen lassen, so wird auch die Grundlage der Rede aus ihr entlehnt sein (vgl. § 45, 2). Eher könnte man von den Bruchstücken der Vertheidigungsrede Jesu (3, 23—29), der Aussendungsrede (6, 7—11) oder der Rangstreitrede (10, 29—31. 42—45) annehmen, dass dieselben auf selbstständiger mündlicher Ueberlieferung beruhen; aber trotz der grossen Freiheit, mit der dieselben im Verhältniss zu der ursprünglicheren Ueberlieferung in der älteren Quelle wiedergegeben sind, zeigt ihre Wortfassung doch eine zu grosse Aehnlichkeit mit der im ersten und dritten Evangelium erhaltenen Wortfassung der älteren Quelle, als dass sie unabhängig von derselben gebildet sein könnten[1]). Sodann ist

[1]) Dasselbe gilt aber, wie § 45, 2 gezeigt, nicht nur von den Parabeln des zweiten Evangeliums (Marc. 4, 3—9. 26—32. 12, 1—9), sondern auch von sämmtlichen Elementen der Spruchketten 4, 21—25. 8, 34—38. 9, 37—50. 11, 23—25, sowie von dem Täuferwort 1, 7 f., dem Strafwort wider die Schriftgelehrten 12, 38 f., und den Sabbatsprüchen 2, 24 ff. 28. Ueberall lässt sich noch der Zusammenhang und die ursprünglichere Form dieser Sprüche in der älteren Quelle nachweisen, und letzteres gilt auch von den Stücken 3, 31—35. 12, 28—34; überall ist die Form aber doch zu ähnlich, um selbstständig schriftstellerisch fixirt zu sein.

§ 45, 3 bereits an einer Reihe von Erzählungsstücken gezeigt, dass dieselbe sich nur als eine reichere und freiere Ausmalung einer einfacheren Erzählungsform begreifen lassen, die unserem Verfasser so geläufig ist, dass durch den Anschluss an dieselbe der Fluss seiner eigenen Darstellung oft gestört wird (vgl. Weiss, Marcusevangelium), und die ihm daher schriftlich vorgelegen haben muss. Damit ist selbstverständlich weder von diesen Erzählungsstücken noch von den Sprüchen und Parabeln gesagt, dass der Evangelist dieselben in der schriftlichen Quelle nachgeschlagen und aus ihr geschöpft haben muss, sondern lediglich, dass durch seine Bekanntschaft mit ihrer schriftlichen Fixirung in der ältesten Quelle dieselben ihm in einer festen Wortfassung so geläufig geworden waren, dass diese unwillkürlich auch auf seine Wiedergabe einen Einfluss geübt hat. Zeigt doch eine Spruchdoublette wie 9, 35 vgl. mit 10, 43 f. ganz deutlich, dass derselbe Spruch einmal mit bestimmter Erinnerung an seine Wortfassung, ein anderes Mal ohne eine solche ungleich freier und daher als selbstständiger Spruch wiedergegeben ist. Ebenso sind in der Blindenheilung (10, 46—52) offenbar mit selbstständiger Ueberlieferung Erinnerungen an die Erzählung Matth. 9, 27—31 vermischt, und die Doublette der Speisungsgeschichte kann nur so erklärt werden, dass der Evangelist die von der schriftlich fixirten Form derselben (Matth. 14, 15—21) abweichende selbstständige Ueberlieferung, die er von ihr besass (Marc. 8, 1—8), für eine zweite Geschichte hielt (vgl. auch die Wiederholung von 6, 14 f. in 8, 28). Auch das der Weise unseres Evangeliums ganz fremdartige Citat, mit welchem dasselbe beginnt (1, 2 f.), die offenbar sekundäre Form der Himmelsstimme bei der Taufe (1, 11) und die ohne Voraussetzung einer ausführlicheren Erzählung über die Versuchungen Jesu in der Wüste kaum verständliche Hinweisung auf dieselben (1, 12 f.), weist auf seine Bekanntschaft mit einer älteren Schrift hin. Da nun der zweite Evangelist unser erstes nnd drittes Evangelium zweifellos nicht gekannt hat (Nr. 2), so kann diese Schrift nur die beiden zu Grunde liegende apostolische Quelle gewesen sein[2]).

[2]) Hieraus erhellt, wie das eigentliche Problem der Evangelienkritik darin liegt, dass Marcus, der im Grossen und Ganzen sich nicht nur als unabhängig vom ersten und dritten Evangelium, sondern, wie wir zeigen werden, als eine Quelle derselben erweist, doch in all den Rede- und Erzählungsstücken, die ihm mit jener apostolischen Quelle gemein sind, weil er an diese von jenen schriftstellerisch benutzte Quelle meist nur mehr oder weniger freie gedächtnissmässige Reminiscenzen zeigt, einen sekundären Text bald einem von ihnen, bald beiden gegenüber hat und also von ihnen abhängig erscheint. Es konnten daher immer wieder den Beobachtungen, welche die Priorität des Marcus erweisen, andere gegenübergestellt werden, nach welchen das erste und selbst mehrfach das dritte ihm gegenüber einen ursprünglicheren Text hat; und ganz vergeblich hat man immer wieder zu Gunsten der einen Reihe von Beobachtungen die andere abzu-

Die Vertheidiger einer durch keinerlei vorangegangene schriftliche Aufzeichnungen beeinflussten Originalität des Marcus suchen allerdings sowohl in den Redestücken, als besonders in den Erzählungsstücken die Punkte, in denen unser zweites Evangelium gegenüber dem ersten und dritten einen sekundären Text zeigt, möglichst einzuschränken; aber dass es solche gebe, konnte selbst Wilke (§ 44, 4) nicht ganz leugnen, der desshalb eine Reihe späterer Zusätze in unserem Marcustext annahm. Andererseits nöthigte das Vorurtheil, dass die älteste Quelle eine blosse Spruchsammlung gewesen sei (§ 45, 4), schon Weisse, eine Reihe von Stücken, welche das erste und dritte Evangelium allein gemein haben und welche nach dieser Voraussetzung in ihr nicht gestanden haben können, der zweiten Quelle derselben zuzuweisen. Von beiden Seiten her kam Holtzmann zu seiner Urmarcushypothese (§ 44, 7). Nach ihr war unser zweites Evangelium nicht direct die Quelle des ersten und dritten Evangeliums, sondern die ihr noch am nächsten stehende Bearbeitung eines Urmarcus, der also in den Punkten, wo der Text unseres zweiten Evangeliums sekundär erscheint, im ersten und dritten Evangelium noch ursprünglicher erhalten ist und ausserdem ursprünglich eine Reihe von Stücken enthielt, welche diese allein erhalten haben, welche in unserem zweiten Evangelium aber bereits ausgefallen sind. Allein bei dem so stark ausgeprägten Sprach- und Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums müssten die ihm ursprünglich angehörigen, jetzt nur noch im ersten und dritten Evangelium enthaltenen Stücke sich sofort an diesem Charakter erkennen lassen, und doch ist dies augenscheinlich nicht der Fall. Daher hat Weizsäcker, der übrigens in ungleich umfassenderem Maſse als Holtzmann sekundäre Partieen im zweiten Evangelium anerkannte, in seiner Construction der synoptischen Grundschrift die derselben von Holtzmann octroyirten Stücke wieder entfernt und der Redenquelle, der sie allein angehören, zugewiesen, den Unterschied unseres zweiten Evangeliums von ihr aber in einer Reihe von mehr oder weniger umfassenden Zusätzen gesucht, so dass bei ihm der Urmarcus kürzer war als unser zweites Evangelium, während er sich bei Holtzmann als länger darstellte. Gewiss erweckt es kein Zutrauen für eine angeblich zur Erklärung vorliegender Thatsachen geforderte Hypothese, wenn ihre Hauptvertreter darüber nicht einig sind, ob unser zweites Evangelium eine Verkürzung oder Erweiterung des hypothetischen Urmarcus ist. Aber die letztere Fassung erweist sich ja vollends dem einheitlichen Sprach- und Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums gegenüber als unmöglich; denn wenn Holtzmann noch vergeblich versuchte, die Hand des Bearbeiters durch irgend überzeugende Merkmale von der des Urmarcus zu unterscheiden, so hat Weizsäcker wegen der in unserem zweiten Evangelium hinzugefügten Stücke vollends zu der für die damalige Schrift-

---

streiten versucht. Das gilt insbesondere auch von den Beobachtungen von Zeller, welcher aus dem Wortvorrath der Evangelien die Abhängigkeit des zweiten vom ersten nachzuweisen suchte (Theol. Jahrb. 1843). Das Wahre an ihnen ist, dass aus jenen Reminiscenzen an die im ersten Evangelium so treu erhaltene Quelle in den so eigenthümlichen Sprachcharakter des zweiten Evangeliums ein ihm ursprünglich fremdes Element eindringt (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἰδού, οὐαί, τότε,* das plural. *οὐρανοί*, das subst. *ἔρημος*), das sich besonders da sehr bemerklich macht, wo ein in jener Quelle häufigerer Ausdruck aus ihr bei Marcus nur einmal stehen geblieben ist. Vgl. *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (11, 25), *ἄνθρωπος* mit substant. Zusatz (13, 34), *θησαυρός* (10, 21), *γέεννα* (9, 43—47), *ὁμοιοῦν* (4, 30), *ναί* (7, 28) und Aehnliches.

stellerei gänzlich undenkbaren Auskunft greifen müssen, dass der Bearbeiter die formellen Eigenthümlichkeiten seiner Vorlage nachgeahmt habe. Es war darum kein Wunder, wenn Scholten wieder zu Wilke zurückkehrte und den Unterschied des Urmarcus von unserem zweiten Evangelium auf eine geringfügige Reihe von Zusätzen reducirte[3]), und wenn auch die späteren Fortbildner dieser Hypothese immer mehr oder weniger diesen Unterschied gegen Holtzmann und Weizsäcker herabminderten. Dann aber lässt sich vollends gar kein Motiv mehr für eine im Grunde so unerhebliche Abwandlung einer älteren Evangelienschrift nachweisen[4]). So unzweifelhaft daher die Urmarcushypothese manche Erscheinungen in dem Verhältniss unserer Paralleltexte leichter zu erklären und durch die Annahme zweier selbstständigen Quellen das synoptische Problem zu vereinfachen scheint, so muss dieselbe doch, weil sie sich auf keine befriedigende Gestalt bringen lässt und nur andere grössere Schwierigkeiten erzeugt, aufgegeben werden, wie auch ihr Urheber im Grunde zugestanden hat. Vgl. noch § 47, 3. § 48, 2.

5. Das Evangelium beginnt damit zu constatiren, wie das Auftreten des Täufers ganz der ATlichen Weissagung von dem Vorläufer des Messias entsprochen und derselbe auf den nach ihm kommenden Messias hingewiesen habe (1, 2—8), wie dann Jesus von Nazareth in der Taufe mit dem Geiste gesalbt und für den Messias erklärt, sofort aber auch bei der Versuchung in der Wüste als solcher bewährt sei (1, 9—13)[1]). Der erste

[3]) Die rein durch innere Kritik aus diesem Urmarcus oder unserm zweiten Evangelium noch herausgeschälte Urschrift des Marcus bei Scholten und Jacobsen (§ 44, 7. not. 1) hat mit dem synoptischen Problem garnichts mehr zu thun.

[4]) Erwies sich das von Holtzmann angegebene an sich schon unwahrscheinliche Motiv, der Redequelle eine reine Geschichtsquelle an die Seite zu stellen, schon dadurch als unhaltbar, dass das zweite Evangelium immer noch mehr Redestoffe beibehalten hat, als es nach ihm ausgelassen haben soll, so sind die von Beyschlag aufgewiesenen Spuren einer spezifisch-römischen Bearbeitung doch immer nur ganz vereinzelte und erklären die von ihm angenommenen Abwandlungen nur zum allergeringsten Theile. Wie man aber auch die angeblich im zweiten Evangelium vorliegende Bearbeitung des Urmarcus näher bestimme, immer fordert die Annahme des letzteren, die Spuren einer sekundären Gestalt der Darstellung und des Textes in jenem möglichst zu reduciren, insbesondere die so augenscheinlich einfachere und skizzenhaftere Gestalt vieler Erzählungsstücke im ersten (und theilweise auch im dritten) Evangelium als Auszug zu fassen, für den sich schlechterdings kein Motiv auffinden liess (weshalb jetzt Feine, Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 3 manche dieser kürzeren Erzählungsformen dem Urmarcus zuschreibt), und Aussprüche in der Redequelle und im Urmarcus als selbstständige Ueberlieferungsformen zu erklären, die in der Wortfassung viel zu ähnlich sind, als dass sie nicht auf eine gemeinsame schriftliche Wurzel zurückgehen sollten.

[1]) So gewiss die ganz seinen eigenthümlichen Darstellungscharakter zeigende Schilderung des Täufers (1, 4—6) von der Hand des Evangelisten herrührt und dieselbe auch durchweg in der kurzen Hinweisung auf die Taufe und Versuchung Jesu sich zeigt, welche wenigstens 1, 12 f. ohne eine ältere ausführlichere Darstellung kaum verständlich ist, so ist doch 1, 7 f. offenbar die Täuferrede der apostolischen Quelle entnommen, und da von den ihm ganz fremdartigen und daher oft (so noch von Simons und Weiffenbach) mit Unrecht als unecht erklärten ATlichen Citaten 1, 2 jedenfalls aus derselben Quelle stammt (Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27), so wird mit grösster Wahrscheinlichkeit auch 1, 3 auf dieselbe zurückgeführt werden können (vgl. Matth. 3, 3. Luc. 3, 4).

Theil (1, 14—45) beginnt mit seinem öffentlichen Auftreten in Galiläa, das sich sofort durch die Zusammenfassung seiner Reichsverkündigung und durch die Berufung der ersten Jünger als messianisches charakterisirt (1, 14—20). Es giebt ein Bild der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu, das sich um sein Auftreten in der Synagoge zu Kapharnaum und um den ersten Besuch im Hause Simon's daselbst dreht (1, 21—38) und das noch überall einen ungemischt günstigen Eindruck derselben zeigt. In das dann beginnende Wanderleben Jesu versetzt der Evangelist die Heilung des Aussätzigen, welche wahrscheinlich die erste Heilungsgeschichte der apostolischen Quelle war (§ 45, 3), weil er an ihr zeigen zu können glaubte, bis zu welchem Höhepunkte die durch seine Wirksamkeit erregte Volksbegeisterung stieg (1, 39—45). — Der zweite Theil giebt im Gegensatz dazu ein Bild der beginnenden und rasch bis zur Todfeindschaft sich steigernden Opposition, welche Jesus Seitens der Schriftgelehrten und Pharisäer fand (2, 1—3, 6). Der Evangelist deutet selbst aufs Klarste an, dass die hier verbundenen theils formell theils sachlich den Gegensatz steigernden Erzählungen nicht zeitlich, sondern sachlich zusammengereiht sind. Nur in der Heilung des Paralytischen (2, 1—12) erscheint eine Erzählung der älteren Quelle charakteristisch erweitert und ausgemalt, und die seiner Ueberlieferung angehörige Erzählung vom Aehrenraufen erscheint 2, 25 f. 28 durch einige Sabbatsprüche derselben erweitert; alles Uebrige rührt von seiner Hand her. — Der dritte Theil (3, 7—6, 6) zeigt, wie auch in den immer zahlreicher zusammenströmenden Volksmassen (3, 7 bis 12) sich die Scheidung vollzieht zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen. Ueberaus sinnvoll ist er gleichsam eingerahmt von der Auswahl und ersten Aussendung der Zwölfe (3, 13—19. 6, 7—13), die als seine ständigen Begleiter und berufenen Mitarbeiter zunächst in Abzug kommen. Sodann aber zeigt die Erzählung 3, 20—35 und die Parabelrede 4, 1—34, wie sich aus der grossen Volksmasse ein engerer Kreis von empfänglichen Zuhörern aussondert, die er als seine wahren Verwandten bezeichnet und denen er neben den Parabeln auch ihre Deutung geben kann, welche der unempfänglichen Volksmasse vorenthalten bleibt[2]). Aber

[2]) Die Art, wie die dem Gesichtspunkte des Theiles ganz fremdartige Widerlegung der Verleumdung wegen des Teufelsbündnisses (3, 22—30) sich in das erste der beiden Stücke parenthetisch einschiebt, ist nur verständlich, wenn Marcus in der apostolischen Quelle dieselbe mit ihm verbunden fand, und auch aus ihr hat er fast nur einige ihm besonders charakteristisch erscheinende Parabelsprüche aufgenommen. Die schöne Parabeltrilogie des Cap. 4 entlehnt die einzelnen Gleichnisse derselben Quelle, wenn auch das zweite zu Gunsten des in ihr durchgeführten Gesichtspunktes in eigenthümlicher Verkürzung und Umbildung. Aber das dem Evangelium in diesem Zusammenhange Bedeutsamste, das Gespräch über den Zweck der Parabelrede und ihre Deutung (4, 10—20), sowie Einleitung und

selbst seiner Heilthätigkeit gegenüber beginnt sich Unempfänglichkeit zu zeigen, indem er am Ostufer in Folge einer Dämonenheilung ausgetrieben und am Westufer, als er die Auferweckung des Kindleins in Aussicht stellt, verlacht wird (Cap. 5). Unter diesem Gesichtspunkt hat der Evangelist zwei grosse Erzählungsstücke der ältesten Quelle zusammengestellt und ausgemalt, wie sich schon daraus zeigt, dass die Erzählungen von der Meerfahrt (4, 35—41) und vom blutflüssigen Weibe (5, 25—34), die mit diesem Gesichtspunkte garnichts zu thun haben, nur darum aufgenommen sind, weil sie dort mit ihnen unauflöslich verbunden waren. Vollends in seiner Vaterstadt findet Jesus seiner Lehr- und Heilthätigkeit gegenüber gleiche Unempfänglichkeit (6, 1—6), und aus der Aussendungsrede der Quelle sind, abgesehen von den Worten, welche lediglich den Aufzug der Ausziehenden schildern (6, 8 f.), nur noch die aufbehalten, welche auf die Unempfänglichkeit, die auch sie finden werden, hinweisen (6, 10 f.). — Am kunstvollsten ist der vierte Theil aufgebaut (6, 14—8, 26), der Jesum auf der Höhe seiner Volkswirksamkeit zeigt, aber zugleich den Abbruch derselben vorbereitet. Eingeleitet wird er damit, wie sich das Gerücht von Jesu bis an den Königshof verbreitet, bei welcher Gelegenheit die Erzählung von dem Tode des Täufers nachgeholt wird (6, 14—29). Sodann gruppirt er sich um die beiden Speisungsgeschichten, welche Jesum von vielen Tausenden umgeben zeigen (6, 30—44. 8, 1—10); an jede von beiden schliesst sich ein gesteigerter Conflikt mit den Pharisäern (6, 54—7, 13. 8, 11—13), ein Beispiel von der Unempfänglichkeit der Jünger (7, 14—23. 8, 14—21) und eine Heilungsgeschichte, welche zeigt, wie Jesus nicht mehr seine Heilthätigkeit im Volke als solchem aufnehmen wollte (7, 31 bis 57. 8, 22—26). Offenbar will der Verfasser schildern, wie die Erfahrung von der steigenden Bosheit der Gegner und der noch so grossen Erziehungsbedürftigkeit der Jünger Jesum bewog, seine Volkswirksamkeit abzubrechen und sich ganz in den Kreis seiner Jünger zurückzuziehen[3]). — Darum zeigt nun der fünfte Theil (8, 27—10, 45), wie Jesus sich ganz der Unterweisung der Jünger widmet. Derselbe gruppirt sich um die dreimalige Belehrung über die Nothwendigkeit seines Leidens, die also

Schluss (4, 1 f. 33 f.) gehören ganz seiner Hand an, von der auch die sinnvolle Zusammenfügung der Spruchkette 4, 21—25 herrührt.

[3]) Wie sehr diese Gesichtspunkte vorherrschen, zeigt der Umstand, dass die Erzählung von der Nachtfahrt (6, 45—51) offenbar nur wegen der dabei zum ersten Male beobachteten Unempfänglichkeit der Jünger erzählt ist (6, 52), die nachher in immer steigendem Mafse (7, 18. 8, 17 f. 21) charakterisirt wird. Auch das einzige Stück der ältesten Quelle (ausser der ersten Speisungsgeschichte), das 7, 25—30 eingeschaltet ist, wird nur bei Gelegenheit der Reise ins Heidenland angeknüpft, welche durch das Verhalten Jesu seinen Ausspruch über Rein und Unrein illustriren soll (7, 24. 31). Dagegen zeigt der Auftritt 8, 11—13 kaum noch eine Reminiscenz an die parallele Darstellung der ältesten Quelle.

als der Hauptgegenstand derselben erscheinen soll. An die erste, die ausdrücklich an das Petrusbekenntniss geknüpft erscheint (8, 27—33), schliesst sich eine meist aus Reminiscenzen an die älteste Quelle gebildete Spruchkette, welche auch für seine Jünger die Nothwendigkeit des Leidens in Aussicht stellt, aber zugleich auf die nahe Wiederkunft des Herrn hinweist (8, 34—9, 1), für welche im engen zeitlichen Zusammenhange damit den drei Vertrauten eine Bürgschaft in der Verklärung auf dem Berge gegeben wird[4]). An die zweite Leidensweissagung (9, 30 ff.) schliessen sich die Unterweisungen der Jünger, welche sich an den Rangstreit knüpfen, und in welchen mancherlei Reminiscenzen aus der ältesten Quelle verwendet sind (9, 34—50). Dagegen sind die folgenden Belehrungen über Ehe und Kinder (10, 2—16), über den Reichthum und die Vergeltung für seine Aufopferung (10, 17—31) bis auf wenige sehr frei behandelte Reminiscenzen (10, 11. 15. 29 ff.) ganz original[5]). An die dritte Leidensweissagung beim Aufbruch nach Jerusalem (10, 32 ff.) schliesst sich wieder ein Jüngergespräch, das mit einer sehr freien Reminiscenz an Sprüche der ältesten Quelle und mit dem Ausspruch über die Heilsbedeutung seines Todes endet (10, 35—45). — In dem sechsten Theil (10, 46—13, 37) bildet die Blindenheilung bei Jericho die Einleitung zum Einzug in Jerusalem (10, 46—11, 11), an den sich die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung anschliesst (11, 12—26). Dann erscheint Jesus noch einmal im Conflikt mit allen in Jerusalem tonangebenden Mächten, den Hierarchen (11, 27—12, 12), den Pharisäern und Sadducäern (12, 13—27), den Schriftgelehrten (12, 28—40). Bis auf vereinzelte Sprüche (11, 23 ff. 12, 38 f.), die Weinbergsparabel (12, 1 ff.) und eine offenbar sehr frei behandelte Reminiscenz an das Gespräch über das grösste Gebot (12, 28 ff.) verdanken wir hier alles der Hand des Evangelisten, auch die liebliche Erzählung vom Schärflein der Wittwe (12, 40—44); erst Cap. 13 schliesst die Schilderung der jeru-

---

[4]) Dass diese Erzählung aus der ältesten Quelle entlehnt ist, erhellt schon daraus, dass mit ihr die dem Gesichtspunkt dieses Theiles durchaus fremde Heilung des Mondsüchtigen verbunden ist, weil sie dort mit ihr aufs Engste verknüpft war, nur dass der Evangelist an beide eigene Jüngerbelehrungen anschliesst (9, 9—13. 28 f.).

[5]) Dass auch diese an bestimmte Vorgänge sich anschliessenden Belehrungen um der letzteren willen gegeben und rein sachlich zusammengeordnet sind, zeigt schon die Reihenfolge ihrer Gegenstände. Es kann darum nicht davon die Rede sein, dass 10, 1 im Sinne des Evangelisten ein neuer Abschnitt beginnt. Vielmehr schliesst sich nur an den letzten Besuch in Kapharnaum, wo Jesus nur noch incognito verweilt (9, 30. 33), und damit an den definitiven Abbruch seiner galiläischen Wirksamkeit die Bemerkung, dass Jesus zuletzt den Schauplatz seiner Thätigkeit nach Judäa und Peräa verlegt habe, während der Verfasser zeigt, dass er auch dort sich vorwiegend seinen Jüngern widmete.

salemischen Wirksamkeit mit der grossen Parusierede der ältesten Quelle. In den siebenten Theil, die Leidensgeschichte (Cap. 14. 15), ist nur noch die Erzählung der Quelle von der Salbung in Bethanien verwoben, alles Uebrige ist Eigenthum des Evangelisten. Mit der Scene am offenen Grabe, wo aus Engelmund die Auferstehung Jesu verkündigt und seine Erscheinung den Jüngern und Petro verheissen wird (16, 1—8), schliesst das Evangelium[6]).

6. Die Ueberlieferung schreibt das zweite Evangelium dem Marcus zu, welchen sie stehend als den Schüler, Begleiter und Hermeneuten des Petrus bezeichnet, welcher aber ohne Zweifel mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten Johannes Marcus (§ 13, 4. 15, 1), den wir in Cäsarea in der Begleitung des Paulus fanden (§ 24, 5, vgl. auch § 27, 3), identisch ist[1]). Aus dem Vorwort des Papias von Hierapolis (bei Euseb. h. e. 3. 39) erfahren wir, dass bereits der Presbyter (Johannes, vgl. § 33, 2) ihm mitgetheilt hatte, Marcus habe von den Worten und Thaten Christi genau aufgeschrieben, wie viel er irgend noch im Gedächtniss hatte, wenn

---

[6]) Der heutige Schluss (16, 9—20), in dem von der so ausdrücklich angekündigten Erscheinung in Galiläa nichts erzählt wird, dagegen in einer von der ganzen Detailmalerei des Evangeliums aufs Schärfste abstechenden epitomirenden Weise einige aus den späteren Evangelien bekannte Erscheinungen des Auferstandenen kurz erwähnt und mit einer sichtlich an den Schluss unseres Matthäusevangeliums anknüpfenden Rede, sowie mit einem Hinweis auf die Himmelfahrt und die Predigt der Jünger geschlossen werden, gehört unserm Evangelium, von dessen Sprache er schon charakteristisch absticht, unzweifelhaft nicht an. Er fehlte noch zur Zeit des Eusebius und Hieronymus in fast allen Handschriften, und fehlt noch in unseren ältesten und wichtigsten (Sin. Vat.); erst bei Irenäus und Hippolytus finden sich sichere Spuren von ihm. Trotz alledem ist er noch von R. Simon und Eichhorn, von Hug und Guericke, insbesondere aber von den Anhängern der Griesbach'schen Hypothese (vgl. auch Hilgenfeld) vertheidigt. Vgl. dagegen Wieseler, Comment., num loci Marc. 16, 9—20 et Joh. 21 genuini sint. Gött. 1839. Dass das Evangelium ursprünglich einen anderen Schluss gehabt habe (vgl. Ritschl, der ihn aus unserem Marcusschluss, und Volkmar, der ihn aus Matthäus herzustellen sucht), oder unvollendet geblieben sei, ist eine völlig grundlose Annahme.

[1]) Nach Act. 12,12 war er der Sohn einer gewissen Maria, zu deren Hause in Jerusalem Petrus, der sich sofort nach seiner Befreiung aus dem Kerker dorthin begiebt, in naher Beziehung gestanden haben muss, was dadurch bestätigt wird, dass ihn Petrus seinen geistlichen Sohn nennt (1. Petr. 5, 13). Da er nach Col. 4, 10 ein ἀνεψιός des Barnabas war, ist es sehr begreiflich, dass er durch diesen in ein Verhältniss zu Paulus kam (Act. 12, 25), das nach zeitweiser Trübung (15, 37 ff.) sich später wiederhergestellt haben muss (Col. 4, 10, 2. Tim. 4, 11). Inzwischen kann er sehr wohl mit seinem geistlichen Vater in Babylon gewesen sein (§ 40, 5) und später ganz sich demselben angeschlossen haben, so dass es durchaus willkürlich war, zwei verschiedene Marcus zu unterscheiden, wie nach Grotius Schleiermacher und Kienlen (Stud. u. Krit. 1832 u. 1843) thaten. Wenn ihn schon Irenäus den ἑρμηνευτής des Petrus nennt (adv. haer. IV, 1, 1), so ist dabei nicht an einen Dolmetscher gedacht, der seinen Verkehr mit Griechisch- oder Lateinischredenden vermittelte, wie noch W. Grimm (Stud. u. Krit. 1872) und Bleek wollten, sondern nach Hieronymus (ad Hedib. 11) an einen Sekretair, der ihm bei der Abfassung von Briefen behülflich war. Doch vgl. not. 2.

auch ohne Ordnung; und er selbst erläutert das dahin, dass Marcus kein unmittelbarer Herrenschüler gewesen sei, sondern ein Schüler des Petrus, der nicht eine geordnete Zusammenstellung der Herrenworte gegeben, sondern dieselben je nach Bedürfniss in seinen Lehrvorträgen angewandt hatte[2]).

Diese Angaben passen vollkommen auf unser zweites Evangelium, das in seinen lebensvollen Detailschilderungen von selbst auf die Mittheilungen eines Augenzeugen zurückweist, das sich so eingehend mit der äusseren Geschichte wie der inneren Entwicklung der Jünger beschäftigt, das eine unverhältnissmäfsige Menge von Jüngergeschichten und eine Reihe von Mittheilungen bringt, die aus dem Kreise der drei Vertrauten Jesu stammen, dessen ganzer erster Theil sich um den ersten Besuch Jesu im Hause des Petrus dreht, dessen Höhepunkt das Bekenntniss des Petrus bildet, und das mit einer Hinweisung auf die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus schliesst. Die Bemerkung des Presbyters über die mangelnde Ordnung kann sich natürlich nur auf die Abweichung derselben von der Anordnung der Reden und Thaten in einer ihm bekannten Schrift, deren Ordnung er für die ursprüngliche hielt, beziehen; und das kann nur die alte Schrift des Apostel Matthäus gewesen sein, von der er ebenfalls dem Papias erzählt hatte (§ 45, 4). Diese hatte aber in der That nach allem, was wir von ihr ermitteln können, vielfach eine sehr andere Anordnung, besonders, wie Papias hervorhebt, der sie freilich wohl nur noch aus unserem ersten Evangelium kennt, in den Reden, da ja so vielfach das zweite Evangelium die Aussprüche Jesu aus ihrem Zusammenhange gelöst und zu neuen Spruchketten verbunden bringt. Wenn aber der Presbyter seine Genauigkeit und Papias seine Vollständigkeit rühmt (*ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς*), so entspricht das wieder durchaus der Art, wie Marcus die skizzenhaften Erzählungen der ältesten Quelle vielfach aufs Reichste ausgeführt, beziehungsweise zurechtgestellt hat (vgl. z. B. 5, 23 mit Matth. 9, 18). Es war daher ein offenbarer Fehlgriff, wenn Schleiermacher (Stud. u. Krit. 1832) behauptete, dass die Nachricht des Papias auf unser Evangelium nicht passe[3]). Papias (oder der Presbyter)

---

[2]) Es ist früher vielfach übersehen worden, aber seit Bleek, Steitz (Stud. u. Krit. 1868, 1), Holtzmann immer allgemeiner anerkannt, dass Papias genau die Mittheilung des Presbyters von seinen Erläuterungen, in denen er den Marcus gewissermafsen wegen des in dem *οὐ μέντοι τάξει* liegenden Tadels rechtfertigt (*ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*), unterscheidet. Aus jener erfahren wir übrigens, dass die Bezeichnung des Marcus als *ἑρμηνευτής* ursprünglich nicht den Sinn hatte, den ihr Hieronymus beilegt (not. 1), sondern nur darauf ging, dass er durch seine Aufzeichnungen der Gemeinde die Mittheilungen des Petrus zur Kenntniss brachte (*Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν*); aus diesen, dass Marcus nicht, wie die spätere Ueberlieferung annahm (Epiph. haer. 51, 6), einer der siebzig Jünger war (*οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ*).

[3]) Seine enge Beziehung zu einem der Augenzeugen, insbesondere zu Petrus konnte nur verkannt werden, so lange man unter der Herrschaft der Griesbachschen Hypothese alles mit dem ersten und dritten Evangelium Uebereinstimmende aus diesen entlehnt glaubte; schwer begreiflich aber bleibt es, wie noch Weiffenbach und Beyschlag die Ansicht Schleiermacher's erneuern konnten. Dass auch der erste Evangelist noch einzelne Petruserzählungen nachzubringen wusste (Matth.

soll dann nur von ordnungslosen Aufzeichnungen geredet haben, von denen man sich freilich schwer eine Vorstellung machen kann, und diese sollen höchstens die Grundlage für ein so wohl geordnetes Evangelium wie unser zweites (resp. den hypothetischen Urmarcus) abgegeben haben. Da aber weder der Presbyter noch Papias die wirkliche Ordnung der Worte und Thaten Jesu kannten, so kann ihr Urtheil über die mangelnde τάξις des Marcus doch offenbar nicht an dem bemessen werden, was uns heute chronologisch oder pragmatisch als eine gute Ordnung erscheint, sondern nur an der τάξις des ältesten ihnen bekannten Evangeliums, freilich nicht des Johannesevangeliums, wie Ewald wollte. Während noch Baur sich in sehr wunderlichen Vermuthungen über die Art der von Papias erwähnten Schrift erging, haben seine Schüler, welche den Bann der Griesbach'schen Hypothese durchbrachen, wie Hilgenfeld und Volkmar, die Beziehung der Papiasnachricht auf unser zweites Evangelium anerkannt[4]).

Schon Justin bezeichnet unser zweites Evangelium einfach als die ἀπομνημονεύματα Πέτρου (Dial. 106, vgl. § 7, 2), und Tertullian sagt: Marcus quod edidit evangelium Petri adfirmatur (adv. Marc. 4, 5). Noch Irenäus sagt, dass Marcus nach dem Tode des Petrus und Paulus τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε (adv. haer. IV, 1, 1), und stimmt darin völlig mit der ältesten Nachricht überein, da Papias und sein Presbyter offenbar voraussetzten, dass Marcus, als er schrieb, nur noch auf seine Erinnerungen angewiesen, also Petrus nicht mehr am Leben war. Die Vorstellung über die Beziehungen des Marcusevangeliums zu Petrus ist also keinesfalls aus der Tendenz entstanden, demselben eine apostolische Sanction zu verschaffen, da noch Clemens von Alexandrien in der naivsten

16, 17 ff. 17, 24 ff. 18, 21 f.), ist doch kein Beweis dagegen, dass das zweite Evangelium aus den Mittheilungen des Petrus herrührt; und dass Matth. 15, 15. Luc. 8, 45. 22, 8 statt der im zweiten Evangelium nicht genannten Jünger geradezu den Petrus nennen, beweist doch nur, dass schon sie die Ueberlieferungen desselben speciell auf die Erinnerungen des Petrus zurückführen. Für den, welcher die petrinischen Reden der Apostelgeschichte und den zweiten Petrusbrief für echt hält, kommt noch hinzu, dass Act. 10, 37 f. ganz wie hier (vgl. Marc. 1, 32. 39. 3, 11) neben den Heilwundern besonders die Dämonenaustreibungen hervorgehoben werden, und dass 2. Petr. 1, 16 ff. genau wie bei Marcus die Verklärungsgeschichte als eine Verbürgung der Parusieweissagung erscheint.

[4]) Diejenigen, welche einen Urmarcus annehmen, beziehen die Papiasnachricht natürlich meist auf diesen (vgl. z. B. Mangold), wie Jacobsen auf die von ihm kritisch ausgeschiedene Grundlage des zweiten Evangeliums. Nur vereinzelte Kritiker sind bei einer gänzlich unbegründeten Skepsis gegen die Papiasnachrichten überhaupt stehen geblieben. Wendt bezieht die über Marcus nur auf eine Anzahl von Erzählungsreihen, welche er mit völliger Verkennung der Composition des zweiten Evangeliums kritisch aus ihm ausscheiden zu können glaubt, und kehrt damit sachlich im Grunde zu Schleiermacher zurück. Nur sieht er in ähnlich übertreibender Weise wie Klostermann in s. Marcusevangelium (vgl. § 44, 6) darin formell fixirte mündliche Berichte des Petrus, die er aber mit anderen weniger sicheren Ueberlieferungen frei von Marcus zu einer chronologisch zusammenhängenden Darstellung verarbeitet sein lässt, auf welche sie nicht angelegt waren, womit freilich das entscheidende Gewicht, das er auf diese Quelle legt, aufs Grellste contrastirt.

Weise gesteht, von einer solchen nichts zu wissen, selbst Origenes von einer solchen noch nichts sagt, vielmehr erst Eusebius und Hieronymus davon zu erzählen wissen, wie denn letzterer das Evangelium geradezu für ein Diktat des Petrus zu halten scheint[5]). Ebenso ist es erst Eusebius (h. e. 2, 15), der die von Clemens bezeugte Abfassung des Marcusevangeliums in Rom mit der falschen Deutung von 1. Petr. 5, 13 stützt und mit der Simonsage combinirt (vgl. § 39, 4), so dass man völlig grundlos dadurch jene Nachricht hat verdächtigen wollen. Vielmehr spricht die Erklärung der aramäischen Worte und der jüdischen Gebräuche (7, 3 f. 14, 12. 15, 6. 42) dafür, dass das Evangelium für heidenchristliche Leser, die Bezugnahme auf die römische Ehescheidungspraxis (10, 12), die Reducirung einer Münze auf den römischen Quadrans (12, 42), die Voraussetzung der Bekanntschaft der Leser mit Pilatus (15, 1), sowie die zahlreichen Latinismen des Evangeliums (Nr. 1) augenfällig dafür, dass es in Rom geschrieben ist[6]). Eine höchst merkwürdige Bestätigung empfängt die Tradition von der Abfassung des zweiten Evangeliums durch Marcus, wenn die vielfach geäusserte Vermuthung sich bewährt, dass der Jüngling von dem 14, 51 f. eine sonst völlig unbegreifliche Notiz gegeben wird, der Verfasser des Evangeliums selbst war. Denn da derselbe Jesu und seinen Jüngern aus dem Hause, in dem sie das Passah gehalten, nachgeschlichen war, so liegt nichts näher, als diesen Sohn eines jerusalemischen Hauses für den Sohn

---

[5]) Clemens sagt bei Eusebius h. e. 6, 14 von der Abfassung des Evangeliums, um welche ihn die Zuhörer des Apostels gebeten haben sollen: *ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Wenn er hiernach voraussetzt, dass das Evangelium noch bei Lebzeiten des Petrus geschrieben sei, so stimmt das nicht einmal mit seiner Behauptung, dass die Evangelien mit den Genealogien zuerst geschrieben seien, die trotz seiner Berufung auf die alten Presbyter ein offenbarer Irrthum ist. Derselbe entstand daraus, dass man sich so das Fehlen der Genealogien bei Marcus erklärte (§ 44, 1), und hing vielleicht ursprünglich mit einer Verwechslung unseres ersten Evangeliums mit dem apostolischen Matthäus und des Lucas mit der Quellenschrift, aus der er seine Genealogie schöpfte und die sehr wohl älter als Marcus sein kann, zusammen. Origenes ist dabei stehen geblieben, ihm die zweite Stelle anzuweisen und lässt ihm nur von Petrus den Stoff dargeboten sein (*ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ*), was nicht einmal nothwendig darauf führt, dass dies Petrus bei seinen Lebzeiten gethan (bei Euseb. h. e. 6, 25). Erst Eusebius selbst sagt von der dem Marcus durch die Zuhörer des Petrus abgedrungenen Schrift, dass Petrus *κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἐντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις* (2, 15) und beruft sich ganz mit Unrecht dafür auf Clemens, der nach der von ihm selbst citirten Stelle das Gegentheil sagt. Hieronymus aber, der de vir. ill. 8 einfach dem Eusebius folgt, sagt ad Hedib. 11, dass das Marcusevangelium Petro narrante et illo scribente compositum est.

[6]) Die Voraussetzung, dass es deshalb ursprünglich lateinisch geschrieben sein müsse, welche in alten Handschriften und Uebersetzungen ausgedrückt ist (vgl. dagegen § 16, 7. not. 1), wurde von Baronius im Interesse der Vulg. vertheidigt, ist aber seit Richard Simon selbst von den Katholiken aufgegeben. Dass Chrysostomus die Abfassung des Evangeliums nach Alexandrien verlegt, hängt damit zusammen, dass man Marcus später offenbar wegen seiner Beziehungen zu Barnabas die dortige Gemeinde gründen liess.

der Maria zu halten, deren Haus noch nachmals eine Herberge der Jünger Jesu war (Act. 12, 12).

7. Wenn Marcus nach dem Tode des Petrus seine Erinnerungen an das, was derselbe von den Thaten und Reden Jesu erzählt hatte, aufzuzeichnen begann, so konnte er natürlich nicht daran denken, eine chronologische oder pragmatische Geschichte auch nur des öffentlichen Lebens Jesu zu geben; denn was Petrus erzählt hatte, waren doch immer nur Einzelheiten gewesen, höchstens hatte er je nach Bedürfniss seiner Lehrvorträge Ereignisse, die ihm eine ähnliche Bedeutung hatten, mit einander verknüpft, Aussprüche Jesu über denselben Gegenstand hintereinander mitgetheilt ohne Rücksicht darauf, wann und in welchem Zusammenhang jene vorgefallen, diese gesprochen waren. Nur aus der Leidensgeschichte konnte Marcus in einigem Zusammenhange berichten, was er theils selbst erlebt, theils von den Zeugen der Kreuzigung erkundet hatte. So konnte er nur beabsichtigen, ein Bild des öffentlichen Lebens Jesu zu geben, indem er die einzelnen Seiten desselben, insbesondere das Verhältniss Jesu zum Volk, zu den Gegnern wie zu den Jüngern, seine verschiedenen Epochen, den allmähligen Fortschritt in der Entwicklung desselben, soweit er aus den Bruchstücken der ihm zugänglichen Ueberlieferung sich darüber eine Vorstellung bilden konnte, durch verwandte Erzählungsgruppen beleuchtete. So ergab sich von selbst eine Schrift, wie wir sie in unserem zweiten Evangelium nach ihrer schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und Composition kennen gelernt haben, die in ihren Schilderungen wie in ihren Detailmalereien noch überall den frischen Eindruck der Erzählungen des Augenzeugen widerspiegelt. Was ihm die älteste Apostelschrift bot (Nr. 4), konnte wohl hie und da seine Erinnerungen ergänzen, seine Combinationen leiten, seine Darstellung im Einzelnen mehr oder weniger unwillkürlich beeinflussen; einen durchgreifenden Einfluss auf seine Composition, die mit anderen Mitteln ganz andere Ziele verfolgte, konnte sie nicht gewinnen[1]).

---

[1]) Ganz vergeblich beruft man sich gegen die Annahme einer Kenntniss dieser Apostelschrift darauf, dass die älteste Ueberlieferung davon nichts wisse. Abgesehen von der Frage, ob Papias oder vielmehr sein Presbyter von allen Bedingungen, unter denen die Marcusschrift entstand, vollständig unterrichtet waren, machen ja ihre Aussagen durchaus nicht den Anspruch, dieselben allseitig zu erörtern, sondern heben nur dasjenige hervor, was ihnen daran das Bedeutsamste war und ihre Eigenthümlichkeit im Unterschiede von der alten Apostelschrift erklärt. Es bleibt auch bei jener Annahme dabei, dass der weitaus grösste Theil des Evangeliums aus den Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus stammt; denn selbst in den Abschnitten, in welchen das Evangelium sich mit jener Apostelschrift berührt, ist das aus jenen Mittheilungen Herzugebrachte meist ungleich mehr, als das dem Erzähler aus jenen Bekannten. Es ist nur noch ein Rest der Vorstellung, welche so lange jede Lösung der synoptischen Frage unmöglich gemacht hat, dass jeder Evangelist Alles, was er vom Leben Jesu

Der lehrhafte Gesichtspunkt des Evangeliums (Nr. 3) führt uns von selbst auf eine Zeit, wo das Sinken der Parusiehoffnung bei dem scheinbaren Verzuge der Wiederkunft dringend einer Auffrischung derselben bedurfte und der Nachweis nothwendig wurde, wie schon in den Thatsachen seines irdischen Lebens, auch abgesehen von seiner glorreichen Wiederkehr, Jesus den messianischen Charakter seiner Sendung ausreichend bewährt habe. Wir sahen jenes Sinken der christlichen Hoffnung bereits im Hebräerbrief (§ 31, 3. 32, 2) und im zweiten Petrusbrief (§ 41, 1) sich ankündigen und schliesslich in der Apokalypse das Haupterzeugniss der christlichen Prophetie hervorrufen (§ 35, 1). Zwischen jenen Schriften und dieser liegt das nach dem Tode des Petrus geschriebene Marcusevangelium. So gewiss in ihm der unmittelbare Zusammenhang zwischen der Parusie und der Katastrophe in Judäa bereits gelockert wird (13, 24), so fehlt es doch nicht nur an jeder Beziehung auf die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems, selbst in der Fassung eines Weissagungswortes wie 13, 2; vielmehr lässt die Fassung des Spruches 2, 26 eher darauf schliessen, dass noch die Schaubrote im Tempel aufgelegt wurden[2]). So werden wir in das Ende der sechziger Jahre gewiesen, zu welcher Zeit die im Jahre 67 entstandene Matthäusschrift sehr wohl schon zu Rom in griechischer Uebersetzung bekannt sein konnte.

---

wusste oder ermitteln konnte, aufzeichnen musste, wenn man sagt, ein Evangelist, der jene Schrift mit ihren reichen Redestoffen kannte, hätte von denselben mehr mittheilen müssen. Es war eben ein völlig anderer Gesichtspunkt, unter dem er aus seinen Erinnerungen ein Bild des Lebens Jesu zusammenstellte, daher hat er auch, abgesehen von der Parusierede, von den Redestoffen nur aufgenommen, was er an eine bestimmte Situation anknüpfen und für seine schildernde Darstellung des Lebens Jesu verwerthen konnte.

[2]) Wenn Bleek, Holtzmann, Weizsäcker, Beyschlag, Mangold u. A. behaupten, dass wegen 13, 24, wo Marcus doch nur leise das εὐθύς in ein ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις verwandelt, das zweite Evangelium nicht vor dem Jahre 70 geschrieben sein könne, so beweist die Apokalypse, welche die Zerstörung Jerusalems durch die ganze letzte Trübsalszeit von der Parusie trennt und doch noch vor der Katastrophe geschrieben ist (§ 35, 4), das Gegentheil. Die Thatsache aber, dass nirgends, wie sofort im zweiten und dritten Evangelium, eine nähere Hinweisung auf die Modalitäten, unter denen thatsächlich die Zerstörung Jerusalems erfolgte, sich findet, ist um so bedeutungsvoller, als gerade die damit schwer vereinbare Weissagung 13, 2 von dem Evangelisten zweifellos zuerst aufgezeichnet ist. Mit Hitzig und Schenkel bis in die letzten fünfziger Jahre heraufzugehen, ist freilich ganz unmöglich. Volkmar wollte bestimmt das Jahr 73 herausrechnen, Hilgenfeld musste, weil er die Benutzung des kanonischen Matthäus annahm, bis in die erste Zeit Domitians, d. h. die ersten achtziger Jahre hinabgehen, und Keim ging, weil ihm Marcus der jüngste der Synoptiker war, bis ins zweite Jahrhundert hinein (115—20), wie Baur seiner Zeit bis über die Mitte desselben hinaus (130—70). Damit fällt freilich jeder Anhalt für eine nähere Zeitbestimmung fort.

§ 47. Das Matthäusevangelium.

1. Thatsächlich ist der gesammte Inhalt des Marcus in unser erstes Evangelium aufgenommen bis auf einige ganz unerhebliche kleine Abschnitte, deren Auslassung sich aus den einleuchtendsten Gründen (vgl. Nr. 5) sofort von selbst erklärt. Allein die Stoffe desselben finden sich in ihm auch grösstentheils, von Cap. 14 ab ausnahmslos, in derselben Reihenfolge, obwohl diese vielfach keine chronologische, sondern eine auf sachlichen Gründen, die in der Composition des Evangeliums liegen, beruhende ist, und obwohl sie von unserem Evangelisten meist nicht einmal als solche erkannt, sondern als chronologische genommen wird, oder in seinem Zusammenhang ihre ursprüngliche Motivirung verliert[1]). Auch in dem Abschnitt Cap. 5—13, wo der Evangelist die Reihenfolge selbstständig gestaltet und dabei die des Marcus mehrfach durchbricht, wird theils sachlich offenbar Zusammengehöriges auseinandergerissen (9, 1—17 u. 12, 1—14; 8, 18—34 u. 9, 18 bis 26), theils ruht die Neuordnung doch wesentlich auf den von Marcus festgestellten Gesichtspunkten, indem Cap. 5—9 die Darstellung der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu nur den Gesichtspunkt des ersten Theiles bei Marcus in grösserem Stile durchführt, Cap. 10—13 die Darstellung der Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus fand, den zweiten und dritten Theil bei Marcus zusammenfasst (§ 46, 5). Sogar in ihm eigenthümlichen Schilderungen ist der Evangelist von Marcus abhängig (vgl. z. B. 4, 23—25 mit Marc. 1, 14. 39. 28. 3, 7 f.). Durchweg aber zeigt sich in den Hauptmassen des erzählenden Theiles die Darstellung des ersten Evangelisten als die sekundäre, in ihren Abweichungen durch schriftstellerische Motive bedingte. Oertlichkeiten und Personen werden näher bestimmt, erläuternde, erweiternde, ausmalende Zusätze gemacht, ganz neue Züge schieben sich in den Text des Marcus ein. Bei ihm nur angedeutete Worte werden ausdrücklich formulirt, die einen Ausspruch Jesu einleitenden Fragen nach der Antwort näher bestimmt, die ganze Darstellung zeigt sich als eine abglättende, er-

[1]) Der aufs Deutlichste als ein rein sachlicher markirte Zusammenhang der Erzählungsgruppe Marc. 2, 1—3, 6 ist Matth. 9, 9. 14. 12, 9 offenbar als zeitlicher genommen und ähnlich Matth. 13, 1, vgl. Marc. 4, 1; 19, 13, vgl. Marc. 10, 13; 22, 23. 34. 41, 23, 1, vgl. Marc. 12, 18. 28. 35. 38 u. öfter. In der Stelle Matth. 12, 15 f. ist derselbe in einer geschichtlich undenkbaren Weise motivirt und 14, 12 f. durch Verkennung der Nachholung bei Marcus sogar ein offenbarer Anachronismus entstanden. An anderen Stellen wird der zeitliche Zusammenhang bei Marcus wenigstens stärker markirt (12, 46. 18, 1. 19, 1) und in einer geschichtlich unhaltbaren Weise motivirt (4, 12). Die Abendheilungen 8, 16 verlieren in unserem Evangelium ihr Motiv, da nicht erzählt ist, dass es ein Sabbat war, als Jesus die Schwieger Petri heilte; 13, 34 f. 21, 45 f. wird eine Schlussbemerkung aus Marcus aufgenommen, die in unserem Evangelium ihre Bedeutung verliert, weil noch andere Parabeln folgen.

leichternde. Nirgends aber tritt diese Bearbeitung seines Textes auffälliger als in der zweifellos bei Marcus durchweg ursprünglichen Leidensgeschichte hervor[2]). Dass aber im ersten Evangelium eine solche Bearbeitung vorliegt, beweist auch die Art, wie so vieles aus dem eigenthümlichen Sprachgebrauch des Marcus in dasselbe übergegangen ist[3]).

2. Das erste Evangelium enthält aber auch eine grosse Menge von Stoffen, die sich nicht bei Marcus finden, und zwar hauptsächlich Redestoffe, die doch viel zu umfangreich sind, um etwa aus mündlicher Ueber-

---

[2]) Die Wüste, in welcher der Täufer auftritt, wird näher bestimmt als die Wüste Juda (3. 1); die Art, wie sich die Wirksamkeit Jesu um Kapharnaum dreht, durch die Uebersiedelung dahin motivirt (4, 13, vgl. 9, 1). Johannes wird sogleich bei seinem ersten Auftreten *ὁ βαπτιστής* genannt (3, 1), Simon mit seinem Beinamen Petrus (4, 18), Levi mit seinem Apostelnamen Matthäus (9, 9), der Hohepriester Kajaphas (26, 3. 57); Herodes wird mit seinem genaueren Titel als Tetrach (14, 1), Salome als die Mutter der Zebedäiden (27, 56), der Reiche als ein Jüngling (19, 20), Pilatus mit seinem vollen Namen und als *ἡγεμών* bezeichnet (27, 2). Näher erläutert wird die Heilart Jesu 8, 15 f., der Zweck des Aehrenraufens 12, 1, wie der Nachfolge des Petrus 26, 58, die Bedrängniss und das Gebahren der Jünger 14, 24. 26, die Art des Todes und der Zweck des Blutvergiessens 20, 19. 26, 28, der Gegenstand des Prophezeiens und der Schlussberathung des Synedriums 26, 68. 27, 1, der Sinn des Wortes vom Sauerteig und der Rede von Elias 16, 12. 17, 13. Die Zahl der Gespeisten wird gesteigert 14, 21. 15, 38, den Pharisäern werden die Sadducäer hinzugefügt 16, 1, den dekalogischen Geboten das Liebesgebot 19, 19, dem spöttischen Aufputz Jesu das Rohr als Scepter 27, 29. Selbst ausmalende Züge wie das Handausstrecken (12, 49. 26, 51), das Niederfallen 17, 6 f., die feierliche Beschwörung 26, 63 fehlen nicht. Es ist das Alles um so auffälliger, als Marcus bei seiner detaillirenden, motivirenden, ausmalenden Weise sich diese Züge sicher nicht hätte entgehen lassen. Ausführlich formulirte Worte finden sich 3, 2. 16, 22. 26, 27. 50. 52. 54, ein nach dem A. T. erweitertes 21, 43, nach der Antwort modificirte Fragen 13, 10. 17, 19. 18, 1. 19, 3. 27. 24, 3. Beispiele abglättender Darstellung finden sich in Redestücken (13, 19—23. 15, 16—20. 17, 10—12), wie in Erzählungsstücken (14, 34—36), offenbare Einschaltungen in den Marcustext 14, 28—31. 17, 24—27. 27, 3—10. 19. 24 f. 52 f. 62—66. 28, 2—4. Schon der Beginn der Leidensgeschichte (26, 1—4) ist eine offenbare Umschreibung von Marc. 14, 1. Die Geldforderung des Judas und seine Bezahlung mit 30 Silberlingen (26, 15), seine direkte Entlarvung (26, 25), die Steigerung der drei Gebetsacte in Gethsemane und der drei Verleugnungen (26, 42. 44. 72. 74), die Proponirung der Wahl zwischen Barrabas und Jesus durch den Landpfleger (27, 17. 21) sind offenbar secundäre Züge. Dass aber der Text des ersten Evangeliums sich in den meisten eigentlich erzählenden Partieen durchweg als eine schriftstellerische Bearbeitung des Marcustextes darstellt, soweit derselbe ganz original ist, ist bei Weiss, Marcusevangelium. 1872 durch eine eingehende Parallelexegese nachgewiesen.

[3]) Zwar kommt das dem Marcus so eigenthümliche *εὐθύς, ἤρξατο, πολλά* (§ 45, 1) auch ausserhalb der Parallelen vor, ebenso die von ihm in die evangelische Geschichtserzählung eingeführten term. techn. *κηρύσσειν, εὐαγγέλιον, πνεύματα ἀκάθαρτα,* und Lieblingsausdrücke, wie *ἐπερωτᾶν, ἐκπορεύεσθαι, ἐξουσία* u. a. Trotzdem kann der Evangelist sich dieselben von ihm angeeignet haben. Aber nur in Parallelen erscheinen die für Marcus so charakteristischen schildernden Participien *ἀναστάς, ἀναβλέψας, ἐμβλέψας,* das abundante *ἀπὸ μακρόθεν,* die bei Marcus relativ häufig vorkommenden Ausdrücke *εἰσπορεύεσθαι* und *παραπορεύεσθαι, ἐκπλήττεσθαι, ἐπιτιμᾶν, θεωρεῖν, διαλογίζεσθαι, ξηραίνειν,* sowie die Worte *διωγμός, σινδών, σταχύς, κοπάζειν, μέλει σοι, στρώννυμι, τολμᾶν, περισσῶς* und die Latinismen *πραιτώριον, φραγελλοῦν.* Näheres vgl. Weiss, Matthäusevangelium. Einleitung § 2.

lieferung herstammen zu können. Das führt von selbst auf die Benutzung des apostolischen Matthäus, der sich hauptsächlich die Sammlung von Redestoffen zur Aufgabe gemacht hatte (§ 45). Diese Redestoffe, die wir dort bereits als in ihm befindlich nachweisen konnten, sind nun ganz überwiegend an einzelnen Stellen des Evangeliums in das Gefüge desselben eingeschaltet (Cap. 5—7. 10—13. 18. 23—25). Dass dieselben aber von dem Evangelisten bereits schriftlich fixirt vorgefunden sind, erweist sich daraus, dass wir noch im Stande sind, mit Hülfe ihrer Bearbeitung im Lucasevangelium diese Redestoffe auf ihre ursprüngliche Form zurückzuführen, aus welcher sie erst von unserem Evangelisten zu grösseren Redecompositionen zusammengefügt sind, oder ihren ursprünglichen Sinn von dem, welchen sie in dem Zusammenhange des Evangelisten erhalten haben, zu unterscheiden.

Dass die Bergrede dem Evangelisten in seiner Quelle vorlag, ist schon darum augenfällig, weil, während er sichtlich die Volksmassen als das Auditorium derselben denkt (5, 1. 7, 28 f.), aus 5, 2 hervorgeht, dass dieselbe in der Quelle an die μαθηταί gerichtet war. Entfernen wir aber mit Hilfe der Lucasredaction die Einschaltungen des Evangelisten (§ 45, 1), deren ursprünglicher Zusammenhang noch bei Lucas erhalten ist, so tritt uns eine Rede entgegen, die durch ihren festgeschlossenen Zusammenhang und ihre durchweg erkennbaren zeitgeschichtlichen Beziehungen sich als die ursprüngliche Form derselben erweist, wie sie nur die älteste Quelle geboten haben kann. Ebenso aber schliesst sich die Aussendungsrede nach Entfernung der in ihr geschichtlich unmöglichen Einschaltung 10, 17—39 zu einer in ihrem wesentlichen Bestande durch Luc. 10 bezeugten Rede der Quelle zusammen, aus welcher der Evangelist nur ein Stück aus Gründen seiner Composition 11, 21—24 (= Luc. 10, 13—15) selbstständig gebracht hat[1]). Die Art, wie in der Parabelrede trotz des aus Marcus entlehnten Abschlusses 13, 34 f. noch drei Parabeln folgen (v. 44—48) macht es höchst wahrscheinlich, dass der Evangelist diese bereits im Zusammenhange mit den vorhergebrachten vorfand (vgl. den ähnlichen Fall 22, 1—14, wo ohnehin der zweite Theil der Parabel zu der ihr dort durch den Evangelisten gegebenen Beziehung schlechterdings nicht passt), wenn auch das Gleichnisspaar 13, 31—33 nach Luc. 13, 19 bis 21 sicher nicht in diese Reihe gehörte. Dass 18, 6—35 eine grössere Rede der Quelle an ein aus Marcus entlehntes Stück angeknüpft ist, zeigen die Luc. 17, 1—4 davon erhaltenen Fragmente, ferner der Umstand, dass nur in diesem Zusammenhange die von dem Evangelisten bereits in die Bergpredigt (5, 29 f.) ver-

[1]) Die Wortfassung von 11, 24 zeigt noch aufs Klarste, dass 10, 15 die ursprüngliche Stelle dieses Abschnitts war, und 11, 25—30 stand nach Luc. 10, 21 f. in der Quelle ebenfalls noch im Zusammenhange mit der Jüngeraussendung. Dazwischen steht die zweifellos aus der Quelle geschöpfte Rede nach der Täuferbotschaft (11, 2—9). Die Sabbatsprüche der ältesten Quelle sind 12, 2—8 in eine Marcuserzählung eingeschaltet, zu der sie inhaltlich kaum recht passen. Die beiden antipharisäischen Reden 12, 22—45 sind noch Luc. 11 in derselben Zusammenstellung erhalten.

flochtenen Sprüche 18, 8 f. ihr richtiges Verständniss erhalten, und dass die Parabel 18, 12—14 (vgl. Luc. 15, 4—7) trotz ihrer Beziehung auf jenen fremdartigen Anschliessungspunkt noch ihren ursprünglichen Sinn aufs Klarste erkennen lässt und ihren ursprünglichen Wortlaut erhalten hat. Der Wortlaut der Weherufe Cap. 23 lässt sich ebenfalls nach Ausscheidung des hier zweifellos fremdartigen Stückes v. 8—12 durch Vergleichung von Luc. 11 noch vollständig herstellen, und die Erweiterungen der Parusierede (24, 37—25, 46) lassen sich theils noch direct (vgl. Luc. 17, 26—37. 12, 39—46. 19, 11—27), theils wie das Gleichniss von den zehn Jungfrauen in zweifellosen Reminiscenzen (12, 35 f. 13, 25 ff.) aus Lucas als Bestandtheile der apostolischen Quelle nachweisen, in der sie übrigens grossentheils ursprünglich gar keine, wenigstens keine directe Beziehung auf die Parusie hatten. Der Schluss lässt sich durch den Widerspruch der 25, 34—46 erhaltenen Fassung mit der vom Evangelisten modificirten Einleitung v. 31 ff. als einer schriftlichen Quelle entlehnt darthun[2]).

Einen augenscheinlichen Beweis aber für die Entlehnung dieser Redestoffe aus einer schriftlichen Quelle bilden die Doubletten von Aussprüchen, die der Evangelist einmal im Zusammenhange des Marcus und in Anlehnung an seine Fassung, ein andermal in ganz anderem Zusammenhange und modificirter Fassung bringt, was sich nur daraus erklärt, dass er die in verschiedener schriftlicher Fassung ihm vorliegenden Sprüche für verschiedene Aussprüche hielt[3]). Da nun dieser Quelle jedenfalls auch der Hauptmann von Kapharnaum angehört (8, 5—13) mit seiner aus einer Rede derselben (Luc. 13, 28) entlehnten Einschaltung (vgl. die Dämonenheilung 9, 32 ff. = Luc. 11, 14 f., welche die Einleitung zu der Vertheidigungsrede bildete), so liegt es sehr nahe, dass aus ihr auch diejenigen Erzählungs-

---

[2]) Dazu kommen noch die Täuferreden und die Darstellung der drei Einzelversuchungen in der Einleitung (3, 7—12. 4, 3—11), die sicher aus einer anderen Quelle in den Zusammenhang des Marcus eingeschaltet sind. Da aber bereits aus den von unserem Evangelisten zweifellos der apostolischen Quelle entlehnten Stücken sich nicht nur eine Reihe einzelner Sprüche bei Marcus frei verwandt oder zu eigenen Spruchketten verflochten, sondern auch Bruchstücke grösserer Reden erhalten finden (§ 45, 2. 46, 4), so werden auch solche Redestoffe als dieser Quelle entlehnt gelten müssen, die zwar im vollen Umfange, ja sogar mehrfach erweitert, bei Marcus erhalten sind, aber durch ihre in unserem Evangelium enthaltene ursprünglichere Fassung auf die Kenntniss ihrer Aufzeichnung in einer älteren Quelle zurückweisen. Dahin gehört vor Allem die ursprüngliche Parusierede selbst (Cap. 24), die Gespräche über die wahren Verwandten (12, 46—50) und über das höchste Gebot (22, 35—40), sowie die Sprüche von der Vergeltung 19, 29 f., deren Eingang v. 28 durch Luc. 22, 30 und deren Abschluss in dem Gleichniss 20, 1—16 durch Luc. 13, 30 als der Quelle angehörig bezeugt ist.

[3]) So kehrt der Spruch vom Aergerniss (5, 29 f.) nach Marcus modificirt 18, 8 f., der Spruch von der Ehescheidung (5, 32) 19, 9, der Spruch vom Kreuztragen und Lebenverlieren (10, 38 f.) 16, 24, der Spruch von der Jüngeraufnahme (10, 40) 18, 5, der Spruch vom Jonaszeichen (12, 39) 16, 4, der Spruch vom wunderthätigen Glauben (17, 20) 21, 21 wieder; und umgekehrt der nach Marcus gebrachte 13, 12 nach der apostolischen Quelle 25, 29; 19, 30 in 20, 16; 20, 26 in 23, 11; sogar 24, 23 in 24, 26; 24, 42 in 25, 13. Die auffallendste Doublette der Art ist aber die Spruchreihe 10, 17—22, die, weil sie Marcus in die Parusierede aufgenommen hat, dort sichtlich noch einmal (24, 9—14) wiederkehrt.

stücke herrühren, welche einen im Vergleich mit der Marcusdarstellung kürzeren oder ursprünglicheren Text zeigen. Alle Versuche, diese in sich so harmonisch stilisirten und trotz ihrer Kürze doch in sich klaren und widerspruchsfreien Erzählungen als Verkürzungen der farbenreichen detaillirten Erzählungen bei Marcus anzusehen, scheitern, abgesehen davon, dass sich kein irgend haltbares Motiv für diese Kürzungen aufweisen lässt, an der Thatsache, dass die einzige wirkliche Verkürzung einer Marcusdarstellung aufs Klarste zeigt, wie leicht eine solche Inconsequenzen und Unebenheiten der Darstellung herbeiführte[4]). Auch hier aber findet sich ein Fall, wo eine offenbar aus der schriftlichen Quelle geschöpfte Erzählung (9, 27 bis 31) im Wesentlichen nach Marcus noch einmal wiederkehrt (20, 29 bis 34), und auch die Speisungsdoublette hätte der Evangelist schwerlich aufgenommen, wenn er nicht in der ersten Geschichte die Erzählung seiner älteren Quelle erkannt hätte.

3. Es liegt klar vor Augen, dass der Evangelist die apostolische Quelle als seine Hauptquelle betrachtet. Nur so erklärt sich, dass er selbst da, wo ihm nachweislich der Text des Marcus vorlag, vielfach auf den Text der ältesten Quelle zurückgegangen ist (vgl. z. B. 13, 24—30 mit Marc. 4, 26—29) und so trotz seiner Abhängigkeit von jenem in diesen Stellen ihm gegenüber das Ursprüngliche erhalten hat. Aber auch wo wir das aus der apostolischen Quelle allein Geschöpfte durch die Vergleichung ihrer Bearbeitung im dritten Evangelium controliren können, zeigt sich immer aufs Neue, wie viel treuer er im Vergleich mit Lucas den Text derselben reproducirt hat, wie er denn auch durchgängig den Text des Marcus viel freier bearbeitet hat als ihren Text[1]). Insbesondere

---

[4]) Bei der Verkürzung der Herodiasgeschichte (Marc. 6, 21—29) in Matth. 14, 6—12 ist v. 9 nicht nur das vorher mit Recht verbesserte *ὁ βασιλεύς* stehen geblieben, es treten auch Tischgäste auf, ohne dass von einem Gastmahl die Rede gewesen (vgl. auch das unmotivirte *ἐν μέσῳ*), und das *λυπηθείς* widerspricht augenscheinlich der eigenen Darstellung des Evangeliums in v. 5. Durch die zeitliche Verknüpfung mit dem bei Marcus Folgenden aber ist nicht nur ein grober Anachronismus entstanden (vgl. Nr. 1. not. 1), sondern auch eine nach den geschichtlichen und örtlichen Verhältnissen gleich unmotivirte Darstellung des Rückzuges aufs Ostufer (14, 12 f.). Uebrigens zeigt die Geschichte der Kananäerin, deren Text bei Marcus am zweifellosesten ein secundärer ist, dass der Marcustext unter Umständen auch der kürzere sein kann, und hier gerade scheidet sich die ursprüngliche Erzählung noch aufs Deutlichste von der Einrahmung durch den Evangelisten, die sich entschieden als aus Marcus entnommen und ihm gegenüber secundär erweist (15, 21. 29). Die Erzählung von der Seefahrt wird schon durch die nur hier verständlichen Sprüche 8, 19—22, die Lucas offenbar in eine falsche Situation versetzt hat (9, 57—60), wie die Heilung des Mondsüchtigen durch den offenbar nur hier möglichen Ausspruch 17, 20 (vgl. Luc. 17, 6. Marc. 11, 23) der Redequelle zugewiesen. Vgl. noch § 45, 3. 46, 4.

[1]) Nur so ist es möglich geworden, dass auch da, wo durch die Umstellung oder neue Verbindung der Redestoffe ihre Beziehung und theilweise auch ihre

aber erklärt sich nur daraus der Rückgang von den farbenreichen Detailerzählungen bei Marcus auf die skizzenhafte Gestalt derselben in der apostolischen Quelle. Dennoch ist dies keineswegs so zu verstehen, als ob er mit kritischem Takte die primäre Apostelquelle vor der sekundären Quelle des Apostelschülers bevorzugt hätte. Es sind doch nur wenige Erzählungsstücke, wie der Aussätzige, der Gichtbrüchige, die Todtenerweckung, die Kananäerin, in denen der Evangelist rein auf den ältesten Text zurückgegangen ist; in den meisten hat er mehr oder weniger Züge aus der Darstellung des Marcus, die ihm für das Verständniss unentbehrlich oder förderlich schienen, aufgenommen, weil die kritische Textvergleichung ergiebt, dass hier bei Marcus das Ursprüngliche erhalten ist[2]). Noch stärker tritt dies in den Redestücken hervor, die dem Evangelisten in beiden Quellen vorlagen. Freilich in einem Abschnitt, wie 20, 24—28 kann man bezweifeln, ob der Evangelist erkannte, dass das von ihm wiedergegebene Redestück aus Marcus eine freie Wiedergabe eines Stückes der apostolischen Quelle war (Luc. 22, 24—27, vgl. Matth. 23, 11). Aber namentlich in den Parabeln zeigt sich noch deutlich, dass der Evangelist nicht nur einzelne ausmalende Züge des Marcus acceptirte, wie in der Parabel von den Weinbergsarbeitern (vgl. 21, 33 und den ganzen allegorisirenden Schluss 21, 38—41) und in der Parabel vom Senfkorn 13, 31 f., wo dadurch eine eigene Mischung der erzählenden und beschreibenden Form, der Beziehung auf den Senfbaum und die Senfstaude entstand. Zuweilen hat er geradezu die farbenreichere Form des Marcus der der Quelle vorgezogen, weil sie ihm durchsichtiger und bedeutsamer erschien (12, 29. 13, 3—9). Aber auch in der Aussendungsrede (10, 9 f. 11. 14), in der Vertheidigungsrede (12, 25 f. 31), insbesondere in der Parusierede hat der Evangelist nicht nur die grösseren Einschaltungen des Marcus (24, 9—14. 23 ff.), sondern auch eine Reihe einzelner Züge (24, 4. 6. 36) aufgenommen[3]). Während er in

---

Fassung geändert ist, dennoch ihr ursprünglicher Sinn noch hindurchscheint, wie 5, 25 f. 29 f. 12, 5 ff. und insbesondere 13, 16 f. (vgl. mit Luc. 10, 23 f.) oder in den Parabeln 18, 12—14. 21, 33—43.

[2]) Vgl. die vierzig Tage in der Versuchungsgeschichte 4, 2, die Vermittlung der Sturmstillung in 8, 26, die nähere Ortsangabe in 8, 28, die Motivirung der Kleidberührung 9, 21, den Aufblick bei der Segnung der Brode 14, 19, eine Reihe Detailzüge in der Verklärungsgeschichte 17, 1. 2. 4. 8, die Teufelaustreibung in der Geschichte des Mondsüchtigen, der ursprünglich garnicht als Besessener gedacht war 17, 18, der Eingang der Blindenheilung 20, 29 und das Schlusswort Jesu in der Salbungsgeschichte 26, 13. So hat auch die Taufgeschichte der apostolischen Quelle durch Einmischung von 3, 16a aus Marcus, dessen Benutzung schon die Einleitung v. 13 zeigt, die eigenthümliche Unklarheit erhalten, die ihr jetzt eignet.

[3]) Nur so erklärt sich, dass er 18, 6—9 nicht nur wegen des Anschlusses an Marcus die Sprüche Luc. 17, 1 f. umstellte, sondern die Sprüche von der Vermeidung des Aergernisses, obwohl sie ihm hier in ursprünglicherer Form, in der

dem Gespräch über das grösste Gebot (22, 34—40) einfach auf die Darstellung der älteren Quelle zurückging, ist in der Perikope von dem wahren Verwandten Jesu (12, 46—50) ein Mischtext entstanden, der das Urtheil über die ursprüngliche Form erheblich erschwert. Selbst auf die Gestaltung einzelner Gnomen, die Marcus an ganz anderen Stellen gebracht hatte, kann die dem Evangelisten bekannte Fassung desselben eingewirkt haben[4]). Aus diesem Verhalten zu seinen beiden Quellen ergiebt sich aufs Klarste der Grundgedanke der Composition des Evangelisten. Nicht das Marcusevangelium wollte er durch die Aufnahme neuer Stoffe aus einer anderen Quelle erweitern, so nahe uns dieser Gedanke durch einen oberflächlichen Blick auf die Vertheilung derselben in seinem Evangelium liegt, sondern die alte apostolische Quelle, deren Gestalt den Bedürfnissen seiner Zeit nicht mehr genügte, wollte er diesen entsprechend zu einer Lebensge-

---

er sie bereits 5, 29 f. gebracht hatte, vorlagen, nach Marcus modificirt nochmals brachte; und dass, obwohl 19, 28. 20, 1—16 zeigt, wie er das Marc. 10, 29 ff. zu Grunde liegende Stück der apostolischen Quelle wohl erkannte, er doch nicht nur v. 29 einen wesentlichen Zug aus Marcus aufnahm, sondern auch v. 30, obwohl das Original desselben sofort 20, 16 folgt. Umgekehrt scheinen in die im Wesentlichen nach Marcus gegebene Darstellung des Petrusbekenntnisses (16, 13—20) Reminiscenzen an die parallele Darstellung der ältesten Quelle eingeflossen zu sein, aus der nothwendig 16, 17 ff. herstammt.

[4]) Diese Erscheinungen sind es gewesen, welche die Vertheidiger der Urmarcushypothese (§ 46, 4) namentlich benutzt haben, um die Annahme, dass schon vielen Stücken bei Marcus die apostolische Quelle zu Grunde liege und der erste Evangelist bald auf die ursprünglichere Form derselben zurückgehe, bald sich von den Zusätzen des Marcus abhängig zeige, der Künstlichkeit zu zeihen. Ja, man hat es geradezu für undenkbar erklärt, dass derselbe die sekundäre Quelle der primären vorgezogen habe. Allein es liegt am Tage, dass dabei kritische Erwägungen, die jener Zeit völlig fremd waren, dem Evangelisten untergeschoben werden. Wie er sich bei den der apostolischen Quelle entlehnten Stoffen nicht scheut, von der Darstellung derselben abzuweichen, wenn er durch neue Wendungen oder Züge dieselbe durchsichtiger, nachdrücklicher, lebensvoller oder erbaulicher zu machen weiss, so scheut er sich nicht, dergleichen zu acceptiren, wo er sie bei Marcus findet. Voraussetzung ist dabei natürlich das in seiner Zeit noch lebendige und durch die Variationen der mündlichen Ueberlieferung wach erhaltene Bewusstsein, dass es eine in allen Details genaue und vollständige Darstellung der Ereignisse, eine in jedem Wort authentische Ueberlieferung der (aramäischen) Worte Jesu doch nicht gebe, auch in der apostolischen Quelle nicht. Wenn er dieselbe vorzieht, so hängt das mit seinem schriftstellerischen Plane, aber nicht mit dem Grundsatze historischer Quellenkritik zusammen. Dass die Mischung primärer und sekundärer Züge in seinem Texte wie in dem des Marcus (§ 46, 4. not. 2) der Kritik ein Problem stellt, das sich mit einer einfachen Formel nicht lösen lässt, kann auch die Urmarcushypothese nicht leugnen, so sehr sie sich bemüht, bald durch die Leugnung des augenfällig sekundären Charakters in Erzählungsstücken des Marcus, bald durch Auffassung von Redestücken als selbstständiger, in denen die schriftstellerische Verwandtschaft ebenso gross, wie die Abhängigkeit des zweiten Evangeliums augenfällig ist, das Problem zu verkleinern. Auch sie muss ja annehmen, dass der erste Evangelist in Abschnitten, wo er sichtlich der ältesten Quelle folgt, plötzlich einzelne Sprüche aus dem Marcus (resp. Urmarcus) einflicht oder umgekehrt, ja wohl gar, dass er die Texte beider mit einander vermischt (§ 45, 2. not. 2). Vgl. noch § 48, 2.

schichte Jesu erweitern. Als das Mittel dazu bot sich ihm das geschichtliche Gerüst des Marcusevangeliums dar, das er nur in den beiden ersten Theilen unwesentlich modificirte. Um aber die reichen Stoffe seiner Hauptquelle in demselben unterzubringen, obwohl dasselbe für viele derselben keine directen Anknüpfungspunkte bot, musste er, soweit er dieselben nicht durch jene Modificationen schuf, die zerstreuten Spruch- und Parabelgruppen der ältesten Quelle zu grösseren Redecompositionen zusammenfassen[5]). Dass es ihm nicht gelungen ist, die gesammten Stoffe der Quelle auf diesem Wege zu verwerthen, zeigt das Lucasevangelium; aber dass er dieselben am reichsten und am treuesten erhalten hat, leidet keinen Zweifel, und insofern hat man in seinem Werke immer noch mit Recht das alte Matthäusevangelium gesehen, wenn es auch eine erweiterte Ausgabe desselben war.

4. Allerdings genügte auch das Marcusevangelium nicht, um das alte Apostelevangelium zu einer förmlichen Lebensgeschichte Jesu zu gestalten; dazu bedurfte es vor Allem einer Geburts- und Kindheitsgeschichte und eines Abschlusses durch die Erscheinungen des Auferstandenen. Es ist aber gar kein Grund, vorauszusetzen, dass der Evangelist in Cap. 1. 2 oder in Cap. 28 noch irgend welche Quellen benutzt habe; auch das ganz mit Bezugnahme auf seine lehrhaften Gesichtspunkte angelegte Geschlechtsregister ist gewiss nicht aus einer solchen entnommen. Was er hier erzählt, ist so gewiss aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft, wie alles Material, womit er die Geschichtserzählung des Marcus bereichert hat[1]). Unzweifelhaft gehören dem Evangelisten an die Deutungen der Parabeln vom Unkraut und vom Fischzug (13, 36—43. 49 f.), sowie die seine Erzählung durchziehenden reflectirenden Bemerkungen über die Erfüllung der

---

[5]) Nur die Rangstreitrede der Quelle hat er, da das Marcusevangelium eine analoge zu bieten schien, mit der er vielmehr die Aergernissrede verknüpfte, in ihre Elemente auflösen und, wo die Marcusquelle ihm dafür Anknüpfungspunkte bot, dieselben unterbringen müssen.

[1]) Dahin gehören die Petrusgeschichten Cap. 14. 17 und das Ende des Judas, der Traum der Gattin und das Händewaschen des Pilatus, die Wunderzeichen bei Jesu Tode und die Erzählung von der Grabeswache (Cap. 27). Auch mag immerhin mancher Ausspruch Jesu, dessen Zusammenhang in der apostolischen Quelle wir nicht mehr nachzuweisen im Stande sind, aus der mündlichen Ueberlieferung stammen, wie die drei Seligpreisungen (5, 7 ff.), die Bildworte von der Stadt auf dem Berge, von den Hunden und Säuen, von den Tauben und Schlangen, von den Pflanzen, die Gott nicht gepflanzt hat (5, 14. 7, 6. 10, 16. 15, 13), die Sprüche von der Versöhnlichkeit, von den Engeln der Kinder, von den Eunuchen des Himmelreichs, von dem Lobpreis der Unmündigen (5, 23 f., 18, 10. 19, 10 ff. 21, 14 ff.), das beim Schwertstreich des Petrus gesprochene Wort (26, 52 f.) und die Abschiedsworte Jesu (28, 19 f.). Was Holtzmann und noch Mangold über eigene judenchristliche Quellen des ersten Evangeliums gemuthmafst haben, entbehrt jeder Begründung.

Weissagung in der Geschichte Jesu. Durch alle diese erst von dem Evangelisten herzugebrachten Stücke zieht sich ein eigenthümlicher, von dem seiner Quellen unterscheidbarer und nur in seiner Bearbeitung derselben hervortretender Sprachgebrauch, der die Hand des Evangelisten deutlich erkennbar macht[2]). Seine Benutzung schriftlicher Quellen zeigt sich aber auch darin, dass Sprüche, welche der Evangelist bereits einmal nach freier Erinnerung gebracht, später noch einmal gebracht werden, wo sie ihm im Zusammenhange einer seiner Quellen vorliegen (vgl. 9, 13 mit 12, 7; 16, 19 mit 18, 18, und ähnlich 10, 15 vgl. mit 11, 24), oder umgekehrt (vgl. 3, 7 mit 23, 33, 3, 10 mit 7, 19; 5, 34 mit 23, 22). Nur so erklärt sich ja auch, dass die Dämonenaustreibung der ältesten Quelle (9, 32 ff.) im Wesentlichen 12, 22 ff. wiederkehrt, wo der Evangelist die dort daran geknüpfte Rede bringt. In merkwürdiger Weise wird aber die Hand des Bearbeiters sichtbar in den ATlichen Citaten. Während nämlich in der griechischen Uebersetzung der apostolischen Quelle und ebenso bei Marcus die ATlichen Citate durchgehends nach den LXX gegeben waren, zeigt sich der Evangelist als einen schriftgelehrten, des ATlichen Urtextes kundigen Juden. Denn während er die Stelle 2, 6 selbstständig übersetzt, finden sich bei ihm eine Reihe von Citaten, auf die er von den LXX aus garnicht kommen konnte und die ihn darum im Urtext heimisch zeigen (2, 15. 23. 8, 17. 12, 18 bis 21. 27, 9 f.), was nicht ausschliesst, dass er sich hin und wieder auch mehr oder weniger an die ihm ebenso bekannte griechische Uebersetzung anschliesst (1, 23. 2, 18. 4, 15 f. 18, 21. 21, 5), wo ihr Ausdruck ihm für seine Zwecke passte, ja dass er sogar 13, 14 f. 35. 21, 16 durch denselben auf sein Citat gekommen ist.

Diese Erscheinung ist schon von Bleek, de Wette, Ewald u. A. beobachtet, aber unrichtig dahin präcisirt worden, dass alle Contextcitate den

---

[2]) Vgl. das monotone *τότε* in der Erzählung, das absolute *λέγων* und *ἀποκριθείς*, das *προσέρχεσθαι* (*προσελθών*) und *ἀναχωρεῖν*, *ἄγγελος κυρίου*, *ἡ ἁγία πόλις*, das pluralische *οἱ ὄχλοι* (*πολλοί*), *κατ' ὄναρ*, *μέχρι* (*ἕως*) *τῆς σήμερον*, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, *ποιεῖν ὡς*, *συμβούλιον λαμβάνειν*, *τί σοι* (*ὑμῖν*) *δοκεῖ* und die stehenden Formeln in den pragmatischen Nachweisungen. Bemerke das Eindringen der späteren apostolischen Lehrsprache in den term. techn. *παρουσία*, *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, *ὁ αἰὼν οὗτος-μέλλων*, *ὁ πονηρός* vom Teufel, *ὁ κόσμος* und *ἡ γῆ* von der gottwidrigen Menschenwelt, *ἀνομία* u. dgl. Eigenthümlich ist dem Evangelisten im Unterschied von seinen Quellen *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τ. λαοῦ* statt des dreigliedrigen Ausdrucks bei Marcus, *Ἱεροσόλυμα* statt des *Ἱερουσαλήμ* der Quelle (23, 37), *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* statt *τ. θεοῦ* (vgl. die *βασιλεία* Christi 13, 41. 16, 28. 20, 21, die *υἱοὶ τ. βασιλείας*, das *εὐαγγέλιον τ. βασ.*), *ὁ θεὸς ὁ ζῶν*, *ὁ πατὴρ οὐράνιος* (statt *ἐν τ. οὐρανοῖς*), *ἀπό* statt *ἐκ*. Näheres vgl. Weiss, Matthäusevangelium. Einleitung § 4, wo auch nachgewiesen, dass der Evangelist zahlreiche Ausdrücke anders braucht als die apostolische Quelle und Marcus. Dass aber keiner jener Ausdrücke bei Marcus wiederkehrt, zeigt evident seine Unabhängigkeit von unserem Matthäus.

LXX folgen, alle Citate in den pragmatischen Reflexionen des Verfassers dem Urtext, da ja auch in den Contextcitaten manches von der Hand des Evangelisten herrührt (z. B. 13, 14 ff. 21, 6 und die Modificationen seiner Quelle nach dem Urtext 22, 24. 37) und da auch dieser die LXX kennt und benutzt. Daher ist dieselbe von Delitzsch, Ebrard u. A. mit Recht bestritten worden. Die Modificationen, die Ritschl und Holtzmann an jener Ansicht vornahmen, stützen sich besonders auf die Stelle Matth. 11, 10, wo ausnahmsweise ein sicher ursprüngliches Citat in den Reden Jesu, abweichend von den LXX dem Urtext zu folgen scheint; aber da dort die Uebersetzung der LXX (ἐπιβλέψεται) die Anwendbarkeit der Stelle aufhob, musste der Uebersetzer der aramäischen Quelle den Wortlaut derselben selbstständig wiedergeben. Derselbe Fall findet sich Matth. 26, 31, wo der Evangelist einfach dem Marcus folgt (14, 27), der hier zwar nicht den Urtext benutzt, aber die von Jesu aramäisch angeführten Prophetenworte natürlich nicht in der zu seiner Anwendung nicht passenden Form der LXX, sondern nur in einer dieser entsprechenden ursprünglicheren Form wiedergeben konnte. Die ganze Unterscheidung der Citationsweise stellten mit Unrecht in Abrede Credner (Beiträge Bd. 2. 1838), der den Evangelisten nach einem in den messianischen Beweisstellen nach dem Urtext oder einem alten Targum geänderten Texte der LXX citiren liess, und Anger (Ratio qua loci Vet. Ti. in evang. Matth. laudantur. Lips. 1861. 62), der den Evangelisten durchweg von den LXX nur abweichen liess, wo sie dem Zweck seiner Citation garnicht oder weniger entsprechen.

5. Die Genealogie, mit der das Evangelium beginnt, hat nicht nur den ausgesprochenen Zweck, Jesum als den Sohn des Abrahamiden Joseph zu erweisen, sondern auch als den Sohn Davids, mit welchem nach der in der Geschichte seines Geschlechts sichtbaren göttlichen Ordnung die Zeit der Wiederaufrichtung des Davidischen Thrones gekommen war, und zugleich zu zeigen, dass die Art, wie durch Maria allein Jesus ein Sohn Josephs geworden ist, dem entsprach, wie in jener Geschichte mehrfach durch Frauen, die auf ganz ausserordentliche Weise Stammmütter des Messias wurden, das Geschlecht fortgepflanzt sei (1, 1—17). Näher aber erläutert 1, 18—25, wie Jesus der legitime Erbe des davidischen Hauses dadurch geworden sei, dass Joseph, obwohl er um die der Weissagung gemäfs (1, 22 f.) gottgewirkte Schwangerschaft der Maria wusste, sie dennoch heimführte, nicht um mit ihr das eheliche Leben zu beginnen, sondern um ihren Sohn als seinen Sohn von vorn herein anzuerkennen. Das zweite Capitel zeigt dann, wie diesem neugeborenen König der Juden von heidnischen Weisen gehuldigt sei, während der derzeitige König in Israel ihm nach dem Leben trachtete, so dass seine Eltern mit ihm von der alten Königstadt nach Aegypten fliehen und nachmals sich mit ihm in einem Winkel Galiläa's ansiedeln mussten, was freilich alles schon von der Weissagung vorangedeutet war (2, 5 f. 15. 17 f. 23)[1]). In der Vorge-

[1]) Diese Kapitel drücken so sehr den Grundgedanken des Evangeliums

schichte (3, 1—4, 22) entlehnt der Evangelist die Täuferrede, die Taufe und Versuchung Jesu im Wesentlichen der apostolischen Quelle, nur die Schilderung des Täufers (3, 4 ff.), das Auftreten Jesu in Galiläa und die Berufung der ersten Jünger (4, 12. 17—22) aus Marcus. Er selbst aber lässt schon den Täufer ebenso wie Jesum die Nähe des Himmelreiches verkündigen, er lässt den Täufer seine Strafrede wider beide Hauptparteien im Volke richten, die sich nachmals so feindselig gegen Jesum erwiesen (3, 2. 7), und zeigt an der Ansiedlung Jesu in Kapharnaum, wie sich darin die Weissagung von dem Aufgange des Heils in dem halbheidnischen Gebiet Galiläa's erfüllte (4, 13—16). Die Schilderung der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu, deren Gerücht sich selbst bis ins Heidenland verbreitet (4, 23 f.), bildet die Ueberschrift des ersten Haupttheils; denn in demselben giebt der Evangelist in der zu einer neuen Gesetzgebung für das Himmelreich erweiterten Bergrede ein Bild seiner Lehrthätigkeit (Cap. 5—7), das er mit einer Schilderung des Volksandrangs zu Christo aus Marc. 3, 7 f. einleitet und mit einer Schilderung des Eindrucks dieser Rede aus Marc. 1, 22 abschliesst (4, 25. 7, 28 f.). Sodann folgt ein Bild seiner Heilthätigkeit (Cap. 8. 9), das überaus kunstvoll aus seinen beiden Quellen componirt ist[2]). Die

---

aus, zeigen so durchweg die Hand des Evangelisten, dass nur der Anstoss an den Wundern derselben ältere Kritiker, wie Stroth, Hess, Ammon, veranlassen konnte, sie für unecht zu erklären. Dass sie freilich nicht zu der apostolischen Grundlage des Evangeliums gehören können, da der Verfasser sichtlich nicht einmal weiss, dass die Eltern Jesu ursprünglich in Nazareth gewohnt hatten (2, 22 f.), haben schon Eichhorn und Bertholdt erkannt.

[2]) Wie bei Marcus das erste Bild der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sich um seinen ersten Besuch in Kapharnaum dreht und Jesus nach einer längeren Reise dorthin wieder zurückkehrt (2, 1), so gruppirt sich auch dieser Theil um zwei Tage in Kapharnaum (8, 1—17. 9, 1—34), zwischen denen ein Ausflug auf das Ostufer liegt (8, 18—34). Nur die Thatsache, dass der Aussätzige und der Hauptmannssohn die ersten Erzählungsstücke in der apostolischen Quelle bildeten, können den Evangelisten bewogen haben, mit ihnen sein Tableau der Heilthätigkeit Jesu zu beginnen (8, 1—13), wobei er nicht unterlässt, durch die Einschaltung des Spruches v. 11 f. die zweite Geschichte als ein Vorbild der Heidenberufung zu charakterisiren. Erst dann folgt, da nach der Bergrede Jesu sein Auftreten in der Synagoge bedeutungslos geworden war und also Marc. 1, 21—28, wovon 1, 22. 28 (vgl. 4, 24) ohnehin schon benutzt war, wegfiel, nach Marcus die Erzählung der Vorgänge in Simons Haus. Nur der Umstand, dass die Schilderung der zahlreichen Heilungen daselbst den passendsten Anlass dazu bot, konnte den Evangelisten bewegen, schon hier (und nicht erst am Schlusse seiner Schilderung der Heilthätigkeit Jesu) den Nachweis einzuschalten, wie dies Krankenheilen Jesu bereits in der Weissagung vorgesehen war (8, 14—17). Da er die nur durch die Aussätzigenheilung charakterisirte Rundreise Jesu bei Marcus (1, 35—45) nach der Anticipation jener nicht mehr bringen konnte, so folgt an ihrer Statt der Ausflug aufs Ostufer aus der apostolischen Quelle (8, 18—34), der zugleich ein viel bedeutsameres Beispiel einer Dämonenaustreibung bot als die Heilung des Besessenen bei Marcus, die mit der ganzen Synagogenscene ausgefallen war. Der zweite Besuch in Kapharnaum beginnt dann, wie bei Marcus, mit der Heilung des Gichtbrüchigen, die er nach der älteren Quelle bringt (9, 1—8); da aber mit ihr nach Marcus (wenigstens wie er denselben auffasst) zeitlich sich unmittelbar

Wiederkehr der allgemeinen Schilderung aus 4, 23, nur ohne die Bemerkung über die allgemeine Begeisterung, die Jesus erregte (9, 35), zeigt klar genug, dass der zweite Haupttheil beginnt. Wenn an die Spitze desselben die Aussendungsrede gestellt ist (Cap. 10), so geschieht es, weil der Evangelist durch die Einschaltung der Sprüche über das Jüngerschicksal (10, 17—39) dieselbe auf die spätere Jüngermission bezogen und so zu einer Weissagung der Unempfänglichkeit und Feindschaft, welche Jesus und seine Sache finden werde, ausgestaltet hat, weshalb er auch von einem gegenwärtigen Ausziehen der Jünger nichts erzählt. Diese Weissagung erfüllt sich aber sofort, wenn selbst der Täufer, wie seine Botschaft zeigt, an Jesu irre wird und Jesus in der folgenden Rede den Grund, weshalb auch das Volk sich an ihm stösst, enthüllt (11, 2—19). An einem Stück der Aussendungsrede und der Rede an die rückkehrenden Jünger zeigt dann der Evangelist, wie Jesus dem unbussfertigen Volk und den Weisheitsstolzen und Selbstgerechten im Volke das Urtheil gesprochen hat (11, 20—30). Das führt ihn von selbst zurück zu der Stelle, an der er den Marcus verlassen hat, weil dort nun die Pharisäerconflicte folgen; und er benutzt eine Schilderung der Volkswirksamkeit Jesu, um an einem (freilich eigenthümlich aufgefassten) Zuge derselben zu zeigen, wie auch das Verhalten Jesu zu seinen Gegnern in der ATlichen Weissagung vorgesehen war und zwar in einer Jesajastelle, die wiederholt auf seine Wirksamkeit unter den Heiden hindeutet (12, 1—21). Im Anschluss an Marcus bringt er dann die vollständige Rede Jesu wider seine Verleumder nach der Quelle, indem er sie nach dieser mit der Rede wider die Zeichenforderer verbindet (12, 22—45), um dann mit Marcus die Parabelrede, welche ein Zeugniss der Verstockung des Volkes ist, sowie die Verwerfung Jesu in Nazaret (Cap. 13) zu bringen und den Theil mit der Erzählung vom Tode des Täufers zu schliessen (14, 1—12), die wie das Eingangsstück weissagend auf das Schicksal Jesu hinausweist[3]). Von nun an folgt der Evangelist

---

die Berufung des Apostels verband, dessen Werk er neu herausgab, sowie die an sie sich anschliessenden Verhandlungen über die Zöllnergemeinschaft Jesu und das Nichtfasten seiner Jünger, so musste er hier diesen sonst dem Gesichtspunkt dieses Theils ganz fremdartigen Abschnitt 9, 9—17 nach Marcus bringen. Auf den zweiten Tag in Kapharnaum versetzt er nun, da das Folgende bei Marcus keine Heilungsgeschichte bot, die in der ältesten Quelle wahrscheinlich zunächst auf den Hauptmannssohn folgende Geschichte von der Todtenerweckung (9, 18 bis 26), an die er noch wegen 11, 5 die Blindenheilung derselben Quelle (9, 27 bis 31) und die dort mit ihr wahrscheinlich verbundene Dämonenaustreibung (9, 32 ff.) anschliesst.

[3]) Während die Rede wider die Verleumder vollständig gegeben ist, fehlt in der wider die Zeichenforderer sichtlich der Schluss (Luc. 11, 33—36), weil die ihn bildenden Sprüche schon in der Bergpredigt verwandt sind. Dass das unter den Gesichtspunkt dieses Theiles garnicht passende Stück von den wahren Verwandten (12, 46—50) hier eingeschaltet ist, erklärt sich nur daraus, dass der

ausschliesslich dem Marcus, und wir können nur vermuthungsweise feststellen, dass er den dritten Theil von 14, 13—20, 16 fortgehend gedacht hat, da 19, 1 auch bei ihm keinen sachlich irgend bedeutsamen Abschnitt bildet. Um zu zeigen, wie die der Kananäerin gewährte Wohlthat in keiner Weise dem Israel zugedachten Heil Abbruch thun sollte, hat er an die Stelle der einzelnen Taubstummenheilung bei Marcus die Schilderung einer umfassenden Heilthätigkeit Jesu gesetzt (15, 29—31), die nun zugleich einen höchst passenden Uebergang zu der zweiten Speisung (vgl. 14, 14) bildet. Den Gegensatz des Petrusbekenntnisses zu der Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer (16, 1, vgl. 3, 7), die mit ihrer Irrlehre (16, 12) das Volk vom Glauben an Jesum abführen, hat er schärfer hervorgehoben, worüber dann die Blindenheilung Marc. 8 wegfiel. Durch die Aufnahme der Petrusverheissung aus der Quelle (16, 17 ff.) hat er sodann Jesum die Begründung des Gottesreiches durch Petrus, der auch in den aus eigener Ueberlieferung eingefügten Stücken (14, 28—31. 17, 24—27) die Hauptrolle spielt, ins Auge fassen lassen und nun durch die Einschaltung umfassender Redestoffe aus der apostolischen Quelle (18, 1—35, wo durch dieselben ersichtlich Marc. 9, 37 f. verdrängt ist, und 19, 27—20, 16) die Jüngerunterweisung bei Marcus zu einer fortgesetzten Gesetzgebung für das Gottesreich ausgestaltet (vgl. auch 19, 11 f.). Erst 20, 17 beginnt mit dem Aufbruch nach Jerusalem und der Erläuterung seines Zweckes der vierte Theil. In der Einzugsgeschichte wird wiederholt die Erfüllung der Weissagung nachgewiesen (21, 4 f. 16); gleich der erste Conflict mit den Hierarchen wird gesteigert, indem statt in einer Parabel Jesus ihnen in dreien in nachdrucksvoller Klimax ihre Schuld und Strafe verkündigt (21, 28 bis 22, 14); dann sind es die Pharisäer und Sadducäer, die sich abwechselnd an Jesu versuchen und zuletzt einen Schriftgelehrten gegen ihn vorschicken, nach dessen Abfertigung nun Jesus selbst die Initiative ergreift und, nachdem er sie zu verlegenem Schweigen verurtheilt hat, mit der furchtbaren Strafrede des Cap. 23 schliesst. So sind die bei Marcus lose zusammengereihten Scenen zu einer dramatisch sich zuspitzenden Kampfesscene geworden,

---

Evangelist es bei Marcus und wahrscheinlich auch in der apostolischen Quelle nach der ersten Rede las und nur um die beiden sachlich so nah verwandten Reden nicht zu trennen, es hinter die zweite setzte. In der Parabelrede hat er selbst durch Einschaltung der vollen Jesajaweissagung (13, 14 f.) den Gesichtspunkt, unter welchem sie hier in Betracht kommt, stärker hervorgehoben und die Parabeltrilogie des Marcus nach der apostolischen Quelle auf die Siebenzahl vervollständigt. Die scheinbare Uebergehung von Marc. 4, 35—5, 43. 6, 7—13 erklärt sich von selbst, da er sowohl jene Heilungsgeschichten als die Aussendungsrede bereits gebracht hat; dagegen erklärt sich die dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts fremde Einleitung der Erzählung vom Täufermorde (14, 1 f.) wieder nur aus Marc. 6, 14 ff., woran dort nur nachholend diese Erzählung angeknüpft war.

über der dann natürlich die nun nur störende Anekdote Marc. 12, 41 bis 44 fortbleiben musste. Der Theil schliesst mit der durch eine Fülle analoger Stoffe erweiterten, bis zur letzten Vollendung des Gottesreiches (25, 34) führenden Parusierede (Cap. 24. 25). Im fünften Theile (Cap. 26. 27) bringt die Leidensgeschichte noch einige directe und indirecte Hinweisungen auf die Erfüllung der Weissagung (26, 54. 27, 34. 43), vor Allem in der Erzählung vom Ende des Judas (27, 3—10). Noch directer als bei Marcus vollzieht hier das von den Hierarchen aufgewiegelte Volk die von Pilatus proponirte Wahl zwischen Barabbas und Jesus und ruft, als der sogar von seinem Weibe gewarnte Pilatus seine Hände in Unschuld wäscht, selbst die Rache Gottes auf sich herab (27, 19—25). Der letzte Zusatz (27, 62—66) bereitet das Schlusskapitel vor, welches über den von Marcus dargebotenen Besuch der Frauen am offenen Grabe nicht nur durch die Erscheinung Christi vor den Frauen hinausgeht (28, 9 f.), sondern vor Allem durch die Erzählung, wie die Hierarchen die Grabeswächter (vgl. 28, 4) benutzten, um durch den letzten ungeheuren Betrug den Eindruck der Auferstehungsthatsache zu paralysiren (28, 11—15). Zuletzt erscheint der zur göttlichen Herrlichkeit erhöhte Christus auf dem Berge Galiläa's, wo er die Grundgesetze des Gottesreiches proklamirt hatte, um seine Jünger zu allen Völkern zu senden mit dem Auftrage, sie durch die Taufe zu seinen Jüngern zu machen und zum Halten seiner Gebote anzuweisen, unter Verheissung seiner bleibenden Gnadengegenwart (28, 16—20)[4]).

6. Dass das erste Evangelium einen judenchristlichen Charakter trage, konnte bei dem Nachdruck, mit dem es die Herkunft Jesu aus davidischem Hause und die Erfüllung der Weissagung in seinem Leben nachweist, nie verkannt werden. Dennoch ist damit über den Grundgedanken des Evangeliums noch wenig ausgesagt[1]). Wohl zeigt Cap. 1, wie es durch Gottes

---

[4]) Die Versuche, die Disposition des ersten Evangeliums aufzudecken (vgl. Pelt, Theol. Mitarbeiten 1838, 1; Harless, de comp. evang. Matthaei. Erlang. 1842; Delitzsch, neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage des ersten kan. Evangeliums. Leipz. 1853, der in ihm ein Gegenbild der fünf Bücher Mosis fand; Hofmann, Zeitschr. f. Protest. u. Kirche, Bd. 31. 1856; Luthardt, de comp. evang. Matth. Leipz. 1861), welche von seinen Quellenverhältnissen abstrahiren, können nur völlig unfruchtbar bleiben und auf Willkürlichkeiten herauskommen.

[1]) Dass es ein antipaulinisches Judenchristenthum vertrete und im Interesse eines solchen die Geschichte Jesu ausgeprägt habe, konnte selbst die Tübinger Schule nicht behaupten, da sich neben die Züge, die nomistisch und partikularistisch, oder gar antipaulinisch gedeutet werden können (5, 17 ff. 16, 27. 19, 17 ff. 23, 2 f. 24, 20. — 7, 6. 10, 5 f. 23. 15, 24. 19, 28), immer ebenso viele stellen liessen, die offenbar das Gegentheil ausdrücken (5, 20—48. 7, 12. 15, 11 bis 20. 22, 40. 28, 20. — 8, 11 ff. 24, 14. 26, 13. 28, 19). Man half sich zwar mit der Annahme einer universalistischen Bearbeitung einer älteren Evangelienschrift, die noch den Gegensatz klar und unverhüllt ausgesprochen habe, und Hilgenfeld hat nicht ohne Scharfsinn diese Bearbeitung von der judaistischen Grundschrift auszuscheiden gesucht; aber es bleibt doch völlig unwahrscheinlich,

Fügung gekommen sei, dass der Sohn der Maria alle Rechte des Davididen gehabt habe, der, als die Zeit erfüllt war, den Thron seiner Väter wiederaufrichten sollte; aber sofort weist Cap. 2 in der Kindheitsgeschichte darauf hin, wie wohl die Heiden kommen, das Jesuskind anzubeten, aber der König Israels den neugeborenen König der Juden verfolgt und schliesslich zwingt, die alte Königstadt zu verlassen und sich in einem Winkel Galiläa's anzusiedeln. Wohl verkündigt der Täufer die Nähe des Reiches; aber er muss bereits den herrschenden Parteien im Volk das Gericht des kommenden Messias ankündigen (3, 2. 7 ff.). Wohl tritt Jesus mit der Predigt vom Reiche auf; aber er zeigt bereits durch seine Ansiedlung in Kapharnaum, dass das Heil den Heiden aufgehen soll (4, 15 f. 17. 24). Jesus verkündigt die Unumstösslichkeit des Gesetzes; aber er lehrt dasselbe im Gegensatz zu den Schriftgelehrten und Pharisäern verstehen und erfüllen (Cap. 5). Gleich bei seinem zweiten Heilwunder weist er weissagend auf die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden hin (8, 11 f.). Trotzdem deutet er durch die Zwölfzahl seiner Apostel auf ihre Bestimmung für Israel hin und erklärt in seiner Aussendungsrede aufs Bestimmteste, dass ihre Mission ursprünglich ausschliesslich für Israel bestimmt war (10, 2. 5 f. 23), obwohl er ihnen nur die schwersten Verfolgungen Seitens desselben in Aussicht stellen kann (10, 17—39). Wie selbst der Prophet Gottes an ihm irre zu werden in Gefahr steht, so wird das Volk durch seine Predigt nur zu einem ungestümen Drängen nach dem Gottesreich bewogen, das es veranlasst, die Weisheit Gottes in dem Auftreten des Täufers, wie des Messias zu verkennen; die Städte, in denen er die meisten seiner Wunder gethan, bleiben unbussfertig, und den Weisen im Volke muss Jesus nach Gottes Rath seinen Heilsrathschluss nicht offenbaren, sondern verbergen (Cap. 11). Die Pharisäer verstocken sich bis zur Todfeindschaft wider ihn und lästern in ihrer Verleumdung den heiligen Geist; die Rede nach der Zeichenforderung zeigt, wie es nach scheinbarer Besserung durch den Täufer mit dem Volke ärger geworden ist, denn zuvor (Cap. 12), und die Parabelrede, wie das von Jesaja geweissagte Verstockungsgericht bereits über dasselbe gekommen ist (13, 14 f.). Noch einmal zeigt der Evangelist, wie Jesus, seinem Berufe getreu bleibend, noch nicht das heidnische Gebiet betritt und nur unter wörtlicher und thatsächlicher Wahrung aller Prärogativen Israels der Heidin eine Wohlthat zu Theil werden lässt (15, 21—31). Aber wie er 15, 13 f. hervorhebt, dass die Pharisäer durch ihre Zuthaten zum Gesetz das Volk

---

dass man je die angeblichen Gegensätze des apostolischen Zeitalters vermitteln zu können geglaubt hat, indem man die sich widersprechenden Aussagen und Auffassungen dicht nebeneinander unvermittelt zum Ausdruck kommen liess. In der That aber bietet unser Evangelium selbst die einfachste Vermittlung dieser vermeintlichen Widersprüche.

ins Verderben führen, so zeigt er, wie sie sammt den Sadducäern das Volk durch ihre Irrlehre verführen (16, 12). Nun kann Jesus nicht mehr im Volke das Gottesreich aufrichten, sondern nur noch den Petrus mit der Sammlung der Messiasgemeinde beauftragen, in der sich unter seiner Leitung das Gottesreich verwirklicht (16, 18 f.). Nun kann die Handlungsweise, nach der der wiederkehrende Menschensohn richten wird, nicht mehr das Gesetz sein, sondern nur noch das rechte Verhalten zu dem Messias (16, 24—27). Nun tritt in den letzten Kämpfen zu Jerusalem immer klarer hervor, dass das Reich Gottes von Israel genommen werden muss und den Heiden gegeben werden (21, 43); sie schliessen mit der grossen Strafrede, die zwar immer noch das gute Recht der Schriftgelehrten und Pharisäer wahrt, soweit sie nur Nachfolger Mosis sein wollen (23, 2 f.), aber ihnen als den Volksverführern ihr Gericht ankündigt, mit dessen Beginn Jehova der Stadt Jerusalem seine Gnadengegenwart entzieht (23, 38) und der Tempel in Trümmer geht (24, 2). In der Leidens- und Auferstehungsgeschichte wird besonders betont, wie das von seinen Führern verführte Volk das Blut Jesu selbst auf sich herabruft (27, 20—25) und im Schlusse, wie die Verführer des Volkes die gemeinste Intrigue nicht scheuen, um den Glauben an die Auferstehung im Keim zu ersticken (28, 13 ff.). Wenn nun also in der Schlussscene Jesus, der statt zum Throne seiner Väter zum Weltenthron erhöht ist, seine Jünger nicht mehr zu Israel sondern zu den Heiden sendet, sie nicht mehr auf die Beschneidung und das Gesetz, sondern auf die Taufe und die Erfüllung seiner Gebote verpflichten lehrt und der Jüngergemeinde seine dauernde Gnadengegenwart verheisst, in der sich die alte Verheissung vom Wohnen Jehova's unter seinem Volke erfüllt (28, 19 f.), so wissen wir jetzt, wie es zu diesem allen Hoffnungen Israels so widersprechenden Ausgange gekommen ist. Nicht um in schwebenden Streitfragen Partei zu ergreifen, ist das Evangelium geschrieben, sondern darüber will es verständigen, wie die Sendung des zum König Israels bestimmten, zur Aufrichtung des messianischen Reiches in Israel berufenen, sein Gesetz und seine Verheissung erfüllenden Messias nun doch zur Sammlung einer Messiasgemeinde wesentlich aus den Heiden geführt hat, die nur noch nach den Geboten ihres erhöhten Herrn lebt und doch als die Erbin der Prärogative Israels erscheint. Es ist eine das Gemüth jedes Gläubigen aus den Juden tief bewegende Frage, die es beantworten will[2]).

7. Die hergebrachte Annahme, dass der Verfasser des Evangeliums

[2]) Gegen eine seltsame Zweckbestimmung des Evangeliums als einer Gegenschrift gegen die in einem Circularschreiben des Synedriums enthaltenen offiziellen Lügen (Aberle, Tübinger theol. Quartalschrift 1859, 4) vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864, 4.

ein Palästinenser sei, ist augenfällig unrichtig, da ihm Palästina nur ἡ γῆ ἐκείνη ist (9, 26. 31). Wohl ist er ein schriftgelehrter Jude, der das A. T. im Grundtext liest (Nr. 4), wohl ist ihm Jerusalem die heilige Stadt (4, 5. 27, 53), aber der Heimathboden Palästina's ist dem Diasporajuden bereits fremd geworden[1]). Ein Palästinenser, der die älteste Apostelschrift zu einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu erweitern wollte, hätte dort, wo noch zahlreiche Augenzeugen dieses Lebens vorhanden sein mussten, nicht ausschliesslich an die Schrift eines Nichtaugenzeugen sich halten können, dessen Darstellung er noch vielfach in einer geschichtlich unmöglichen Weise sich zurechtgelegt hat (Nr. 1. 3), und aus selbstständiger Quelle nichts Anderes hinzuzufügen gehabt haben, als eine geringe Anzahl von Ueberlieferungen, die zum mindesten die deutlichsten Spuren davon tragen, nicht aus erster Hand geschöpft zu sein (vgl. auch seine Unkenntniss von dem ursprünglichen Wohnsitz der Eltern Jesu 2, 22 f.). Zwar hat man ohne Grund vielfach aus 19, 1 geschlossen, dass er im Ostjordanlande schrieb; aber dass seine Leser, wie er selbst, Diasporajuden waren, erhellt doch deutlich daraus, dass er ihnen die Namen Immanuel und Golgotha oder den Psalmspruch, den Jesus am Kreuze betet, verdolmetschen muss (1, 23. 27, 33. 46)[2]). Vor Allem aber zeigt die Polemik gegen heidenchristlichen Libertinismus, die der Verfasser wiederholt in Aussprüche Jesu einträgt (7, 22 f. 13, 41. 24, 12), dass die judenchristlichen Leser, für welche das Evangelium in erster Linie bestimmt ist, in heidenchristlicher Umgebung leben, und zwar weisen diese Andeutungen auf Kleinasien hin, wo wir diesen Libertinismus in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters am gefahrdrohendsten auftreten sahen (§ 35, 1. 38, 2. 41, 1). Damit erledigt sich auch definitiv die Frage nach der

---

[1]) Ein Schriftsteller, der den im Jordan taufenden Johannes in der Wüste Juda's auftreten lässt (3, 1. 6), der die 8, 33 f. in seiner Quelle erwähnte Stadt am Ostufer für Gadara zu halten scheint (8, 28), der schwerlich weiss, dass das nach Marcus erwähnte Arimathäa (27, 57) eben das von ihm schon früher genannte Rama (2, 18) ist, der Pharisäer und Sadducäer zusammen zum Täufer und zu Jesu kommen (3, 7. 16, 1) oder Jesum in Folge der Nachricht von dem Schicksal des Täufers nach Galiläa oder aufs Ostufer des Gennezaretsees „entweichen" lässt (4, 12. 14, 13, vgl. auch 12, 15), hat schwerlich von palästinensischen Oertlichkeiten und Verhältnissen eine unmittelbare Anschauung.

[2]) Allerdings ist ihnen die Bedeutung des aller Orten unter den Juden üblichen Namens Jesus bekannt (1, 21), die in der Diaspora überall üblichen Reinigungsgebräuche braucht er nicht, wie Marc. 7, 3 f., seinen Lesern zu erläutern, und ebensowenig die jedem wohl aus einer Jerusalemwallfahrt bekannten Passahgebräuche (vgl. 26, 17 mit Marc. 14, 12; 27, 57 mit 15, 42; vgl. auch 22, 23 mit Marc. 12, 18); aber schon ein Gebrauch, wie die jährliche Osteramnestie, scheint ihnen nicht bekannt zu sein (27, 15), und Oertlichkeiten, wie Nazaret und Kapharnaum, Gethsemane und Golgotha, werden in einer Weise eingeführt, die nicht für die Bekanntschaft der Leser mit denselben zeugt (2, 23. 4, 13. 26, 36. 27, 33).

Ursprache unseres Evangeliums, die selbstverständlich nur die dem Verfasser, wie den Lesern gebräuchliche griechische sein kann.

Die Frage nach der Ursprache unseres Evangeliums ist von früh an in der Evangelienkritik ventilirt worden. Da die Kirchenväter dasselbe dem Apostel Matthäus zuschrieben und doch von diesem berichteten, dass er hebräisch (resp. aramäisch) geschrieben habe, so schien jenes irgendwie eine Uebersetzung eines hebräischen Originals sein zu müssen (vgl. Hieron. de vir. ill. 3); allein schon Erasmus und Calvin wurden an dieser Vorstellung irre. Da die Katholiken zu Gunsten der Autorität der Vulgata sich darauf beriefen, dass auch unser Matthäusevangelium nur eine Uebersetzung sei, verwarf die protestantische Polemik aus rein dogmatistischen Gründen die Annahme, dass Matthäus hebräisch geschrieben habe, ohne dass es selbst in der protestantischen Kirche an unbefangeneren Vertheidigern derselben ganz fehlte. In mehr wissenschaftlicher Weise wurde die Frage zuerst zwischen J. D. Michaelis und G. Mash (Abhandlung von der Grundsprache des Evangelium Matthäi. Halle 1755) erörtert, von denen sich jener immer bestimmter für den hebräischen Ursprung entschied; aber nachdem die Eichhorn'sche Kritik gezeigt hatte, wie bedenklich diese Annahme für die Glaubwürdigkeit des ersten Evangelisten wurde, erklärte man sich fast allgemein für die griechische Originalität unseres Evangeliums, nicht nur Hug und Schott, sondern auch Paulus und Fritzsche. Nur Guericke und Olshausen liessen einfach den Apostel sich selbst übersetzen. Aber wie schon de Wette seit 1826 mit der Tradition über den hebräischen Ursprung zugleich an der über die apostolische Abkunft unseres Matthäus irre wurde, so bewies Sieffert 1832 unwiderleglich, dass man die Tradition über eine Evangelienschrift des Matthäus nicht festhalten könne, wenn man nicht mit derselben annehme, dass der Apostel hebräisch geschrieben habe, dass aber die griechische Originalität unseres ersten Evangeliums damit durchaus nicht ausgeschlossen sei, wenn jener aramäische Matthäus nur eine Quellenschrift desselben sei. Auf diesem Wege finden wir die meisten neueren Kritiker, wenn auch immer noch Viele, wie Bleek und Hilgenfeld, die Tradition von einem aramäischen Matthäus verwerfen (vgl. § 45, 4. not. 3), ohne deshalb, wie Harless, Anger und Keil, die Apostolicität des griechischen zu vertheidigen, oder sich mit ihr dadurch abfinden, dass sie unser Evangelium für eine Uebersetzung halten, entweder des hebräischen Matthäus selbst, wie Thiersch u. L. Schulze, oder einer hebräischen Erweiterung desselben, wie Meyer u. Delitzsch. Nachdem längst die von der älteren Kritik angeblich aufgefundenen Uebersetzungsfehler als reine Fiktion erkannt sind und hinlänglich gezeigt ist, dass das Zurückgehen der Citate auf den Grundtext einen schriftgelehrten Verfasser, aber keine hebräische Urschrift voraussetzt, spricht für die Annahme einer Uebersetzung nichts mehr. Allerdings könnten die Erklärungen einzelner aramäischer Worte, etliche Wortspiele (wie 6, 16. 21, 41. 24, 7) oder echt griechische Wortbildungen (wie *βαττολογεῖν* und *πολυλογία* 6, 7) auch bei einiger Freiheit des Uebersetzers eingebracht sein; aber entscheidend sprechen für die griechische Originalität unseres Evangeliums die Citate, auf welche der Verfasser nur von den LXX aus kommen konnte (Nr. 4), die sprachliche Abhängigkeit von dem griechischen Evangelium des Marcus (Nr. 1) und seine Bestimmung für griechischredende Juden.

Vergeblich hat man aus den Aussprüchen Jesu in unserem Evangelium zu erweisen gesucht, dass dasselbe noch den Bestand des jüdischen Staates und des Tempelcultus voraussetze, da dies nur für die Echtheit solcher Aussprüche beweist. Ebenso wenig folgt aus der Erhaltung der Weissagung 24, 29 in ihrer ursprünglichsten Form, dass das Evangelium noch vor der Katastrophe des Jahres 70 geschrieben ist (vgl. noch Beyschlag, Mangold), da man auch bald nach derselben noch auf ein sofortiges Eintreten der Parusie hoffen konnte. Dagegen weist 24, 9 bereits auf eine grosse Christenverfolgung hin, 23, 35 wahrscheinlich auf die Ermordung des Baruch bei der Eroberung von Gamala, 24, 30 auf eine Bekanntschaft mit der Apokalypse, und ganz entscheidend ist die 22, 7 eingefügte Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems (vgl. Weizsäcker). Allerdings aber zeigen Stellen, wie 16, 28. 10, 23, dass es sehr bald nach demselben geschrieben sein muss[1]). Jedenfalls hat der Evangelist jede Hoffnung auf eine Vollendung des Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie bereits aufgegeben und erwartet nur noch die himmlische Vollendung desselben, weshalb er dafür den Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ausgeprägt hat. Wie es aber gekommen ist, dass der als Erfüller des Gesetzes und der Propheten gekommene Messias thatsächlich nicht die nationalen Hoffnungen Israels erfüllt hat, das Angesichts der definitiven Zertrümmerung derselben den hierdurch tief bekümmerten und in ihrem Glauben beirrten Volksgenossen zur Stärkung ihres Glaubens zu zeigen (vgl. Nr. 6), ist die zeitgeschichtliche tiefreligiöse Tendenz unseres Evangeliums.

§ 48. Das Lucasevangelium.

1. Das dritte Evangelium hat, abgesehen von einer grösseren und einzelnen in ihren Motiven noch völlig durchsichtigen kleineren Auslassungen, den gesammten Inhalt des Marcusevangeliums noch vollständiger als das erste in sich aufgenommen; selbst in den seltenen Fällen, wo es ein Erzählungsstück des Marcus sichtlich durch das parallele Stück einer anderen Quelle ersetzt (wie in der Synagogenscene zu Nazaret oder dem Fischzug des Petrus), sind immer noch Züge der Marcusdarstellung in

[1]) Selbst Hilgenfeld und Köstlin wollen über das erste Jahrzehnt nach der Zerstörung Jerusalems nicht hinausgehen, während Volkmar, der in unserem Evangelium bereits den Lucas benutzt fand, es 110 ansetzte, und Baur, der Matth. 24 auf die Ereignisse unter Hadrian bezog, noch tiefer ins zweite Jahrhundert hinabging. Schon bald nach dem Jahre 70 konnte dem in Kleinasien lebenden Verfasser die alte Apostelschrift aus dem Jahre 67 und das Marcusevangelium des Jahres 69 bekannt sein. Die älteren Zeitbestimmungen beruhen meist auf der Identificirung unseres ersten Evangeliums mit der Apostelschrift des Matthäus und sind deshalb für uns werthlos.

dasselbe eingeflochten (vgl. 4, 22. 24. 5, 10 f.); und so frei es sich oft in der Leidensgeschichte zu bewegen scheint, so blickt doch die Erzählung des Marcus immer wieder durch. Abgesehen von der offenbar absichtsvollen Voraufnahme der Synagogenscene zu Nazaret, welche die Umstellung der Jüngerberufung und die Entlehnung beider Stücke aus einer anderen Quelle veranlasst hat (vgl. noch die ebenfalls von selbst sich erklärende Umstellung des Stückes 8, 19 ff., das auch nach einer anderen Quelle gegeben ist), folgt der Evangelist noch ausschliesslicher als das erste Evangelium der Reihenfolge des Marcus, so fern seiner schriftstellerischen Weise bereits die Gruppenbildung desselben liegt, die meist durch die neu von ihm herzugebrachten Stoffe völlig aufgelöst und auch von ihm sichtlich nicht mehr als solche erkannt ist. Noch stärker als im ersten Evangelium tritt überall im dritten die stilistische und reflectirende, erläuternde und erweiternde Bearbeitung des Marcustextes hervor; es werden Details, die bei Marcus erst da erwähnt werden, wo sie für die Erzählung bedeutsam werden, anticipirt, um von vorn herein die Voraussetzungen des Herganges klarzustellen, oder umgekehrt Detailzüge, die in ihm weggelassen oder modificirt sind, in der folgenden Erzählung nach Marcus vorausgesetzt[1]). So geläufig ist dem Evangelisten die Erzählung des Marcus, dass er nicht selten Züge derselben zur Ausmalung von Geschichten aus anderen Quellen verwendet. So stammt das Wort der Abwehr 7, 6 aus Marc. 5, 39 und das Wort, womit Jesus den Jüngling zu Nain erweckt (7, 14), aus Marc. 5, 41; der Schluss der Salbungsgeschichte (7, 50) aus Marc. 5, 34, das *ἀνὰ δύο* bei der Aussendung der Siebzig (10, 1) aus Marc. 6, 7, Luc. 15, 1 aus Marc. 2, 15, Luc. 17, 14 aus Marc. 1, 44, Luc. 19, 28

---

[1]) Den Beweis dafür liefert durchweg die Textvergleichung in Weiss, Marcusevangelium. 1872, und jede beliebige Perikope bietet dazu die zahlreichsten Beispiele. Vgl. in der ersten zusammenhängend aus Marcus entlehnten Perikope die stilistische Bearbeitung in 4, 32. 36. 37, das erläuternde *πόλις τ. Γαλιλαίας* 4, 31, *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθ.* 4, 33, *ἐν ἐξουσ. καὶ δυνάμει* 4, 36, *συνεχομένη πυρ. μεγάλῳ* 4, 38, *γενομένης ἡμέρας* 4, 42 und die Umschreibung des *κηρύξω* in 4, 43; das näher bestimmende *ῥῖψαν αὐτὸν εἰς τὸ μέσον* 4, 36, *ἀναστὰς ἀπὸ τ. συναγ.* 4, 38, *ἠρώτησαν αὐτόν* statt *λεγ. αυτ.* 4, 38, die Bedrohung des Fiebers und das *παραχρῆμα ἀναστᾶσα* 4, 39, die Vermittlung der Heilung durch Handauflegung 4, 40, das reflectirende *μηδὲν βλάψαν αὐτόν* 4, 35, das *πάντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας* 4, 40, das *κραυγάζοντα καὶ λέγοντα* etc. (vgl. das *τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι*) 4, 41, das *ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην* 4, 43, das aus Marc. 1, 26 anticipirte *φωνῇ μεγάλῃ* 4, 33, die aus Marc. 1, 37 anticipirte Angabe 4, 42. Aehnlich wird 5, 17 anticipirend bemerkt, dass Pharisäer und Gesetzeslehrer anwesend waren, 8, 23, dass Jesus schlief, 8, 27, dass der Dämonische keine Kleider anhatte, 8, 42 das Alter des Mägdleins, 8, 51 die Anwesenheit der Eltern, 9, 14 die Zahl der Gespeisten und dergleichen. Umgekehrt wird 5, 19 lediglich nach Marcus vorausgesetzt, dass Jesus im Hause und von der Menge umdrängt war, 5, 22 erräth Jesus ihre Gedanken nach Marcus, obwohl Lucas sie dieselben offen hat aussprechen lassen; 8, 13 ist ein Zug der Parabel nach Marcus gedeutet, der in der Parabel selbst fehlt, weil diese aus einer anderen Quelle herrührt (8, 6).

aus Marc. 10, 32. Daher lässt sich auch der Einfluss des dem Marcus eigenthümlichen Sprachgebrauches noch vielfach im dritten Evangelium nachweisen[2]).

2. Auch im dritten Evangelium lässt sich die Benutzung einer zweiten Quelle neben Marcus noch deutlich nachweisen an der Art, wie die aus Marcus bereits gebrachten Sprüche nachher in einem anderen Zusammenhange, in dem sie der Verfasser schriftlich fixirt vorgefunden haben muss, wiederkehren[1]). Das auffallendste Beispiel solcher Doubletten ist die Cap. 9 nach Marcus gebrachte und Cap. 10 unter veränderter Adresse vollständiger wiederkehrende Aussendungsrede. Dass diese Rede in der Quelle des Lucas an die Zwölfe gerichtet war, zeigt unwiderleglich die in einer Rede an die Zwölfe vorkommende Anspielung auf 10, 4 (22, 35). Es findet sich aber auch sonst nicht selten, dass Spruchreihen oder Parabeln noch deutlich einen dem Zusammenhang, in welchen sie Lucas verpflanzt hat, widerstrebenden Sinn zeigen und daher nur aus einem bereits schriftlich fixirten anderen Zusammenhange entlehnt sein können[2]). Das führt von selbst auf die älteste apostolische Quelle, die vor Allem auf die Sammlung von Redestoffen bedacht war, und in der That findet sich die grosse Hauptmasse

---

[2]) Das bei Marcus so häufige *εὐθύς* hat Lucas gewöhnlich durch *παραχρῆμα* ersetzt, nur 5, 13 ist es stehen geblieben; das sonst gemiedene *ὑπάγειν* findet sich 19, 30, das *εἰς τὸ πέραν* 8, 22, das *Ναζαρηνός* statt *Ναζωραῖος* 4, 34. Ausdrücke, die bei Marcus verhältnissmässig häufig sind, kehren nur vereinzelt in den Parallelen bei Lucas wieder (*περιβλεψάμενος, καθεύδειν, ξηραίνειν, δαιμονίζεσθαι, σπαράσσειν, ἀποκαθιστάνειν, διδαχή, πνεῦμα ἀκάθαρτ., σίνδων, σταχύς, κύκλῳ, δυνατός:* möglich); aber auch andere Lieblingsausdrücke des Marcus, selbst wenn sie Lucas hier oder da noch einmal selbständig braucht, werden aus ihm entlehnt sein (*κρατεῖν, συζητεῖν, ἐκπλήττεσθαι* u. A.).

[1]) Alle einzelnen Elemente der Spruchreihe 8, 16—18 (= Marc. 4, 21—25) kehren 11, 33. 12, 2. 19, 26 wieder; ebenso 9, 23—26 (= Marc. 8, 34—38) in 14, 27. 17, 33. 12, 9. Umgekehrt ist Luc. 20, 46 (= Marc. 12, 38 f.) schon 11, 43 dagewesen, Luc. 21, 14 f. (freie Wiedergabe von Marc. 13, 11) in ursprünglicherer Form schon 12, 11 f. Aber auch selbstständig flicht Lucas Sprüche ein, die er an anderer Stelle in einem ihm schriftlich vorliegenden Zusammenhang vorfindet und aufnimmt (vgl. 17, 31 mit 21, 22; 18, 14 mit 14, 11). Auch der Einleitung der Rede wider die Zeichenforderer (11, 29) ist 11, 16 eine andere von dem Evangelisten voraufgeschickt in Reminiscenz an Marc. 8, 11.

[2]) Durch die Anknüpfung an den Spruch vom Sauerteig (12, 1) wird der Sinn von 12, 2 f. offenbar umgebogen, da der Fortgang der Rede den ursprünglichen noch deutlich zeigt. Der Sinn, den der Spruch von der Geisteslästerung 12, 10 durch seine Verbindung mit 12, 11 f. gewinnt, ist sicher nicht der ursprüngliche, und ebenso wenig der Sinn von 13, 30 in seiner Anknüpfung an 13, 28 f.; der Spruch 13, 34 f. aber wird durch seine Anknüpfung an 13, 33 geschichtlich ganz unverständlich. Die Parabeln 14, 16—24. 15, 4—10. 18, 2—8. 19, 12—27 lassen noch deutlich einen Sinn durchblicken, der ihrer schriftstellerischen Einführung 14, 15. 15, 1 f. 18, 1. 19, 11 widerstrebt; ja die Parabeln 14, 8—14 verlieren durch ihre Einführung 14, 7. 12 geradezu ihren parabolischen Sinn, der für die erste durch 14, 11 noch deutlich constatirt ist. Vgl. noch die Anspielung an die Parabel von den zehn Jungfrauen 13, 25 ff. Auch die Weherufe sind nur, weil sie an das Reinigen der Becher und Schüsseln anknüpfen (11, 39), auf ein Pharisäergastmahl verlegt, wo sie doch unmöglich gesprochen sein können.

der Redestoffe, die das dritte Evangelium vor Marcus voraus hat, im ersten Evangelium wieder und zwar unter den Bestandtheilen desselben, die wir auf die apostolische Quelle zurückführen mussten (§ 47, 2). So die Täuferrede und die drei Versuchungen in der Wüste, die Bergrede und die Täuferbotschaft, die Rede wider die Zeichenforderer und die Weherufe, die zweite Parusierede und viele kleinere Spruchreihen und Parabeln. Trotzdem kann der Evangelist diese Stoffe nicht unserem ersten Evangelium entnommen haben, da er die dort zu kunstvollen Redecompositionen zusammengefügten Spruchreihen noch vielfach in ihrer ursprünglichen Sonderung und mit Angabe der ursprünglichen Veranlassung bringt (11, 1—13. 12, 13—34. 54—59. 14, 25—35. 17, 22—37) oder in einem sichtlich ursprünglichen Zusammenhange (11, 33 ff. 13, 24—29. 22, 25—30), zuweilen aber auch, wo er selbst gar keine Veranlassung angiebt (12, 51 ff. 13, 18 bis 21. 17, 1—4), oder eine offenbar falsche (12, 2 ff., vgl. not. 2), wo also ihre Lostrennung aus dem schönen Zusammenhange im ersten Evangelium ganz unbegreiflich wäre[3]). Ohne Frage ist bei Lucas die ursprünglichste Form der Gleichnisse vom Samenkorn und vom Senfkorn erhalten (8, 4—8. 13, 18 f.), die im ersten Evangelium bereits nach Marcus sehr anders gestaltet sind; und auch sonst zeigt er zuweilen gegen dasselbe den ursprünglichen Text (vgl. z. B. 11, 30). In der Parusierede fehlt wenigstens die zweite der schon Matth. 24, 23 ff. aus Marcus aufgenommenen Einschaltungen, während die ungewöhnlich freie Behandlung der ersten (Luc. 21, 12—19) anzudeuten scheint, dass sie nicht zu der dem Evangelisten bekannten ursprünglichen Gestalt der Parusierede gehörte. Er muss also diese Redestoffe nicht aus unserem ersten Evangelium, sondern aus der Quelle desselben entlehnt haben. Fast überall freilich hat er sie ungleich stärker bearbeitet, und darum weniger ursprünglich erhalten als jenes, oft aber zeigen sich auch in beiden nur selbstständige und verschiedene Bear-

---

[3]) Matth. 3, 7, Luc. 3, 7 sind offenbar ganz verschiedene Versuche, der Täuferpredigt durch schriftstellerische Combination eine bestimmte Adresse zu geben. Sicher konnte der Evangelist, wenn er die Parabel vom verlorenen Schaf nur aus Matth. 18 kannte, wo sie ihre Beziehung auf die Fürsorge Gottes für die Kinder hat, ihr nicht eine dem ursprünglichen Sinne soviel nähere Anwendung geben, wie in Cap. 15 geschieht, oder gar den ihrem ursprünglichen Sinne zuwider angewandten Sprüchen Matth. 13, 16 f. 5, 25 f. denselben in Luc. 10, 23 f. 12, 58 f. zurückgeben. Vgl. die Erhaltung von 6, 39 in der Bergrede (gegen Matth. 15, 14), von 7, 29 f. in der Täuferrede (gegen Matth. 21, 31 f.), von 10, 13 ff. in der Aussendungsrede (gegen Matth. 11, 21 ff.), von 12, 32 gegen Matth. 6, 34. In den überaus seltenen Fällen, wo der dritte Evangelist Sprüche ihrem noch vom ersten erhaltenen ursprünglichen Zusammenhange entrückt hat (vgl. 6, 40. 16, 16—18 und 12, 10, das aus seiner ursprünglichen Stelle durch die Transposition von 11, 24 ff. verdrängt ist), liegt stets die Veranlassung dazu klar auf der Hand (vgl. bes. 13, 34 f. und dazu not. 2).

beitungen des Ursprünglichen[4]). Dasselbe Verhältniss findet aber zwischen dem ersten und dritten Evangelium statt, wo beide unseren Marcus benutzen. Beide haben gelegentlich die Ordnung desselben durchbrochen, aber jeder in ganz verschiedener Weise; wie beide sich einen missverständlichen Text in entgegengesetzter Weise zurechtlegen, zeigen die Parallelen zu Marc. 2, 15—18, wie beide in ganz verschiedener Weise ein Bildwort deuten Matth. 16, 12. Luc. 12, 1, vgl. mit Marc. 8, 15, wie beide einen dunklen Zusammenhang in ganz verschiedener Weise verdeutlichen, die Bearbeitungen von Marc. 9, 33—37. Von den charakteristischen Zusätzen des ersten Evangeliums zum Marcustext (z. B. 4, 13. 9, 9. 13. 12, 5 ff. 11 ff. 16, 17 ff. 17, 24 ff. 20, 1—16) weiss Lucas so wenig wie von der dramatischen Zuspitzung der letzten Streitscenen in Jerusalem (vgl. vielmehr Luc. 20, 45—21, 4) und sämmtlichen Eigenthümlichkeiten desselben in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Die Vorgeschichten beider Evangelien, wie ihre Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen schliessen sich direct aus[5]), und von den sprachlichen Eigenthümlichkeiten, welche die Hand des ersten Evangelisten charakterisiren (§ 47, 4. not. 2), findet sich bei Lucas nicht die geringste Spur. So bleibt es eines der unanfechtbarsten Resultate der Evangelienkritik, dass Lucas so gewiss die apostolische Quelle des ersten Evangeliums gekannt und benutzt hat, wie er dieses selbst nicht gekannt hat.

So evident dies Resultat im Grossen und Ganzen ist, so ist nicht zu leugnen, dass im Einzelnen doch eine Reihe von Erscheinungen sich findet, die sich demselben nicht fügen zu wollen scheinen (vgl. Ed. Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Bonn 1880). Auch in den geschichtlichen Theilen des Evangeliums, welche alle drei Evangelien gemein haben, finden sich Uebereinstimmungen zwischen dem ersten und dritten Evangelium gegen Marcus, welche auf eine schriftstellerische Beziehung zwischen ihnen zu führen scheinen. In diesen Erscheinungen hat die Urmarcushypo-

---

[4]) Sicher ist die Bergrede weder in der Form des ersten, noch des dritten Evangeliums ursprünglich; wie dort eine Erweiterung derselben, so liegt hier eine Verkürzung derselben, welche formelle Umgestaltungen nothwendig machte, vor. Schon im Eingang ist die Dreizahl der Makarismen im ersten auf die Siebenzahl gebracht, im dritten durch die parallelen Weherufe verstärkt worden. Die Parabeln von den Talenten und vom grossen Gastmahl sind in beiden allegorisirend ausgeführt, aber in durchaus verschiedener Weise. Wie die Textvergleichung ergiebt, dass bald im ersten bald im dritten Evangelium das Ursprüngliche erhalten, ist durchgehend im Einzelnen gezeigt worden bei Weiss, das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen. 1876.

[5]) Wer die Erzählungen Matth. 2 kannte, konnte unmöglich Luc. 2, 39 schreiben; wer ein Geschlechtsregister Jesu kannte, das ihn als Nachkommen Davids aus der königlichen Linie erwies, konnte nicht auf den Gedanken kommen, sein Geschlecht auf eine obscure Nebenlinie zurückzuführen (3, 27—31); und wer aus dem ersten Evangelium von einer Erscheinung in Galiläa wusste, konnte dieselbe nicht durch 24, 49 ausschliessen.

these ihren scheinbarsten Anhalt (§ 46, 4), da dieselben sich am leichtesten zu erklären schienen, wenn hier im ersten und dritten Evangelium nur der ursprüngliche Text der Erzählungsquelle erhalten war, der in unserem Marcus bereits eine Bearbeitung erlitten hatte. Aber abgesehen von den Bedenken, von welchen jede Unterscheidung unseres Marcus von jener Quelle der beiden anderen Evangelien gedrückt wird, zeigt sich in den betreffenden Abweichungen unseres zweiten Evangeliums der Ausdruck vielfach so sehr als der schwierigere, der Eigenthümlichkeit des ganzen Evangeliums homogenere, dass er nicht durch eine Bearbeitung eingebracht sein kann (vgl. das nicht erfüllte *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* 8, 31. 10, 34, das *δίς* 14, 30, das *ἔπαισεν* 14, 47, das *ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν* 14, 72, das *ἐνείλησεν καὶ κατέθηκεν* 15, 46). Ungleich besser erklärt sich der grösste Theil dieser Erscheinungen, sobald man annimmt, dass schon die apostolische Quelle eine Reihe von Erzählungsstücken enthielt, in welchen Lucas oft deren kürzere Form mit dem ersten Evangelium, ja selbst gegen dasselbe (vgl. z. B. 8, 19 ff. 9, 28), und ebenso den ursprünglicheren Ausdruck festhielt (vgl. Matth. 9, 20 mit Luc. 8, 44), und kurze Einleitungen grösserer Reden, von denen sich noch Spuren im ersten und dritten Evangelium übereinstimmend erhalten haben (vgl. im Eingang zur Täuferpredigt die Erwähnung der *περίχωρος τ. Ἰορδ.* Matth. 3, 5. Luc. 3, 3; die Versetzung der Bergpredigt *εἰς τὸ ὄρος* Matth. 5, 1. Luc. 6, 12. 20, die Einleitung zur Aussendungsrede Matth. 10, 1. Luc. 9, 1). Allein es bleiben andere, namentlich in der Leidensgeschichte übrig, die nur auf gangbar gewordene Variationen der mündlichen Ueberlieferung (vgl. die Parallelen zu den oben angeführten Marcusstellen) oder auf uralte Textconformationen (vgl. § 44, 1) oder auf den Einfluss der dem Lucas eigenthümlichen Quellen zurückgeführt werden können. Wenn neuerdings Simons, Holtzmann, Mangold und Wendt (Lehre Jesu 1886) gegen die gesammte an Weisse anknüpfende Kritik wieder eine Bekanntschaft des dritten Evangeliums mit dem ersten zugeben wollten, obwohl sie eine umfassendere Benutzung desselben ablehnen und die Hauptmasse der Uebereinstimmungen auf eine gemeinsame Quelle zurückführen, so wird damit jeder sichere Anhaltspunkt für die Ermittlung dieser Quelle aufgegeben. Es wird dem Evangelisten eine seiner eigenen Erklärung (1, 3) gegenüber völlig unbegreifliche Vernachlässigung einer ihm bekannten und für ihn so wichtigen Quelle oder gar mit Wendt eine seiner ganzen Weise fremde, übrigens in sich haltlose und widerspruchsvolle Kritik derselben zugemuthet, die sich doch oft darauf beschränkt, dass er eine einzelne Wendung des ersten Evangelisten gegen Marcus (oder gegen die apostolische Quelle) bevorzugte. Vgl. noch § 47, 3. not. 4.

3. Allein das dritte Evangelium enthält noch eine grosse Fülle von Stoffen, welche weder aus Marcus, noch aus der apostolischen Quelle abgeleitet werden können und welche doch dem Evangelisten bereits schriftlich fixirt vorgelegen haben müssen. Das zeigt sich an dem grellen Abstich der 1, 5 einsetzenden, in Sprache und Darstellung so stark hebraisirenden Geburtsgeschichte von dem klassischen Griechisch des Prologs; aber auch in der Art, wie Lucas zuweilen Erzählungen der einen Quelle mit parallelen Darstellungen anderer combinirt hat, die sichtlich mit dem

ihm vorliegenden Text nicht ganz harmoniren wollen[1]). Es ist aber höchst wahrscheinlich, dass diese Stoffe grösstentheils einer Quelle angehören, welche das ganze Leben Jesu umfasste, da ausser der Vorgeschichte (Cap. 1. 2 mit der Täuferpredigt 3, 10—14 und der Genealogie 3, 23—38) alle Seiten des öffentlichen Lebens Jesu, welche in der evangelischen Ueberlieferung beleuchtet zu werden pflegten, unter ihnen vertreten sind. Es enthielt dieselbe eine Jüngerberufung (Cap. 5), Erzählungen von dem Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern (vgl. die Zacchäusgesch. Cap. 19 und die Salbung durch die Sünderin Cap. 7), die Heilung des Hauptmannssohns (Cap. 7), eine Aussätzigenheilung (den dankbaren Samariter Cap. 17), eine Todtenerweckung (Cap. 7), eine Sabbatheilung und eine Gesetzesfrage (Cap. 13. 10), das selig preisende Weib (11, 27 f.) und die Erzählung von Maria und Martha (Cap. 10). Von Parabeln fanden sich in ihr sicher der verlorene Sohn, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Pharisäer u. Zöllner (Cap. 15. 16. 18), vielleicht auch die Parabel 17, 7—10. Dass auch die Leidensgeschichte in ihr stand, wird dadurch überaus wahrscheinlich, dass eine Reihe von Stücken in derselben, wie die Vorhersagung des Verraths und der Verleugnung, das Gebet in Gethsemane, die Verhandlung vor dem Hohenrath, so stark von Marcus abweichen und die Kreuzigungsgeschichte so auffallende Zusätze zeigt (vgl. besonders 23, 4—16. 27—31. 39—43. 46), dass sich die Darstellung hier wohl nur durch die Verschmelzung des Marcus mit einer anderen Quelle erklärt. Sicher gehört dieser Quelle endlich die Erzählung von den Emmausjüngern an, wie ihre unbequeme Verknüpfung mit der Erscheinung am Osterabend zeigt, vielleicht sogar (in anderer Anordnung) diese selbst[2]). Ueber Ursprung und Charakter dieser Quelle lässt sich nichts Näheres ausmachen, als dass sie jedenfalls ihrer ganzen Darstellungsweise nach aus judenchristlichen Kreisen stammt. Merkwürdig ist eine Reihe von Berührungen in derselben mit Ueberlieferungen, die im vierten Evangelium auftauchen[3]).

---

[1]) So stören die Eintragungen aus Marcus in die Berufungsgeschichte und die Synagogenscene zu Nazareth (Nr. 1) noch deutlich den Fluss der Darstellung, in der Salbungsgeschichte taucht 7, 40 plötzlich der Name Simon auf (aus Marc. 14, 3), obwohl der Name des Gastgebers nicht genannt ist, und ebenso passt die der apostolischen Quelle entnommene Darstellung von der Heilung des Hauptmannssohnes (7, 6—9) nicht ganz zu der ihm vorliegenden andersartigen Darstellung (7, 1—6. 10), und die offenbar ebendaher entlehnte Perikope vom höchsten Gebot (10, 25—28) nicht ganz zu dem damit verbundenen Gespräch über die Bedeutung des πλησίον aus der ihm eigenthümlichen Quelle (10, 29—37).

[2]) Wie viele von den bei Lucas allein erhaltenen Sprüchen (5, 39. 9, 61 f. 12, 49 f. 19, 39 f. 19, 42 ff. 21, 34 ff.) oder Detailzügen (8, 1—3. 9, 51—56), besonders in der Kreuzigungsgeschichte, dieser Quelle angehören oder der mündlichen Ueberlieferung entnommen sind, lässt sich natürlich nicht feststellen.

[3]) Vgl. 4, 29 f. mit Joh. 8, 59, den wunderbaren Fischzug Cap. 5 mit Joh. 21; 7, 38 mit Joh. 12, 3, die Samaritergeschichten Cap. 9. 17 mit Joh. 4, Maria und

4. Der Evangelist setzt sein Werk im Vorwort ausdrücklich den Versuchen derer zur Seite, welche aus der Ueberlieferung der Augenzeugen eine Darstellung der evangelischen Geschichte zusammengestellt haben und erklärt seinerseits, nachdem er von Anfang an Allem sorgfältig nachgegangen, es der (natürlich: zeitlichen) Ordnung nach aufzeichnen zu wollen (1, 1 ff.). Auch er wird also nach Kräften der Ueberlieferung der Augenzeugen nachgegangen sein, und da dieselbe in der ältesten Quelle (dem apostolischen Matthäus) bereits schriftlich fixirt war, so wird er sich vor Allem an diese gehalten haben (Nr. 2). Da diese aber im Wesentlichen nur eine Stoffsammlung war und ganz überwiegend Redestoffe bot, so war er für die zusammenhängende Erzählung des Lebens Jesu hauptsächlich an die Versuche seiner Vorgänger gewiesen, die aus der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung der Augenzeugen eine solche zusammenzustellen versucht hatten. So wenig ihm dieselben genügt haben können, wenn er doch zu einem neuen Versuche schritt, so wenig kann er dieselbe haben tadeln wollen, wie die Kirchenväter meinten, da er ja den seinigen den ihren ganz gleichstellt. Allerdings redet er von vielen solchen Versuchen; allein es ist sehr möglich, dass er von manchen nur durch Hörensagen wusste, dass manche nur einzelne Partieen des Lebens Jesu umfassten oder nur Stoffe gewisser Art zusammenstellten; jedenfalls führt die Analyse seines Evangeliums mit einiger Sicherheit nur darauf, dass er unser Marcusevangelium und wahrscheinlich noch einen anderen derartigen Versuch benutzt hat (Nr. 1. 3). Diese Quellen wollte er aber keineswegs mosaikartig zusammenfügen, sondern er wollte mit ihrer Hülfe ein neues selbstständiges Werk schaffen. Daher hat er sie durchweg bearbeitet und darum zieht sich in gewissem Mafse ein einheitlicher Sprachcharacter durch das ganze Werk hin, der sich auch in der Apostelgeschichte, die von derselben Hand geschrieben (Act. 1, 1), noch verfolgen lässt. Dennoch hat er keineswegs dasselbe in dem klassischen Griechisch geschrieben, das ihm, nach der schönen Periode des Vorworts (1, 1—4) zu urtheilen, geläufig war. Es war eben durch seine Vorgänger einmal der Charakter der ATlichen Geschichtschreibung und der hebraisirende Ausdruck zum Typus der evangelischen Geschichtserzählung geworden; und wenn er nicht seine Quellen vollständig umschmelzen oder einen unerträglich buntscheckigen Stil schreiben wollte, so musste er sich denselben möglichst accomodiren[1]).

Martha Cap. 10 mit Joh. 11. 12, die Lazarusparabel mit Joh. 11, in der Leidensgeschichte die Versetzung der Vorhersagung der Verleugnung in das letzte Mahl, und dieser selbst vor die Verhandlung im Hohenrath; der Vorschlag der Geisselung statt der Kreuzigung Luc. 23, 16 (vgl. Joh. 19, 1 ff.) und die Erscheinung am Osterabend.

[1]) Durch das ganze Evangelium hin zeigt sich freilich in dem reicheren

Aber auch inhaltlich hat er seine Quellen vielfach verarbeitet. Schon war ihm aus denselben ein solcher Reichthum von Stoffen zugewachsen, dass er auf Kürzungen Bedacht nehmen musste. Analoge Erzählungen in seinen Quellen, wie die beiden Berufungsgeschichten, die beiden Synagogenscenen in Nazaret, die beiden Gespräche über das Liebesgebot verschmilzt er harmonistisch mit einander (vgl. Nr. 3. not. 1), Doubletten vermeidet er prinzipiell, ja von zwei irgendwie ähnlichen Erzählungen lässt er die eine fort. Dies wird auch der Grund gewesen sein, weshalb er von den reich ausgeführten Erzählungen des Marcus vielfach auf die kürzere Darstellung der älteren Quelle zurückging (vgl. Nr. 2), auch sonst hat er eine Fülle kleinerer Detailzüge, die für seine Leser ihre Bedeutung oder ihre Durchsichtigkeit verloren hatten, ausgelassen. Diese Rücksichtnahme auf seine Leser zeigt sich auch in der Entfernung aller Stoffe, welche durch ihre spezielle Beziehung auf innerjüdische Verhältnisse für sie ihre Bedeutung verloren hatten. Auch Missverständliches ist aus demselben Grunde weggelassen[2]). Diese verkür-

---

Partikelgebrauch, in der Vorliebe für Composita und Decomposita, in dem häufigen Gebrauch der Optative und der artikulirten Infinitive, in den artikulirten Neutr. Adj. oder Part., in den artikulirten Fragesätzen, in dem artikulirten Nom. statt Voc., in dem Gebrauch des indefin. *τις*, in der Vorliebe für den Gen. abs. und für Attractionen der gewandte griechische Schriftsteller. Ihm eigenthümlich ist die Anrede Jesu als *ἐπιστάτα* und seine Bezeichnung durch *ὁ κύριος* in der Erzählung, *χάρις* (*χαρίζεσθαι*), *σωτηρία* (*σωτήρ*), *ἐφιστάναι* und *ἀφιστάναι* (*σταθείς*, *ἑστώς*), *στραφείς*, *εἰσάγειν*, *παύεσθαι*, *εὐφραίνεσθαι*, *ὑπάρχειν*, das med. *ἰᾶσθαι*, *μετὰ ταῦτα*, und die Vorliebe für die Ausdrücke *ὄνομα*, *ῥῆμα*, *φωνή*, *ἀνήρ*, *τόπος*, *λαός*, *ἱκανός* von grosser Menge, *καὶ αὐτός*, *καλεῖν* (nennen), *μέλλειν*, *πορεύεσθαι*, *ἀνίστημι* (*ἀναστάς*), *ἄγειν*, *διέρχεσθαι*, *ὑποστρέφειν*, *δεῖ*, *δὲ καί* u. dgl. Ueberall tilgt er den Ausdruck *ὀψία*, *θάλασσα* für den galiläischen See, meist ersetzt er *εὐθύς* durch *παραχρῆμα*, *ὑπάγειν* durch *πορεύεσθαι*, oft *ἀμήν* durch *ἀληθῶς* und den Dat. nach dem Verb. dic. durch *πρός* c. Acc. Dagegen hat er sich aus seinen Quellen angeeignet das häufige *ἰδού*, die Umschreibungen mit *γενέσθαι*, die plastischen Ausdrücke mit *πρόσωπον*, *χείρ*, *καρδία*, *στόμα*, *ὦτα*, *ὀφθαλμοί* u. A.

[2]) Dass der Evangelist prinzipiell Doubletten vermeidet, zeigt z. B. die Weglassung von Marc. 4, 23 f., der zweiten Speisungsgeschichte und der Zeichenforderung Marc. 8; wo also Spruchdoubletten stehen geblieben sind (Nr. 2. not. 1), hat er es wahrscheinlich nicht gemerkt. Weggelassen ist das zweite Seewunder Marc. 6, die zweite Taubstummen- und Blindenheilung Marc. 7. 8, die zweite Salbungsgeschichte Marc. 14, der Rangstreit Marc. 10, 35 ff. wegen Luc. 22, 24, die Verfluchung des Feigenbaumes Marc. 11, 13 f. wegen Luc. 13, 6—9, Marc. 15, 16 ff. wegen Luc. 22, 63 ff. 23, 11. Verschwunden sind die Details über den Zöllner Levi, den Blinden bei Jericho, den Kyrenäer Simon, den Beinamen der Zebedäiden und die Herodianer. Um seiner heidenchristlichen Leser willen ist die ganze Gesetzesauslegung und die antipharisäische Polemik aus der Bergpredigt fortgelassen, ebenso der Streit über das Händewaschen und die Ehescheidung (Marc. 7. 10). Ganz konnte natürlich der Streit mit den Pharisäern in einer Geschichte Jesu nicht fehlen; aber Lucas beschränkt sich auf die Sabbatstreitigkeiten und die Weherufe, in denen auch manches seinen Lesern Unverständliche umgedeutet oder weggelassen ist. Gekürzt sind wegen ihrer Beziehung auf jüdische Verhältnisse die Sprüche vom Vergeben 17, 3 f., entfernt die Erwähnung vorchristlicher Gerechter (Matth. 10, 41. 13, 17. 23, 29), die *τελῶναι* und *ἐθνικοί* (Matth. 5, 46 f.). Als missverständlich weggelassen ist die Geschichte

zende Bearbeitung schliesst natürlich nicht aus, dass, wo dem Verfasser ein erläuternder oder ausmalender Zug für das Verständniss der Erzählung nöthig erschien, er ihn neu herzubrachte (Nr. 1, vgl. die Vorliebe für die Erwähnung des Betens Jesu), oder dass er die Parabeln durch allegorisirende Züge (vgl. Nr. 2, auch 5, 36) ausmalte, die Rede durch ein neues Beispiel (11, 12. 17, 28 ff. 32. 34) oder einen neuen Parallelsatz (6, 27 f. 32 ff. 37 f.) verstärkte (vgl. die Hinzufügung der Weherufe zu den Seligpreisungen 6, 24 ff.). Wie schon das Marcusevangelium, so sind auch die Redestücke der apostolischen Quelle im dritten Evangelium ungleich stärker bearbeitet, wie im ersten; es werden Deutungen ex eventu (21, 24) und erbauliche Anwendungen mit viel grösserer Freiheit eingetragen (vgl. Nr. 6). Es wird bei den ohne eine solche Angabe vorgefundenen Redestücken die Veranlassung durch schriftstellerische Combination ergänzt (3, 7. 15. 7, 21. 10, 1. 11, 16. 11, 37 f. 18, 1. 9), oft durch eine Frage oder Bitte (13, 23. 17, 5), wie auch häufig Wendungen der Rede dadurch erläutert werden (11, 45. 12, 41. 17, 37). Schon beruhen die Aenderungen, die Lucas in seinen Texten vornimmt, auf pragmatisirenden Reflexionen, schon wird sorgfältig Späteres durch frühere Andeutungen vorbereitet oder im Späteren an Früheres angeknüpft[3]). Wie der Evangelist versprochen hat, Alles der Ordnung nach zu erzählen, so schliesst er 3, 18 ff. erst die Geschichte des Täufers ab, ehe er zur Geschichte Jesu übergeht, und hat zuerst versucht, seine öffentliche Wirksamkeit rein zeitlich in die galiläische, aussergaliläische und jerusalemische einzutheilen (vgl. Nr. 5). Endlich hat er bereits durch die Notizen 2, 2. 3, 1 ff. die heilige Geschichte mit den grossen Weltbegebenheiten zu verknüpfen begonnen, und so bereits in die Bahn einer mehr historiographischen Behandlung derselben eingelenkt[4]).

---

der Kananäerin, Sprüche wie Matth. 10, 5 f. und die zweite Hälfte der Gastmahlsparabel (22, 11—14), vielleicht auch 7, 6; in anderer Beziehung Marc. 9, 43—48 (vgl. auch die Umbildung von Matth. 12, 28).

[3]) Dass die Pharisäer Christo nach dem Leben trachten, scheint ihm 6, 11 noch zu früh, den groben Volksaberglauben wagt er dem Herodes nicht mehr zuzutrauen (9, 9), den in Folge seines Sündenlebens Gelähmten lässt er nicht mehr *τέκνον* anreden (5, 20). Auf pragmatischen Reflexionen beruht auch die Umstellung der Versuchungen (Cap. 4), sowie der Stücke 11, 24 ff. 31 ff. Der Evangelist bereitet 4, 13 das Auftreten des Teufels (22, 3), 8, 2 f. das Auftreten der Weiber (23, 55—24, 10), 9, 9 das des Herodes (23, 8) in der Leidensgeschichte vor; so bereitet auch das *δεήσεις ποιοῦνται* (5, 33) die Stelle 11, 1, die Erwähnung Bethsaida's (9, 10) die Stelle 10, 13, die Stelle 11, 53 f. die letzten Kämpfe in Jerusalem (20, 20), 21, 37 f. den Gang nach Gethsemane vor. So motiviren 11, 16. 12, 1 die Verbindung zweier in seiner Quelle folgenden Redestücke. Umgekehrt knüpft 3, 3 an 1, 80. 4, 1 an 3, 22. 5, 12 an 4, 43 an u. s. w. Dagegen beruht es auf einer wortwidrigen Missdeutung von 1, 4, wenn man dem Evangelisten eine historisch-kritische Auswahl und Bearbeitung der Stoffe aus seinen Quellen zugetraut hat, wie neuerdings wieder Wendt thut. Vgl. Nr. 2 am Ende.

[4]) Ganz vergeblich ist es freilich, „den schriftstellerischen Plan und das

5. Nach dem Vorwort (1, 1—4) beginnt das Evangelium mit den Verkündigungen der Geburt des Täufers und Jesu, die in dem Abschnitt 1, 39—56 kunstvoll verflochten erscheinen. Es folgt dann die Geburt und Beschneidung des Täufers und Cap. 2 die Geburt Jesu, an welche sich die Ueberlieferungen aus seiner Kindheits- und Jugendgeschichte anschliessen. Die Wirksamkeit des Täufers wird lediglich durch das vervollständigte Jesajacitat und durch die Täuferreden illustrirt und mit einer Notiz über seine Verhaftung abgeschlossen (3, 1—20). Dann wird an eine kurze Erwähnung der Taufe Jesu und seines Amtsantritts die Genealogie Jesu angeschlossen (3, 21—37) und sodann die Versuchungsgeschichte gebracht (4, 1—13)[1]). Der erste Haupttheil des Evangeliums stellt die galiläische Wirksamkeit Jesu dar (4, 14—9, 50), und zwar 4, 14—6, 19 einfach an der Hand des Marcusevangeliums, dessen Reihenfolge Lucas offenbar, wie der erste Evangelist, für die chronologische hält[2]). Sachlich bedeutungslos ist es, dass er im Unterschiede von Marcus erst die Apostelwahl erzählt und dann die Volksversammlung um Jesum schildert (6, 12—19), weil er hier, wo er Jesum auf einem Berge und vom Volke umgeben vorfindet, das erste grössere Stück der apostolischen Quelle, die Bergrede anknüpfen kann (6, 20—49). Mit dieser aber holt er nun aus dieser zweiten Quelle alles nach, was ihm in die frühere Zeit zu gehören

---

historiographische Verfahren des Lucas" erläutern zu wollen (Nösgen, Theol. Stud. u. Krit. 1876. 77), wenn man von der Frage nach seiner Quellenbenutzung so gut wie ganz abstrahirt. Die lediglich in harmonistischem Interesse ersonnene Annahme, dass er seine Stoffe wesentlich nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenordne, bei Ebrard, Hofmann, Schanz, Keil u. A. widerspricht seiner ausdrücklichen Aussage 1, 3 und führt zu ganz willkürlichen Dispositionen des Evangeliums.

[1]) Die beiden Eingangskapitel sind von der Eichhorn'schen Kritik ohne jeden Grund für unächt erklärt worden, und von Baur, Scholten, Wittichen zu Gunsten ganz willkürlicher Tendenzauffassungen des Lucas einer späteren Ueberarbeitung desselben zugetheilt. Bemerkenswerth ist, wie in der Geschichte des Täufers die Schilderung seines Auftretens (Marc. 1, 5 f.) fortfällt, obwohl Lucas die Marcusdarstellung nach 3, 3. 22. 4, 2 unzweifelhaft kennt. Wie die ganze Vorgeschichte sammt der Genealogie aus der ihm eigenthümlichen Quelle (Nr. 3) stammt, und die Versuchungsgeschichte aus der apostolischen (Nr. 2), so hat er in den Täuferreden die Stoffe, die beide boten, nebeneinandergestellt.

[2]) Die einzige Abweichung von ihm besteht darin, dass er die Verwerfung Jesu in Nazareth (4, 16—30) im Wesentlichen nach der ihm eigenthümlichen Quelle bringt, in deren Darstellung sie bereits eine Weissagung auf seine Verwerfung in Israel und die Berufung der Heiden bildet, und sie darum an die Spitze seiner Darstellung stellt, obwohl klar andeutend, dass sie chronologisch mitten in die Wirksamkeit Jesu gehört (4, 15 f., vgl. 4, 23). Dadurch ist die Jüngerberufung aus ihrer Stelle am Eingange der Wirksamkeit Jesu verdrängt; und da Lucas auch sie nach der Darstellung einer anderen Quelle bringt (5, 1—11), welche eine Bekanntschaft des Petrus mit Jesu und seiner Wundermacht voraussetzt (5, 5), so kann sie nun erst auf die ersten Beweisungen derselben in Kapharnaum folgen (4, 31—44), obwohl dadurch allerdings der Besuch in Simons Haus seine bei Marcus so natürliche Motivirung verliert.

schien, bis zur Parabelrede (8, 4—8), und so entsteht hier die erste grosse Einschaltung in den Marcustext. Aus ihr sehen wir also, dass zwischen diesen beiden Reden jedenfalls die Heilung des Hauptmannssohnes (7, 1 bis 10), die Todtenerweckung (die Lucas, da er dieselbe in der ausführlicheren Darstellung des Marcus bringen will, durch die Todtenerweckung seiner dritten Quelle 7, 11—17 ersetzen muss wegen 7, 22) und die Täuferbotschaft (7, 18—35) gestanden haben müssen; denn die Salbungsgeschichte sammt der Notiz über die dienenden Frauen (7, 36—8, 3) ist nur eine eingeschaltete Illustration von 7, 34 aus der dritten Quelle. Mit der Parabel vom Sämann, deren Erläuterung er nach Marcus bringt (8, 9—18), ist Lucas wieder zu Marc. 4 zurückgekehrt und braucht nun nur noch die dort der Parabelrede unmittelbar vorhergehende Anekdote von den Verwandten Jesu nachzubringen (8, 19—21), da Marc. 3, 22—30 sich auch im zweiten Evangelium deutlich als eine Einschaltung giebt, die Lucas im Zusammenhange der älteren Quelle bringen will. Dann kann er ununterbrochen den Faden des Marcus verfolgen 8, 22—9, 50, wo auch bei diesem die galiläische Wirksamkeit Jesu endet[3]). Der zweite Haupttheil (9, 51—19, 27) stellt die aussergaliläische Wirksamkeit Jesu dar, welche Lucas sich sichtlich als ein Umherreisen Jesu in den Landestheilen ausserhalb Galiläa's denkt, wobei Jesus als letztes Ziel Jerusalem im Auge hatte. Dass derselbe durchweg auf samaritanischem Boden spielt, hat man ganz mit Unrecht daraus erschlossen, dass Lucas ihn bedeutsam mit einer Anekdote eröffnet, welche zeigt, dass Jesus auch in Samarien verworfen ward (9, 51—56), wie seine Verwerfung in Nazaret das Resultat seiner galiläischen Wirksamkeit vorandeutete. Das erste Hauptstück dieses Theiles ist nun die Aussendungsrede der apostolischen Quelle, welche Lucas, da er die Aussendung der Zwölf schon nach Marcus gebracht hat (Cap. 9), und da 10, 2 auf eine, wenn auch geringe Zahl von Mitarbeitern hinzudeuten schien, auf die Aussendung eines grösseren Jüngerkreises beziehen zu müssen meint

---

[3]) Ausfallen musste natürlich die Synagogenscene in Nazareth, die schon 4, 22. 24, und die Verhaftung des Täufers, die schon 3, 19 f. berücksichtigt war, sowie seine Enthauptung, die ja 9, 9 bereits vorausgesetzt wird. Den Ausfall von Marc. 6, 45—8, 26 wollte Hug dadurch erklären, dass unser Lucas defect sei, Reuss dadurch, dass er ein defectes Exemplar des Marcus gehabt habe; allein es erklärt sich der Ausfall aller einzelnen Stücke dieses Abschnitts aus der schriftstellerischen Tendenz des Lucas (Nr. 4. not. 2), und es kommt hinzu, dass gerade in diesem Abschnitt Jesus sich theilweise auf Reisen ausserhalb Galiläa's befindet (Marc. 7, 24. 31. 8, 10). Wie ausdrücklich aber Lucas den Gesichtspunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu in diesem Abschnitt festhält, zeigt, dass er bei der Dämonenheilung am Ostufer ausdrücklich hervorhebt, sie habe *ἀντιπέρα τ. Γαλιλ.* stattgefunden (8, 26), dass er nach Marc. 6, 45 die Speisung in die Nähe von Bethsaida versetzt (9, 10) und dass er bei dem Petrusbekenntniss 9, 18 die Localangabe fortlässt. Dass er aber den Abschnitt aus Marcus kennt, zeigt, abgesehen von 9, 10, auch 12, 1 (vgl. Marc. 8, 15).

(10, 1). Dieselbe zeigt 10, 13 ff. deutlich, dass sie in eine Zeit gehört, in der Jesus seine galiläische Wirksamkeit als abgeschlossen betrachtete, woraus Lucas schliesst, dass sie und alles Folgende in der Quelle auf aussergaliläischem Boden spielt[4]). Es folgen daher nun aus ihr die Reden bei der Rückkehr der Jünger (10, 17—24), die Reden über das Gebet (11, 1 bis 13), die antipharisäischen Streitreden (11, 14—52), die Weissagungen des Jüngerschicksals (12, 1—12), die Rede vom Sorgen und Schätzesammeln (12, 13—34), die Wiederkunftsparabeln (12, 35—48), die Worte über den Beginn der Krisis und die Zeichen der Zeit (12, 51—59), die letzten Bufsmahnungen (13, 1—9. 18—35), mit der Gastmahlsparabel und der Rede über die rechte Jüngerschaft (14, 15—35), denen wohl nur der Evangelist die Sabbatheilung der apostolischen Quelle und zwei kleine Parabeln (14, 1—14) voraufgeschickt hat, weil sie ihm sachlich in dieselbe Situation zu gehören schienen. Mit dieser Ausnahme scheint er ganz dem Faden der apostolischen Quelle gefolgt zu sein, der sichtlich in Cap. 17 wieder aufgenommen wird, wo wir die Reste der Aergernissrede, der Erzählungen vom Verklärungsberge (17, 1—6, vgl. Matth. 18, 6 f. 21 f. 17, 20), sowie die Parusierede finden (17, 20—37), die mit der Parabel 18, 1—8 schloss (vgl. § 45, 3). Mit diesen Stoffen der apostolischen Quelle sind nun eine Reihe von Stoffen der dem Lucas eigenthümlichen Quelle verbunden, besonders 10, 25—42. 13, 10—17. 15, 1 f. 11—16, 31. 17, 7—19. 18, 9—14, von denen wir, da uns jede Anschauung von der Anordnung dieser Quelle fehlt, nicht mehr angeben können, ob und wieweit Lucas durch dieselbe veranlasst war, hier ihre chronologische Stelle zu finden[5]). Ganz klar ist

---

[4]) Er setzt dabei irriger Weise voraus, dass in der apostolischen Quelle alles in chronologischer Reihenfolge gegeben sei. Da hier nun die zweite grosse Einschaltung aus dieser Quelle beginnt, so wird in ihr die Aussendungsrede auf die Parabelrede, bei der Lucas sie verliess, gefolgt sein. Daraus aber folgt mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass zwischen beiden die Sprüche 9, 57—60 standen, die er irrig in den Aufbruch Jesu zu seinem Wanderleben setzt, die aber nach Matth. 8, 19 ff. in die (von ihm bereits nach Marcus gebrachte) Erzählung von der Expedition auf das Ostufer gehören, so dass auch aus diesem Grunde dieselbe in dieser Quelle und zwar zwischen jenen beiden Reden gestanden haben muss (vgl. § 45, 3. not. 1). Wir sehen hier also aufs Klarste, wie der Evangelist durch die Combination seiner beiden Quellen zu der Scheidung der galiläischen und aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu gekommen ist. Die ältere Vorstellung, dass in diesem Abschnitt ein fortlaufender Reisebericht gegeben werde, wie die im harmonistischen Interesse ersonnene, dass hier verschiedene Jerusalemfahrten zu unterscheiden seien, scheitert schon daran, dass nirgends Stationen einer solchen Reise genannt werden, vielmehr in einem der spätesten Stücke noch zur Erläuterung desselben bemerkt wird, dass Jesus sich auf der Grenze zwischen Galiläa und Samaria befand (17, 11). Im Uebrigen wird nur immer wieder daran erinnert, dass Jesus sich auf der Reise befand (10, 38. 14, 25) und zwar, wie wieder zur Erläuterung des Folgenden bemerkt wird, auf einer Reise, deren letztes Ziel Jerusalem war (13, 22, vgl. 13, 33 f.).

[5]) Dies ist der einzige Punkt, den wir in der Composition des Lucas nicht

dagegen, wie im zweiten Abschnitt dieses Theiles Lucas mit wenigen leicht erklärlichen Auslassungen (Nr. 4. not. 2) Alles bringt, was bei Marcus bis zur Blindenheilung bei Jericho in der aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu spielt (18, 15—43), nur dass er bei Jericho noch die dort spielende Zacchäusgeschichte aus der ihm eigenthümlichen Quelle (19, 1 bis 10) und die Parabel von den Talenten aus der apostolischen anfügt, die er nach seiner Deutung ausdrücklich bei der Annäherung an Jerusalem gesprochen denkt (19, 11—27). Der dritte Theil, in dessen Eingang sofort die Klage über die Verstocktheit Jerusalems eingeflochten wird (19, 41—44), bringt die jerusalemische Wirksamkeit ganz nach Marcus (19, 28—21, 38), aus dem nur die Geschichte vom Feigenbaum (wegen 13, 6—9) und das Gespräch über das höchste Gebot (wegen 10, 25 ff.) ausgelassen werden. Den Schluss bildet dann, ebenfalls nach Marcus, die Leidensgeschichte (Cap. 22. 23), die aus der ihm eigenthümlichen Quelle durchweg modificirt und erweitert und in die in der Geschichte des letzten Mahles noch einmal ein Stück aus der apostolischen Quelle eingeschaltet wird (22, 24—30. 35 ff.). Im Auferstehungskapitel endlich schliessen sich an die aus Marcus entnommene Scene am offenen Grabe (24, 1—11) die Erscheinungen des Auferstandenen (24, 12—43). Der Abschluss mit den letzten Aufträgen Jesu an die Apostel und seinem Scheiden (24, 44—53) rührt jedenfalls von der Hand des Evangelisten her.

6. Trotz seines mehr historiographischen Charakters (Nr. 4) ist dennoch auch unser Evangelium eine lehrhafte Schrift; ausdrücklich sagt der Verfasser, dass er durch seine Geschichtserzählung die Zuverlässigkeit der Lehren, in welchen Theophilus unterwiesen sei, bestätigen wolle (1, 4). Dass dieses die paulinischen seien, wird gewiss mit Recht angenommen. Sicher bedeutungsvoll beginnen alle drei Haupttheile mit Erzählungen,

---

mehr aufzuhellen im Stande sind; nur 11, 27 f. ist offenbar Ersatz des in der Quelle zwischen den beiden antipharisäischen Reden stehenden, von Lucas schon früher gebrachten Stückes 8, 19 ff., und 12, 49 f. kann sehr wohl zur Ueberleitung auf das Folgende eingesetzt sein. Im Uebrigen ist es nicht unwahrscheinlich, dass diese Stücke sich in der dem Lucas eigenthümlichen Quelle sachlich oder zeitlich an solche Stücke anschlossen, deren Parallelen er aus der apostolischen Quelle in jenem Zusammenhange gebracht hatte. Nur die Erzählung von Maria und Martha (10, 38—42) könnte von ihm selbst als eine Art Gegenstück zu der Perikope vom höchsten Gebot (10, 25—37) gedacht und angereiht sein. Die Hauptschwierigkeit liegt aber darin, dass, wie in der letzteren mit einem Stück der ihm eigenthümlichen Quelle das Gespräch über das höchste Gebot aus der apostolischen Quelle verbunden ist (Nr. 3. not. 1), so offenbar den Parabeln aus jener 15, 11—32 (vgl. 15, 1 f.) und 16, 19—31 (vgl. 16, 14 f.) wegen ihrer vermeintlichen sachlichen Verwandtschaft auch Parabeln aus dieser (15, 3—10. 16, 1—13) angereiht sind, so dass auch diese ihrer ursprünglichen Stelle entnommen sind und dadurch, wie durch die sachliche Einreihung von 14, 1—14, der sonst so leicht zu verfolgende Faden der apostolischen Quelle nicht mehr gleichmäfsig sichtbar geworden ist.

welche die Unempfänglichkeit Galiläa's, Samaria's und Jerusalem's für Christum ins Licht setzen (vgl. Nr. 5). Schon in der Synagoge von Nazaret weist Jesus auf die Möglichkeit hin, dass Gott das von Israel verschmähte Heil den Heiden zuwenden könne (4, 25 ff.), auf der Höhe seiner Wirksamkeit wird ein Ausspruch Jesu ausdrücklich auf die Berufung der Heiden und die Verwerfung Israels gedeutet (13, 30), in einem allegorisirenden Zuge der Gastmahlsparabel wird der paulinische Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass die Berufung der Heiden die durch den Ausfall vieler Israeliten entstandene Lücke ausfüllen soll (14, 22 ff.), und am Schlusse werden die Apostel zu allen Völkern gesandt (24, 47 f.)[1]). Mit Vorliebe verweilt der Evangelist bei den Erzählungen und Parabeln, welche die Sünderliebe Gottes darstellen und von der Sündenvergebung reden, in den Ausspruch 11, 13 wird die Bitte um den heiligen Geist eingetragen und derselbe 24, 49 noch einmal ausdrücklich verheissen. Der Ermahnung zur Erfüllung des Liebesgebots (10, 37) tritt bedeutsam das willige Hören des Wortes als das Eine, was Noth thut, gegenüber (10, 42). Die Salbungsgeschichte betont die aus dem Glauben geborene Liebe (7, 47. 50), der Zöllner und der Schächer die Begnadigung des bussfertigen Sünders (18, 14. 23, 43), die Parabel 17, 7—10 untersagt alle Lohnsucht, und durch das ganze Evangelium zieht sich die Empfehlung des Gebetes, besonders durch das Vorbild Christi. Allein diese Bestätigungen paulinischer Lehre haben nicht eine polemische Tendenz gegen abweichende Lehrauffassungen, sondern die erbauliche Absicht, den Glauben im paulinischen Sinne zu stärken und das Glaubensleben zu fördern[2]). Das erhellt vor

---

[1]) Dagegen wird wohl mit Unrecht für den Universalismus des Verfassers auf das bis zu Adam heraufgeführte Geschlechtsregister verwiesen, dessen kunstvolle Anlage derselbe sichtlich nicht erkannt und das er darum einfach aus seiner Quelle aufgenommen hat; auch 2, 32 gehört sicher dieser Quelle an. Ebensowenig darf man auf die siebzig Jünger als Vorbild der Heidenboten Gewicht legen, da sich die Annahme ihrer Aussendung dem Verfasser lediglich aus seinen Quellen ergab (Nr. 5), da dieselben garnicht für Samaria bestimmt werden, und da in 10, 7 f. bei dem Fehlen eines πάντα keine Beziehung auf die Speisegemeinschaft mit Heiden liegen kann. Die Annahme einer besonderen Samariterfreundschaft des Evangeliums aber wird durch 9, 52 ff. ausgeschlossen.

[2]) Von einer antijüdischen Tendenz kann schon darum keine Rede sein, weil die Vorgeschichte, die im Tempel zu Jerusalem beginnt und schliesst, die ATliche Frömmigkeit der dort auftretenden Personen rühmt und die messianische Hoffnung ganz im nationaltheokratischen Gepräge erscheinen lässt. Auch später im Evangelium selbst ist Jesus der Davidsohn (18, 38 f. 20, 41 ff.), der theokratische König (19, 38); und wie dasselbe mit der Erfüllung der γραφή beginnt (4, 21), schliesst es mit dem Nachweis derselben (24, 44 f.). Auch 13, 16. 19, 9 ist Israel zunächst zum Heil bestimmt, und 22, 30 die Zwölfe für die zwölf Stämme Israels. Ebensowenig zeigt sich eine antinomistische Tendenz. Schon an dem Jesuskinde werden alle gesetzlichen Vorschriften vollzogen (2, 21. 27. 39), 5, 14. 17, 14 wird auf die Erfüllung derselben gedrungen, 23, 56 diese Erfüllung vorausgesetzt; 10, 26. 18, 20 wird auf die ATlichen Gebote verwiesen, 16, 29—31

Allem daraus, dass die am stärksten hervortretende Tendenz des Evangeliums mit dem Gegensatz des Paulinismus und des Judenchristenthums garnichts zu thun hat. Es ist dies die in einzelne Aussprüche Jesu eingetragene Empfehlung der Wohlthätigkeit (11, 41. 16, 9), die bis zur völligen Aufopferung des Eigenthums gehen soll, so dass die im einzelnen Falle gestellte Forderung Jesu (18, 22) schlechthin verallgemeinert wird (12, 33). Dies beruht offenbar auf der schon in den Makarismen der Bergpredigt (6, 20 f.) ausgeprägten und 16, 25 bis zum Widerspruch mit dem offenbaren Sinn der Parabel zugespitzten Vorstellung, dass der Reichthum an sich verderblich, die Armuth an sich heilbringend sei. Daraus erhellt aber, dass der Verfasser schwerlich den Sinn des Paulus ganz erfasst hat, wie auch die Fassung der Sprüche 17, 10. 18, 14, wenn sie paulinische Lehren wiedergeben sollen, dieselben nicht correct ausdrücken[3]).

Trotzdem hat die Tübinger Schule in dem Lucasevangelium einen paulinischen Tendenzcharakter nachweisen wollen, theils indem sie seine Eigenthümlichkeit an dem ersten Evangelium mafs, das der Verfasser garnicht kennt (Nr. 2), das viel feierlicher noch, wie er, in seiner grossen Schlussscene die Heidenmission von Christo eingesetzt werden lässt (Matth. 28, 19, vgl. auch 24, 14. 26, 13) und das Gericht über Israel verkündigt (27, 25); theils indem sie Erzählungen, wie die von Maria und Martha, von Zacchäus, von dem Schächer am Kreuz (vgl. auch die Parabel vom ungerechten Haushalter) willkürlich in antijudaistischem Sinne allegorisirt oder Parabeln, die Lucas selbst antipharisäisch deutet (14, 15. 15, 1 f. 16, 14 ff.), antijudaistisch umdeutet; theils indem sie 16, 17 in marcionitischem Sinne emendirt und 16, 16 in einen ganz unberechtigten Gegensatz zu Matth. 11, 13 stellt[4]). Ebensowenig erweislich ist eine gegen die Urapostel gerichtete Tendenz. Dass der ganze sogenannte

---

auf die bleibende Bedeutung von Moses und den Propheten. Erzählungen und Aussprüche, die antipaulinisch missdeutet werden konnten, sind fortgelassen (vgl. Nr. 4. not. 2) oder durch eine neue Combination beleuchtet und erläutert (16, 16 ff.).

[3]) Die häufige Annahme, dass jene asketische Weltanschauung eine Eigenthümlichkeit einer Quellenschrift des Lucas sei, ist durchaus unhaltbar, da sie auch in Stücken ausgeprägt ist, die ohne Frage aus der apostolischen Quelle stammen, und da sie in der Apostelgeschichte wiederkehrt. Einen eigenthümlichen Tendenzcharakter vindicirte Aberle (Tüb. theol. Quartalschr. 1863, 1) dem Evangelium, das der Rechtsanwalt des Paulus zur Vertheidigung gegen den Vorwurf, dass das Christenthum den Hass gegen die Menschheit predige, geschrieben haben soll (vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. 1864, 4).

[4]) Dass Jesus von vorn herein bei Lucas als Ueberwinder der Dämonen, d. h. der Mächte des Heidenthums erscheine, ist schon darum unrichtig, weil die nach 11, 19 auch von Juden geübten Dämonenaustreibungen von Lucas nicht in diesem Sinne betrachtet sein können. Auch tritt Jesus bei Lucas nicht wie bei Marcus zuerst als Dämonenaustreiber, sondern als Verkündiger der Schrifterfüllung auf, und während er die Dämonenaustreibungen viel weniger betont als Marcus, wird bei der einzigen Erwähnung derselben, die er vor ihm voraus hat, vor ihrer Ueberschätzung gewarnt (10, 17—20).

Reisebericht auf samaritanischem Gebiet spielt, wird schon durch das Auftreten der Schriftgelehrten und Pharisäer, sowie durch die Scene 13, 31 ff. ausgeschlossen; auch ist weder Samaria Repräsentant des Heidenlandes, noch sind die siebzig Jünger Typen der Heidenboten (vgl. not. 1). Darum kann auch von einer Degradation der Zwölfe gegen dieselben nicht die Rede sein, da jene ebenso wie die Siebzig die Vollmacht zur Dämonenaustreibung empfangen und von ihren Erfolgen erzählen (9, 1. 10). Auch in dem Theile, wo die Siebzig an ihre Stelle treten sollen, bilden die Zwölf die nächste Umgebung Jesu (9, 54. 17, 5. 18, 31)[5]). Es blieb also immer nur übrig, mit Baur einen hypothetischen einseitig paulinischen Urlucas in conciliatorischem Sinne (vgl. Scholten, das paulinische Evangelium, deutsch von Redepenning. Elberfeld 1881), wo nicht gar im Sinne des ausgesprochenen Judenchristenthums (vgl. Wittichen, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 4 und Leben Jesu. Jena 1876) bearbeitet sein zu lassen, wofür doch, nachdem die Priorität des marcionitischen Evangeliums vor dem des Lucas allseitig aufgegeben ist (vgl. § 44, 5), jeder Anhalt fehlt; oder in dem Verfasser selbst mit Hilgenfeld und Zeller einen gemäfsigten, conciliatorischen Pauliner zu sehen, der nach Overbeck sogar bereits vom Judaismus inficirt war. Zuletzt ist Holsten dazu gekommen, dem Lucasevangelium die Vermittlungstendenz zuzuschreiben, die nach dem älteren Tübinger Programm dem Marcus aufbehalten war, wonach durch Ausscheidung alles judaistisch und paulinisch Prinzipiellen das Gemeinsame beider Richtungen zur Anerkennung gelangen soll. Die in diesen Dissensus auslaufende Tendenzauffassung erhält dadurch ihre eigene Widerlegung.

7. Die Ueberlieferung schreibt seit Irenäus unser schon bei Justin (§ 7, 2) viel benutztes Evangelium dem Lucas zu, der nach Col. 4, 14 (vgl. Philem. 24. 2. Tim. 4, 11) ein griechischer Arzt, ein Freund und Mitarbeiter des Paulus, und sowohl in Cäsarea wie in Rom in seiner Begleitung war. Schon Irenäus scheint nichts Näheres mehr von ihm zu wissen, als was sich aus den paulinischen Briefen und aus der Apostelgeschichte unter der Voraussetzung ergiebt, dass der in ihr schreibende Reisebegleiter des Paulus eben dieser Lucas war (adv. haer. III, 14, 1). Erst Eusebius (h. e. 3. 4), dem es die Späteren nachschreiben, meint zu wissen, dass er ein Antiochener von Geburt war.

---

[5]) Die Bemerkung über das mangelnde Verständniss der Zwölf (18, 34) rührt lediglich aus Marcus (9, 32) her und ersetzt eines der schlimmsten Beispiele desselben (Marc. 10, 35—40). Ein Evangelium, welches die Berufung des Petrus mit dem wunderbaren Fischzug ausstattet, welches 5, 11. 28 (vgl. 18, 28) noch stärker hervorhebt, dass die Jünger alles verlassen haben, und Züge wie Matth. 26, 35. 56 (Marc. 14, 31. 50) weglässt, welches das Petrusbekenntniss ohne die folgende Zurechtweisung des Petrus bringt, welches selbst mit der Vorhersagung der Verleugnung eine Bevorzugung des Petrus verbindet (22, 31 f.) und ihm zuerst den Auferstandenen erscheinen lässt (24, 34), welches den Zwölfen das Sitzen auf zwölf Thronen verheisst und sie mit der Heidenmission beauftragt (22, 30. 24, 47 f.), kann unmöglich dieselben degradiren wollen. Wenn in 10, 20 eine Antithese gegen Apok. 21, 14 liegen soll, so hätte der Evangelist schwerlich Apok. 11, 2 so gut wie wörtlich Jesu in den Mund gelegt (21, 24).

Die Angabe des Eusebius wird von den Einen als der Verwechselung mit dem Kyrenäer Lucius in Antiochien (Act. 13, 1) verdächtig beanstandet, von den Anderen, wie Hug, Guericke, Bleek, Hilgenfeld (vgl. Nösgen, Apostelgeschichte 1882) mit mehr oder weniger Sicherheit vertheidigt. Eine Verwechselung mit dem Lucius Röm. 16, 21 liegt jedenfalls schon bei Origenes (z. d. St.) vor, und doch kann Lucas wohl Abkürzung von Lucanus, aber nicht andere Namensform für Lucius sein. Vollends willkürlich war es, den Namen mit Silas (Silvanus; lucus = silva) zu identificiren (Hennell, Untersuchung über den Ursprung des Christenthums. Stuttgart 1840, v. Vloten in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, 2, vgl. dagegen Joh. Cropp, ebendas. 1868, 3). Während Paulus ihn ausdrücklich von den ὄντες ἐκ περιτομῆς (Col. 4, 11) unterscheidet, machen ihn Eichhorn, Tiele (Stud. u. Krit. 1858, 4), Hofmann, Wittichen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. Jahrb. f. protest. Theol. 1877), K. Schmidt zu einem Judenchristen, Hug, Bertholdt u. A. zu einem Proselyten. Aber weder seine Bekanntschaft mit jüdischen Verhältnissen, die er in der Begleitung des Paulus gewinnen konnte, noch seine hebraisirende Sprache, die aus seinen Quellen stammt und im Vorwort einem fast klassischen Griechisch weicht, können irgend etwas dafür beweisen. Dem klaren Selbstzeugniss des Verfassers (Luc. 1, 1 f.) widerspricht es, wenn die Späteren ihn seit Epiphanius (haer. 51, 12) zu einem der siebzig Jünger machen (vgl. Hug) oder in ihm den ungenannten Emmausjünger sehen (Lange nach einer Vermuthung bei Theophyact). Erst Nicephorus macht ihn trotz Col. 4, 14 zum Maler.

Wenn Irenäus sagt, dass Λουκᾶς ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο (adv. haer. III, 1, 1), so will er damit schwerlich sagen, dass Lucas den Stoff seines Evangeliums von Paulus erhalten habe, da er ihn 10, 1 den sectator et discipulus apostolorum nennt und ihn 14, 2 mit Berufung auf Luc. 1, 2 überliefern lässt, was er von den Aposteln gelernt hatte. Erst von dem Grundsatz aus, dass die praedicatio apostolicorum virorum der auctoritas magistrorum bedürfe (Tert. adv. Marc. 4, 2. 5), hat man später in 2. Cor. 8, 18 das Lucasevangelium belobt (vgl. Origenes bei Euseb. h. e. 6, 25) und, wenn Paulus von seinem Evangelium redet, dasselbe gemeint gefunden (vgl. Euseb. h. e. 3, 4), obwohl sich auch bei Eusebius (h. e. 3, 24), wie bei Hieronymus (de vir. ill. 7), daneben noch das richtige Verständniss von Luc. 1, 2 erhält. Es war daher gar kein Grund, mit Eichhorn, de Wette, Reuss u. A. das angeblich nur tendentiös angenommene Verhältniss des Lucasevangeliums zu Paulus in Abrede zu stellen, das schon durch seinen paulinischen Charakter (Nr. 6) nahegelegt und durch die Verschmelzung des paulinischen Abendmahlsberichts (vgl. 1. Cor. 11) mit dem des Marcus (Luc. 22, 19 f.) augenfällig bestätigt wird. Dass freilich Paulus selbst dem Lucas den geschichtlichen Stoff geliefert, haben nur noch Thiersch, Aberle, Godet (Komm. 1871) zu behaupten gewagt[1]). Ist demnach die Ueberlieferung durchaus

[1]) Spielerei war es, wenn man 4, 38. 8, 43 Spuren ärztlicher Kenntnisse

nicht unwahrscheinlich, so lässt sich doch ein Endurtheil über dieselbe erst nach der Untersuchung der Apostelgeschichte fällen. Dagegen war es gänzlich verfehlt, auf Grund eines verkehrten Schlusses aus dem Abbrechen der letzteren um das Jahr 63 die Abfassung des Evangeliums vor diesem Jahre zu folgern (vgl. Ebrard, Guericke, Thiersch und noch Nösgen, L. Schulze); denn dass die Weissagungen 19, 43 f. 21, 24 bereits ex eventu umgestaltet sind und die Zerstörung Zerusalems voraussetzen, liegt klar zu Tage. Aber dass immer noch in der ersten christlichen Generation die Wiederkunft erwartet wird (21, 32), erlaubt schwerlich über das Jahr 80 mit der Abfassungszeit herabzugehen[2]). Ueber die näheren Verhältnisse seiner Abfassung wissen wir nichts Sicheres. Das Buch ist nach 1, 3 einem gewissen Theophilus gewidmet, der zwar schwerlich bloss eine fingirte Person ist, wie nach Epiphanius noch Volkmar und Aberle annehmen, von dem wir aber auch durchaus nichts Näheres wissen[3]). Natürlich schliesst diese Widmung nicht aus, dass es für einen grösseren Leserkreis bestimmt ist, und die offenbare Rücksichtnahme auf paulinische Heidenchristen (Nr. 6), sowie die Erläuterung palästinensischer Localitäten (1, 26. 4, 31. 23, 51. 24, 13) zeigt, dass derselbe in der fernen Heidenwelt zu suchen ist. Erst die Bekanntschaft der Leser mit italienischen Localitäten, welche Act. 28, 13. 15 vorausgesetzt wird, spricht dafür, dieselben in Italien zu suchen. Alle Vermuthungen über den Abfassungsort aber sind völlig aus der Luft gegriffen und durchaus werthlos[4]).

---

entdecken wollte. Auch die immerhin auffallende Uebereinstimmung von 24, 34 mit 1. Cor. 15, 5 ist darum nicht entscheidend, weil jene Notiz aus der Quelle des Lucas herzurühren scheint. Wichtiger ist, dass 10, 7 der Spruch Matth. 10, 10 in derselben Fassung erscheint, wie 1. Tim. 5, 18. Doch ist dadurch so wenig wie durch die Bezugnahme auf den paulinischen Abendmahlsbericht eine Kenntniss und Benutzung paulinischer Briefe constatirt. Alles was man dafür angeführt hat (vgl. bes. Holtzmann), selbst das wirklich einigermafsen Scheinbare (10, 8, vgl. 1. Cor. 10, 27; 12, 35 mit Eph. 6, 14; 18, 1, vgl. 2. Thess. 1, 11; 21, 34, vgl. 1. Thess. 5, 3) kommt doch lediglich darauf hinaus, dass der Ausdruck des Lucas eine gewisse Verwandtschaft mit dem paulinischen zeigt, was bei einem Begleiter des Paulus sicher nicht auffallen kann. Ein wirklich verwandter Gedanke, der durch die Aehnlichkeit des Ausdrucks auf einen paulinischen hinwiese, zeigt sich nirgends.

[2]) Wenn Hilgenfeld u. Volkmar bis an den Anfang des zweiten Jahrhunderts, Baur, Zeller u. A. gar bis über 130 hinabgehen, so sind diese Bestimmungen gänzlich willkürlich. Zur Unterstützung derselben haben neuerdings Holtzmann und Krenkel (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. 1880), Keim, Hausrath, Wittichen u. A. die Abhängigkeit des Lucas von Josephus behauptet. Vgl. dagegen Schürer (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876) und Nösgen (Theol. Stud. u. Krit. 1879).

[3]) Auch die gewöhnliche Annahme, dass derselbe ein vornehmer Mann war, ist gänzlich unsicher, da die Anrede κράτιστε (1, 3, vgl. Act. 23, 46. 24, 3. 26, 25) Act. 1, 1 fehlt und also schwerlich Titulatur ist. Nösgen macht ihn zu einem Schatzungsbeamten im Gebiete des König Agrippa II (Stud. u. Krit. 1880, 1).

[4]) Hieronymus (praef. in Matth.) lässt es in Achajae Boeotiaeque partibus geschrieben sein, und noch Godet denkt insbesondere an Corinth. Michaelis,

§ 49. Die Apostelgeschichte.

1. Der Verfasser des Lucasevangeliums bezeichnet dasselbe selbst als einen ersten Theil, der nur den Anfang des Thuns und Lehrens Jesu erzählt habe, und will die Wirksamkeit der Apostel, die der Herr durch seine vierzigtägigen Erscheinungen und durch die von ihm verheissene Geistesausrüstung dazu befähigt habe, als die Fortsetzung desselben betrachtet wissen (Act. 1, 1—5). Er beginnt daher mit der Himmelfahrt Jesu, bei welcher derselbe sie ausdrücklich mit dem Zeugniss an Jerusalem und ganz Judäa, an Samaria und bis an das Ende der Erde betraut (1, 6—11, vgl. bes. v. 8), und zeigt, wie die Apostel auf Anregung des Petrus zur Vorbereitung auf die Ausführung dieser Mission zunächst unter Anrufung Jesu durchs Loos die durch das Ausscheiden des Judas entstandene Lücke in ihrer Zwölfzahl ausgefüllt haben (1, 12—26). Es folgt dann die Ausgiessung des Geistes am Pfingstfest, die Begründung der Gemeinde zu Jerusalem durch die Predigt des Petrus und die Einführung der Taufe, sowie eine Schilderung von dem Gemeinschaftsleben der Christen (Cap. 2). Was im Uebrigen der erste Theil von der Geschichte dieser Gemeinde erzählt, ist sichtlich um den steigenden Conflict zwischen ihr und den Volkshäuptern gruppirt. Die Heilung eines Lahmen durch Petrus und seine dabei gehaltene Rede (Cap. 3) veranlasst das erste Einschreiten des Hohenrathes, das trotz der Vertheidigung durch Petrus mit dem Predigtverbot endet. Das treibt aber die Gemeinde nur zu eifrigerer Fürbitte, welcher von Gott wunderbar die Erhörung zugesagt wird (4, 1—31). Eine neue Schilderung des Liebeslebens der Gemeinde, die durch das Strafgericht über Ananias und Sapphira von eindringender Unlauterkeit gereinigt wird (4, 32—5, 11), sowie ihres Wachsthums durch die Wunderthätigkeit der Apostel, insbesondere des Petrus (5, 12—16) leitet eine zweite feierliche Verhandlung vor dem Hohenrath ein. In Folge derselben werden die Apostel für die Uebertretung des Predigtverbots bestraft, aber dadurch nur zu eifrigerer Verkündigung des Evangeliums angefeuert (5, 17—42). Ebenso bildet die Wahl der Armenpfleger (6, 1—7) nur die Einleitung zu dem erfolgreichen Wirken des Stephanus und zu der Erregung eines Volksaufstandes wider ihn (6, 8—15), der nach seiner Vertheidigungsrede mit seinem Märtyrertode endet (Cap. 7). Nun erst erhebt sich eine allgemeine Verfolgung, durch welche die jerusalemische Gemeinde versprengt

---

Schott, Thiersch u. A. riethen auf Cäsarea, Hug, Ewald, Holtzmann, Keim u. A. auf Rom, Köstlin und Hilgenfeld auf Kleinasien. Vgl. noch § 50, 7. not. 3.

und damit der Anlass zur Predigt des Evangeliums in weiteren Kreisen gegeben wird (8, 1—4)[1]).

2. Ganz im Einklange mit dem durch Jesus selbst für die Mission festgestellten Programm (1, 8) beginnt der zweite Theil mit der Bekehrung Samariens durch Philippus, an die sich der Conflict des Petrus mit dem Magier Simon daselbst schliesst (8, 5—24). Wie aber Samarien erst ein halbheidnisches Land ist, so folgt darauf die Bekehrung des äthiopischen Kämmerers durch Philippus, die ebenfalls, weil er Proselyt des Judenthums ist, noch den Uebergang zur eigentlichen Heidenmission repräsentirt (8, 26—40). Ehe es zu dieser kommen kann, muss Christus selbst durch die Bekehrung des Saulus sich das spezifische Organ für dieselbe bereiten und ihm durch seine ersten Schicksale den Weg ins ferne Heidenland weisen (9, 1—30, vgl. bes. 9, 15). Nun erst folgt der grosse Abschnitt, in welchem durch wunderbare Fügungen Petrus zur ersten Taufe eines Unbeschnittenen veranlasst wird. Derselbe wird eingeleitet durch die Visitationsreise des Apostels an der phönizischen Küste (9, 31—43), von der er durch göttliche Weisung nach Cäsarea zum Hauptmann Cornelius gerufen wird, erzählt, wie Petrus denselben durch seine Predigt bekehrt (Cap. 10), und schliesst mit der Vertheidigung seines Verhaltens in Jerusalem (11, 1—18). In Antiochien kommt es zur Gründung einer ganzen Gemeinde, die grossentheils aus Hellenen besteht und in der Saulus neben Barnabas die Stätte erfolgreicher Wirksamkeit findet (11, 19—26). In die Erzählung der Collectenreise, die beide von dort nach Jerusalem unternehmen, verflicht sich die Erzählung von der Hinrichtung des Jacobus durch den König Herodes und von der Gefangensetzung des Petrus, der nur durch seine wunderbare Befreiung aus dem Kerker dem gleichen Schicksal entgeht (11, 27—12, 25). Offenbar sollen sie Zeugen davon sein, wie in dem bald genug von der Strafe Gottes getroffenen König sich die endgiltige Verstockung Israels gegen das Evangelium darstellt; denn nicht ohne Bedeutung ist es, dass gerade nach dieser Erfahrung in Antiochien der Beschluss einer eigentlichen ersten Missionsreise gefasst wird (13, 1 ff.). Dieselbe geht zuerst nach Cypern, wo in den Synagogen gepredigt und der dem Judenthum bereits geneigte Prokonsul nach der Ueberwindung eines Pseudopropheten für den Glauben gewonnen wird (13, 4—12). Im pisidischen Antiochien wird uns ein Beispiel der geistesmächtigen Syna-

---

[1]) Diese Geschichte der Gründung und der Geschicke der ersten Gemeinde zu Jerusalem, in der Petrus die Hauptrolle spielt, bildet offenbar im Sinne des Erzählers ein geschlossenes Ganze. Es ist ganz in der schriftstellerischen Weise desselben, wenn durch das Auftreten des Saulus in der Stephanusgeschichte (7, 58. 60. 8, 3) und durch die Andeutung in 8, 1—4 das Folgende vorbereitet wird.

gogenpredigt des Paulus vorgeführt, in Folge deren es zum Bruch mit dem Judenthum und zur feierlichen Proklamirung der Heidenmission kommt (13, 13—52). In Ikonium und insbesondere in Lystra sehen wir die Missionare immer grössere Erfolge unter den Heiden gewinnen, aber auch immer fanatischer von dem Hasse der Juden verfolgt werden (14, 1—20), bis sie nach der Vollendung ihres Werkes die Heimreise antreten (14, 21—28). Aber noch ist dem Evangelium nicht der Weg von den Juden zu den Heiden gebahnt, so lange nicht die letzteren gegen den Anspruch gesichert sind, behufs der Theilnahme am Heil erst durch die Annahme der Beschneidung Juden werden zu müssen. Daher folgen nun die feierlichen Verhandlungen zu Jerusalem, in welchen die Heiden förmlich von der Uebernahme des Gesetzes freigesprochen werden (15, 1—33). Nun erst kann der Apostel Paulus mit voller Freudigkeit zur eigentlichen Heidenmission übergehen.

3. Wie sehr im dritten Theile die Person des Paulus der eigentliche Träger der Handlung wird, zeigt die ausführliche Art, in der 15, 35 bis 16, 5 einleitend mitgetheilt wird, wie es kam, dass derselbe seine zweite Reise nicht mit Barnabas und Marcus, sondern mit Silas und Timotheus machte. Nachdem sodann gezeigt, wie er durch offenbare göttliche Weisung nach Philippi geführt wurde (16, 6—12), wird die Bekehrung der Lydia daselbst erzählt und dann sofort zu den Ereignissen übergegangen, welche seine Einkerkerung und Befreiung, zuletzt seine Abreise von Philippi veranlassten (16, 13—40). Von Thessalonich hören wir nur, dass Paulus dort Anfangs nicht ohne Erfolg in der Synagoge predigte und viele Proselyten gewann, bis er durch die Feindschaft der Juden, welche ihn bei der Stadtobrigkeit verklagten, genöthigt wurde, die Stadt zu verlassen und bald auch aus Beröa zu flüchten, wo ihm Anfangs noch günstigere Erfolge winkten (17, 1—15). Dann wird der ohnehin nur vorübergehende Aufenthalt in Athen benutzt, um an der Rede des Paulus auf dem Areopag ein farbenreiches Beispiel seiner Missionspredigt unter den Heiden zu geben (17, 16—34). Aus der mehr als anderthalbjährigen Wirksamkeit in Corinth wird, abgesehen von der Anknüpfung der Bekanntschaft mit Aquila und Priscilla, nur der Moment ausführlicher geschildert, wo es zum Bruche mit der Judenschaft kam, der den Apostel veranlasste, sich ganz zu den Heiden zu wenden, sowie die Art, wie die Klage der Juden vom Prokonsul zurückgewiesen wurde (18, 1—17). Dann schliesst seine Rückkehr über Ephesus nach Antiochien die Schilderung der macedonisch-griechischen Mission ab (18, 18—22), und 18, 19 ff. bereitet seine Uebersiedlung nach Ephesus vor, das von nun an den Mittelpunkt der Erzählung bildet. Nachdem einleitend berichtet ist, wie Apollos daselbst von Aquila und Priscilla zu

seiner corinthischen Wirksamkeit ausgerüstet und ausgesandt wurde (18, 24—28), wendet sich die Erzählung der dortigen andauernden und erfolgreichen Wirksamkeit des Paulus zu. Ausser seinem Zusammentreffen mit den Anhängern der Johannestaufe (19, 1—7) und seiner Trennung von der Synagoge (19, 8—10) sind es aber nur einige anekdotenhafte Züge, die aus dieser Zeit erzählt werden, um seine Obmacht über jüdischen und heidnischen Aberglauben zu veranschaulichen (19, 11—20). Vielmehr taucht jetzt schon der Plan des Apostels auf, nach einer Visitation seines europäischen Missionsgebietes und einem Besuch in Jerusalem nach Rom zu gehen, den er durch die Sendung des Timotheus und Erast nach Macedonien vorbereitet (19, 21 f.). Nachdem dann sehr ausführlich die Ereignisse erzählt sind, welche der durch den Goldschmied Demetrius erregte Aufstand herbeiführte (19, 23—41), führt Paulus den Plan seiner Reise durch Macedonien und Hellas aus, wird aber durch die Nachstellungen der Juden verhindert, direct den Seeweg nach Syrien zu wählen, und kommt so noch einmal nach Philippi und Troas (20, 1—12). Dann bestellt er sich die ephesinischen Presbyter nach Milet und die ausführliche Abschiedsrede an sie mit den Rückblicken auf seine Wirksamkeit unter ihnen, wie der thränenreiche Abschied von ihnen auf Nimmerwiedersehen (20, 13—38) schliesst den ephesinischen Abschnitt ab.

4. Die Weissagung des Apostels in seiner Abschiedsrede (20, 22 ff.) hat bereits den Inhalt des vierten Theiles vorbereitet. Von der sehr detaillirt berichteten Reise nach Jerusalem interessiren den Erzähler besonders die wiederholten Abmahnungen des Apostels von derselben, denen gegenüber er standhaft bleibt, bis er sein Ziel erreicht hat (21, 1—16). Ausführlich wird erzählt, wie er die gegen ihn misstrauischen Judenchristen daselbst durch den Eintritt in ein Nasiräergelübde zu beschwichtigen sucht, wie aber bei der Ausführung dieses Planes der Volksaufstand gegen ihn losbricht, der ihn in die Gewalt der römischen Obrigkeit bringt (21, 17 bis 40). Es folgt dann die erste Vertheidigungsrede an das Volk, die ihm von dem Militairtribun gestattet wird (22, 1—21), und die Erzählung, wie die Berufung auf sein römisches Bürgerrecht ihn vor der Geisselung bewahrt (22, 22—29). Die Verhandlung seiner Sache vor dem Hohenrath führt nur zur Spaltung zwischen den Pharisäern und Sadducäern; und als ihn der Tribun vor dem dadurch erhitzten Fanatismus in Sicherheit gebracht, wird ihm die göttliche Zusage, dass er noch in Rom Zeugniss ablegen werde (23, 1—11). Ein Anschlag auf sein Leben wird verrathen, und der Tribun lässt ihn mit einem in extenso mitgetheilten Geleitschreiben unter starker Bedeckung zum Procurator Felix nach Cäsarea bringen (23, 12—35). Vor diesem vertheidigt sich Paulus nochmals dem Rechts-

anwalt des Synedriums gegenüber, aber Felix verschleppt die Sache des Apostels zwei Jahre lang bis zu seinem Abgange (Cap. 24); und als sein Nachfolger Festus Miene macht, ihn dem Synedrium auszuliefern, sieht Paulus sich genöthigt, an den Kaiser zu appelliren (25, 1—12). Da erscheint Agrippa in Cäsarea; und nachdem ihm Festus die Sache des Paulus vorgetragen, wird auf den Wunsch des Königs dieselbe noch einmal in seiner Gegenwart verhandelt (25, 13—26). So bekommt Paulus zum dritten Male Gelegenheit, sich vor dem jüdischen Könige zu vertheidigen (26, 1—23); und das Resultat davon ist, dass Agrippa erklärt, er hätte können freigelassen werden, wenn er nicht appellirt hätte (26, 24—32). Es folgt dann die Deportationsreise nach Rom mit dem Schiffbruch bei Malta (Cap. 27), die Ueberwinterung auf der Insel (28, 1—10) und die Vollendung der Reise nach Rom (28, 11—16). Dort setzt sich der Apostel sofort mit den Vorstehern der Judenschaft in Beziehung, aber die Verhandlungen mit ihnen enden damit, dass er ihnen das Verstockungsgericht ankündigt und sich zu den Heiden wendet (28, 17—28). Mit dem Ausblick auf seine zweijährige Wirksamkeit in Rom, die hienach eine specifisch heidenchristliche ist (28, 29 f.), schliesst die Apostelgeschichte.

Eigenthümliche Andeutungen über die Eintheilung der Apostelgeschichte sind in der fliessend fortlaufenden Erzählung nirgends gegeben. Nur über den Abschluss des ersten Theiles bei 8, 4 (natürlich nicht 6, 7, wie L. Schulze will) kann kein Zweifel sein, und daraus erhellt wenigstens soviel, dass die Zweitheilung, welche den Hauptabschnitt zwischen Cap. 12 und 13 macht (vgl. de Wette und die 4. Aufl. seines Komm. von Overbeck 1870, Klostermann Vindic. Lucanae Gotting. 1865, Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885) oder die Dreitheilung, welche eben dort den ersten Hauptabschnitt macht (vgl. Nösgen, Komm. 1882), dem Sinne des Verfassers nicht entspricht. Vielmehr schliesst der Abschnitt, welcher den Uebergang zur Heidenmission bildet, erst mit Cap. 15 (vgl. Hilgenfeld); und darum kann auch die Dreitheilung nicht richtig sein, die den zweiten Theil nur bis Cap. 12 gehen lässt (vgl. auch Baumgarten, die Apostelgeschichte. Halle 1852; 2. Ausg. Braunschweig 1859). Allein die eigentliche Missionswirksamkeit des Paulus trennt sich überhaupt sachlich so scharf von der Erzählung seiner letzten Schicksale ab, die ihn nach Rom führen, dass es gerathen ist, diese als besonderen Theil zu fassen; nur darf man denselben dann natürlich nicht mit Nösgen bei 20, 1 oder gar mit L. Schulze bei 19, 21 beginnen. Ob man dann die beiden ersten und die beiden letzten Theile zusammenfasst, was bei der Quellenfrage in gewissem Sinne doch geschehen muss und so wieder auf die Zweitheilung herauskommt, ist in der Sache natürlich gleich, nur darf die bedeutsame Theilung des ersten Theiles bei 8, 4 nicht verkannt werden.

5. Schon die Uebersicht über den Inhalt des Buches lehrt, dass dasselbe nicht eine Geschichte der Apostel, wie der alte Titel des Buches (§ 9, 3) vermuthen lässt, oder der Kirche in umfassendem Sinne sein will,

sondern dass es ein bestimmter Gesichtspunkt ist, unter welchem die Stoffe aus ihr ausgewählt und dargestellt sind[1]). Vergeblich beruft man sich darauf, dass dem Verfasser vielleicht nur fragmentarisches Material zu Gebote stand oder, was von vorn herein ganz unwahrscheinlich ist, dass alles Uebrige seinen Lesern bekannt war. Gewiss ist jenes vielfach der Fall; aber eine so planvolle Composition, wie die unseres Buches lässt sich daraus nicht erklären. Gewiss hat auch die Rücksicht auf das Bedürfniss der Leser dieselbe geleitet; aber dies Bedürfniss war eben nicht ein historisches Wissen, sondern ein religiöses Verständniss des Entwicklungsganges, den die Predigt des Evangeliums genommen hatte. Wie dieser schon in dem Missionsbefehl Jesu (1, 8) angedeutet, so begreift sich die ganze ausführliche Darstellung von der Begründung und Entwicklung der Gemeinde zu Jerusalem im ersten Theile nur aus dem Interesse, darzuthun, wie die steigende Feindschaft der Juden gegen das Evangelium zuletzt die Versprengung der Urgemeinde und damit die Ausbreitung des Evangeliums in weiteren Kreisen veranlasst hat. Noch klarer tritt im zweiten Theile hervor, wie es eine gottgewollte und gottgeleitete Entwicklung war, welche den Philippus zur Taufe des ersten Proselyten (8, 26. 29), den Petrus zur Taufe des ersten Heiden (10, 28 f. 11, 18), und nach dem Gottesgericht über die Feindschaft des Judenthums die Heidenboten zu ihrer ersten Missionsreise führte (13, 2). Dieselbe göttliche Leitung war es, welche in Paulus das Organ für die Heidenmission zubereitet (9, 15) und diesen, nachdem die Feindschaft der Juden seine ersten Versuche in der Judenmission durchkreuzt hat (9, 23. 29), in der heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien seinen eigentlichen Wirkungskreis finden (11, 25), auf der ersten Missionsreise durch die Feindschaft der Juden zu den Heiden gewiesen werden (13, 46 f.) und ihm durch die Urgemeinde die Bahn zur Heidenmission frei machen lässt (15, 28 f.). Aufs Klarste zeigt der dritte Theil, wie der göttliche Wink den Apostel Paulus auf sein europäisches Missions-

---

[1]) Von den Zwölfaposteln, so bedeutsam sie im Eingangskapitel aufgezählt sind, werden nur die Zebedäiden flüchtig erwähnt; von vielen Apostelschülern, wie Stephanus, Philippus, Barnabas, Apollos, selbst von Marcus ist viel mehr erzählt als von ihnen. Wohl tritt in der ersten Hälfte Petrus so bedeutsam hervor, wie in der letzten Paulus; aber jener verschwindet 12, 17 aus der Geschichte, ohne dass sein nochmaliges Auftauchen in Jerusalem (Cap. 15)auch nur erklärt wird; und von diesem ist nicht nur sein Ende garnicht erzählt, sondern auch von seinen persönlichen Schicksalen nur ganz Fragmentarisches, wie ein Blick auf auf 2. Cor. 11 zeigt. Eine Kirchengeschichte kann nicht beabsichtigt sein, da nur aus der inneren Entwicklung der jerusalemischen Gemeinde Näheres erzählt wird; aber auch nicht eine Geschichte der christlichen (vgl. Eichhorn) oder wenigstens der paulinischen Mission (vgl. Credner), da jene erst Cap. 8, diese erst Cap. 13 beginnt, und von Cap. 20 an bis zu den Schlussworten des Buches von der Mission nicht mehr die Rede ist.

gebiet führt (16, 6 f. 9 f.), und wie auch hier wieder die Feindschaft der Juden ihn auf demselben immer weiter treibt (17, 10. 14), bis sie in Corinth und Ephesus ihm den Uebergang zur eigentlichen Heidenmission bahnt (18, 6. 19, 9). Vor Allem aber ist die ausführliche Darstellung des vierten Theiles nur begreiflich, wenn die eigentliche Absicht des Erzählers ist, zu zeigen, wie alle Feindschaft der Juden, die seine menschlichen Pläne zu durchkreuzen scheint, nur dazu dienen muss, dem Apostel den Weg nach Rom zu bahnen (22, 11), bis er unter wunderbaren Zeichen göttlicher Führung und Errettung (Cap. 27) daselbst anlangt und dort noch einmal erfahren muss, wie die Feindschaft der Juden ihm den Weg zu den Heiden weist (28, 25—28). Hiernach ist es unbestreitbar, dass das Buch den Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom, von der Metropole des Judenthums zur Welthauptstadt, und damit den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden darstellen will, wie er sich durch die Schuld jener unter göttlicher Leitung vollzogen hat.

Diesen Grundgedanken der Apostelgeschichte haben bereits Mayerhoff (Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamburg 1835), Guericke, Lekebusch (die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. Gotha 1854), Baumgarten im Wesentlichen richtig herausgestellt. Vergeblich wendet man dagegen ein, dass zur Zeit der Abfassung unseres Buches Rom noch garnicht eine solche Bedeutung für das Christenthum hatte; allein da Paulus bereits die Bedeutung, welche die Gemeinde in der Welthauptstadt für die gesammte Heidenkirche gewinnen musste, klar erkannt hat, wie sein Römerbrief zeigt, so kann sein Schüler, wie wir ihn aus dem Evangelium kennen gelernt haben (§ 48, 6), sehr wohl mit der Begründung des Christenthums in Rom für die Weltmission des Christenthums (1, 8) den festen Grund gelegt gesehen haben. Dass die Gründung der dortigen Gemeinde nicht erzählt ist, beweist nichts dagegen, da der Verfasser eben erst mit der dreijährigen Wirksamkeit des Paulus daselbst dem (paulinischen) Evangelium dort die Stätte bereitet sieht, welche der Gemeinde ihre Bedeutung für die grosse Heidenkirche sichert. Dagegen erklärt sich bei dieser Auffassung der Apostelgeschichte allein ihr Abbrechen mit der zweijährigen Wirksamkeit des Paulus in Rom ausreichend, so dass es der Annahme, der Verfasser habe noch einen τρίτος λόγος beabsichtigt (Credner, Ewald, Meyer und noch Jacobsen) durchaus nicht bedarf (vgl. auch Weizsäcker, Mangold). Nösgen hat die Darstellung der Apostelgeschichte in zu enge Beziehung zu den Grundgedanken von Rom 9—11 gesetzt, und K. Schmidt (die Apostelgeschichte. Erlangen 1882) nach Hofmann einseitig allen Nachdruck auf die Loslösung des Evangeliums vom jüdischen Volke gelegt.

6. Es lag nahe, einer so planvollen Composition noch eine besondere lehrhafte Tendenz unterzulegen; und doch enthält die Apostelgeschichte selbst in ihren umfangreichen Reden des eigentlich Lehrhaften viel zu wenig dazu. Wenn man, wie Meyer und de Wette, von einer Bestätigung der paulinischen Lehre oder einer Apologie des paulinischen Christenthums

redet, so finden sich doch die eigenthümlichen paulinischen Lehren kaum gestreift, wie etwa 13, 39. 26, 18[1]). Es könnte sich dabei immer nur um die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden handeln, wie schon Michaelis sah; aber diese erscheint eben in unserem Buche nicht als eine Lehre des Paulus, sondern, wie es schon nach dem Evangelium (§ 48, 6) garnicht anders sein kann, als der Wille Christi, dessen Ausführung die Schicksale des Petrus und Paulus dienen müssen. Sofern nun Paulus, gerade weil er das Evangelium den Heiden als solchen brachte, vielfach von den Judaisten angefeindet wurde, wird der Nachweis, dass der Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden ein sichtlich gottgewollter und von jenen verschuldeter war, von selbst zu einer Apologie des Heidenapostels, der nur überall den göttlichen Winken, wie sie ihm direkt oder in seinen Erfahrungen indirekt gegeben werden, folgt. Aber diese Apologie gilt nicht einem innerchristlichen Gegensatze. Eben um zu zeigen, dass er den seine Verkündigung verwerfenden Juden durch sein Verhalten keinerlei Anstoss gegeben, wird beim Beginn seiner eigentlichen Heidenmission die Beschneidung des Timotheus (16, 3: *διὰ τοὺς Ἰουδαίους*) erzählt, im Rückblick auf sie die Verleumdung der Juden wider ihn zurückgewiesen (21, 22 ff.) und an seinen immer neuen erfolgreichen Vertheidigungsreden gezeigt, wie völlig unschuldig er an dem Hasse war, mit dem ihn das ungläubige Judenthum verfolgte. Sicher nicht ohne Absicht werden die nahen Beziehungen des Paulus zur Urgemeinde, wie die Vorbereitung der Heidenmission durch ihre Autoritäten so geflissentlich hervorgehoben, und die Verhandlungen über die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz so ausführlich berichtet, da allerdings der dargestellte Entwicklungsprozess nicht als Werk des Paulus, sondern als das nothwendige Ergebniss der Leitung der Kirche durch ihren erhöhten Herrn erscheinen soll. Aber dass irgendwie die Vertheidigung des Apostels gegen judenchristliche Angriffe der Zweck des Werkes gewesen sei, lässt sich nicht nachweisen.

---

[1]) Man beruft sich wohl dafür auf Ev. 1, 4 unter der meist als selbstverständlich angenommenen Voraussetzung, dass das Vorwort des Evangeliums sich mit auf die Apostelgeschichte beziehe (vgl. bes. Schleiermacher, Credner, Baur, Volkmar und noch Nösgen). Allein diese Voraussetzung ist von Schneckenburger (über den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841), Lekebusch, Zeller (die Apostelgeschichte. Stuttgart 1854), Oertel (Paulus in der Apostelgeschichte. Halle 1868), Overbeck, Reuss u. A. mit vollem Recht bestritten worden. Jenes Vorwort redet nur von der Darstellung der von den Augenzeugen bezeugten vollendeten Thatsachen, hier wird Vieles als selbsterlebt dargestellt. Nirgends weist das Evangelium auf die Apostelgeschichte voraus (auch nicht 21, 13. 15, oder durch die Weglassung von Act. 6, 14 in Ev. 22, 66 ff., wie Holtzmann meint), und die letztere knüpft nicht an jenes Vorwort an, sondern hat in Act. 1, 1—5 ein eigenes Vorwort, das an Ev. 24, 49 anknüpft.

Nach dem Vorgange von Griesbach und Frisch (in Dissertationen von 1798. 1807) und nach Andeutungen von Baur (s. Nr. 7) hat namentlich Schneckenburger die ganze Composition der Apostelgeschichte aus dem Zwecke erklären wollen, den Apostel gegen alle Vorwürfe der Judaisten zu vertheidigen. Ganz erkünstelt ist schon die Annahme einer durchgängigen Parallelisirung des Paulus und Petrus in ihren Wundern, wie in ihren Leiden[2]), ganz verfehlt die Vorstellung, als ob Paulus überhaupt durch seine Jerusalemfahrten, seine Festfeiern und religiösen Uebungen als ein frommer Jude dargestellt werden solle[3]). Der Annahme einer tendenziösen Hervorhebung seiner freundlichen Beziehungen zu den Männern der Urgemeinde steht die ausführliche Erörterung seines Zerwürfnisses mit Barnabas entgegen (15, 36—39), der Annahme eines tendenziösen Verschweigens seiner Kämpfe mit den Judaisten die ausführliche Schilderung ihrer prinzipiellen Besiegung in Cap. 15, auf die es im Zusammenhange des Buches allein ankommt, und die fast übertreibende Erwähnung derselben 21, 20, wo sie für die Erzählung bedeutsam wird; die angebliche tendenziöse Verschweigung des antiochenischen Streites erklärt sich hinreichend daraus, dass das Buch seinem ganzen Plan nach nirgends auf die innere Entwicklung der Gemeinden eingeht, die angeblich verschwiegene Collecte wird 24, 17 plötzlich erwähnt. Dass aber die Leiden des Apostels (2. Cor. 11) absichtlich verschwiegen und seine Visionen durch die des Petrus Cap. 10 legitimirt seien, ist doch ganz erkünstelt[4]).

---

[2]) Wenn Petrus in Lydda (9, 33) wie in Jerusalem (Cap. 3) einen Gelähmten heilt, so erhellt eben, dass dergleichen Heilungen besonders häufig vorkamen (vgl. 8, 7), und dass darum die Lahmenheilung des Paulus in Lystra (Cap. 14) nicht als Gegenbild dazu gedacht ist; dagegen hat weder die Heilung des Fieberkranken in Malta, noch die Dämonenaustreibung in Philippi bei Petrus ein Gegenbild, da Dämonenaustreibungen nur 5, 16 ganz allgemein (und zwar nach v. 12 wohl von den Aposteln überhaupt, wie 8, 7 von Philippus) erwähnt werden. Ob bei dem Vorfall in Troas (20, 9 f.) es sich wirklich um eine Todtenerweckung handelt, ist viel zu unklar gelassen, als dass hier ein Gegenbild zu der Todtenerweckung in Joppe (9, 40) beabsichtigt sein könnte. Vollends erkünstelt sind die Parallelisirungen des Auftritts des Petrus mit dem Magier Simon, der ihm garnicht feindlich gegenübertritt, und des Paulus mit dem Magier Elymas, dessen Erblindung dann wieder das Gegenbild zu dem sogenannten Strafwunder des Petrus (Act. 5) bilden soll, oder die Handauflegung des Paulus 19, 6 mit der der Urapostel 8, 17, obwohl dieselbe mit der gleichen Wirkung 9, 17 f. durch Ananias erfolgt.

[3]) Seine erste Reise nach Jerusalem hat genau wie Gal. 1, 18 den Zweck, die Urapostel kennen zu lernen (9, 27), seine zweite, in der er handelnd garnicht auftritt, den Zweck, eine Collecte zu überbringen (11, 30. 12, 25), die dritte (Act. 15) wird mit ihrem Zweck durch Gal. 2 bestätigt, und die vierte ist 18, 22 so dunkel angedeutet, dass bis heute bezweifelt wird, ob eine solche im Ausdruck liegt (§ 15, 7. not. 2). Die Passahfeier 20, 6 kommt nur als Zeitbestimmung in Betracht, und die Absicht, das Pfingstfest in Jerusalem zu feiern (20, 16), scheint nach dem Folgenden aufgegeben zu sein, da ihre Erfüllung sicher nicht in 24, 11 liegt. Das Gelübde des Paulus 18, 18 (§ 15, 7. not. 1) ist so flüchtig erwähnt, dass bis heute gestritten wird, ob von ihm oder von Aquila die Rede ist, und das Nasiräatsgelübde (21, 26) hat einen durchaus glaubhaft motivirten Zweck (§ 24, 1. not. 2).

[4]) Trotzdem konnte vom Hofmann'schen Standpunkte aus (vgl. Nr. 5) auch Klostermann annehmen, dass Paulus wider den Vorwurf vertheidigt werde, ein leichtfertiger Zerstörer der väterlichen Religion zu sein, und Aberle (vgl. auch Ebrard) fasst auch diese Lucasschrift als Vertheidigung gegen die wider Paulus

Dass sich nicht alles Einzelne aus dem angegebenen Zwecke der Apostelgeschichte erklären lässt, hebt denselben nicht auf. Vielfach war der Verfasser natürlich durch das Mehr oder Minder der ihm fliessenden (mündlichen oder schriftlichen) Quellen beeinflusst (vgl. Nr. 5), an diesem oder jenem Einzelnen haftete für den Verfasser gewiss ein specielles Interesse, das sich nicht mehr motiviren lässt. Vieles ist sichtlich auch durch die künstlerische Composition des Ganzen bedingt, wie z. B. offenbar den drei grossen Paulusreden der früheren Theile (vor Juden Cap. 13, vor Heiden Cap. 17, vor Christen Cap. 20) die drei grossen Vertheidigungsreden des letzten entsprechen (vor dem Volk Cap. 22, vor Felix Cap. 24, vor Agrippa Cap. 26).

7. Eine Geschichtsdarstellung, welche durchweg von einem bestimmten Gesichtspunkt beherrscht ist, braucht, wenn dieser, wie in unserem Falle, der Geschichte selbst entlehnt und ihr nicht obtrudirt ist, keine unrichtige zu sein; sie wird, wenn man sie vom Standpunkte einer Geschichtsquelle aus betrachtet, eine einseitige genannt werden können, aber die Apostelgeschichte ist eben keine historische Schrift in unserem Sinne, sondern sie will die grosse Krisis, welche die Geschichte des Urchristenthums zeigt, in ihren tiefsten Motiven verstehen und vom religiösen Standpunkt richtig beurtheilen lehren[1]). Allerdings ist ihre Darstellung zuweilen eine ungenaue, wie sich noch aus den paulinischen Briefen erweisen lässt; über die Anfänge des Paulus (§ 13, 3), vielleicht auch über die Verhältnisse der zweiten Reise nach Jerusalem (§ 13, 4), über die Sendungen des Silas und Timotheus (§ 15, 5. not. 1) ist sie ungenau unterrichtet; und ähnlich wird es an manchen Stellen stehen, wo wir den Nachweis nicht mehr zu erbringen im Stande sind. Auch muss zugegeben werden, dass dem Erzähler die Verhältnisse der christlichen Urzeit vielfach nicht mehr vollkommen durchsichtig sind[2]).

---

schwebende Anklage (vgl. Tüb. theol. Quartalschr. 1855. 63 und dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864).

[1]) Gewiss giebt die Art, wie die Geschichte der Mission von Cap. 11 an nur noch an Antiochien, von Cap. 15 ab so gut wie ausschliesslich an die Person des Paulus anknüpft, ein durchaus unrichtiges Bild, wenn man daraus folgert, dass die Urgemeinde für die Ausbreitung des Christenthums nichts gethan habe (§ 14, 2. 5. not. 2). Gewiss giebt die Erzählung von der Gründung der macedonischen Gemeinden, in welcher der Verfasser nur die für ihn bedeutsamen Gesichtspunkte verfolgt, ein durchaus unzureichendes Bild derselben, das wir aus den paulinischen Briefen erst vervollständigen müssen (§ 15, 3. 4). Gewiss durfte eine Darstellung der inneren Entwicklung der Kirche den Streit in Antiochien, die galatischen und corinthischen Wirren nicht übergehen; aber die Apostelgeschichte macht eben nicht den Anspruch, eine solche Darstellung zu sein.

[2]) Wie er den ursprünglichen Sinn des Aposteldekrets nicht mehr richtig auffasst (21, 25, vgl. § 14, 4. Anm. 3), und dasselbe vielleicht irriger Weise in den lykaonischen Gemeinden durch Paulus publiciren lässt (16, 4, vgl. § 15, 1, not. 4), so hat er bei dem Versuch, eine Synagogenpredigt des Paulus darzustellen, durch Einmischung von Reminiscenzen an petrinische Reden wohl die

Aber in alle dem liegt nicht der geringste Anhalt für die Behauptung der Tübinger Schule, dass der Verfasser die ihm wohlbekannten Verhältnisse durchweg in tendenziöser Weise anders dargestellt habe, um eine Vermittlung der im apostolischen Zeitalter mit einander ringenden Gegensätze, nachdem dieselben auf Grund gegenseitiger Concessionen abgeschliffen sind, dadurch zu erreichen, dass dieser vermittelnde Standpunkt als das Ursprüngliche dargestellt wird.

Baur hatte bereits in der Tübinger Zeitschrift (1836, 3. 38, 3) die Darstellung der Apostelgeschichte als eine nicht rein geschichtliche betrachtet, aber später suchte er in Anknüpfung an den angeblich von Schneckenburger gelieferten Nachweis einer durchweg (wenn auch nur in der Stoffwahl) tendenziösen Darstellung (Nr. 6) in seinem Paulus (1845) nachzuweisen, dass eine solche Darstellung nur durchweg unglaubwürdig und ungeschichtlich sein könne. Um den Paulinismus dem übermächtig gewordenen Judenthum gegenüber zu erhalten, mildert der Verfasser nach Baur seine Antithese gegen Gesetz und Judenthum, verschleiert er die Differenzen des Paulus mit den Uraposteln und sucht den innerchristlichen Gegensatz über dem gemeinsamen Hass gegen das ungläubige Judenthum in Vergessenheit zu bringen. Während Schwegler (1846) in dem Buche eine Schutzschrift für den Heidenapostel und einen Vermittlungsversuch in Form einer Geschichte sah, hat besonders Zeller (theol. Jahrb. 1849—51, vgl. s. Apostelgesch. Stuttg. 1854) die Baur'sche Auffassung durch eine scharfsinnige Kritik der Apostelgeschichte in allen Einzelheiten durchgeführt. Sie ist der Friedensvorschlag eines Pauliners, der die Anerkennung des Heidenchristenthums Seitens des Judenchristenthums durch Concessionen an das letztere zu erringen sucht[3]). Der Beweis für diese Geschichtsfälschung im conciliatorischen Interesse kann natürlich nur aus den paulinischen Briefen erbracht werden; und aus diesen ist bereits früher fortgehend nachgewiesen, dass vielmehr die Tübinger Vorstellung von einem Gegensatze des Paulus und der Urapostel eine geschichtswidrige und die Darstellung der Apostelgeschichte in allem Wesentlichen mit ihnen wohlvereinbar ist (vgl. bes. § 14)[4]). Gegen die Tübinger Schule traten

---

Eigenart derselben etwas verwischt und jedenfalls die Rechtfertigungslehre desselben nicht mehr in ihrer genuinen Gestalt reproducirt (13, 39), was nach § 48, 6 nicht auffallen kann. Wie er im Streit der pharisäischen und sadducäischen Partei vielleicht die dogmatischen Differenzen derselben ungebührlich betont (23, 8, vgl. schon 4, 1 f. und dazu § 50, 2), so hat er in den Vertheidigungsreden des Paulus doch wohl die principielle Stellung desselben zum Gesetz nicht genügend zum Ausdruck kommen lassen und bei der Betonung seines Eintretens für die Hoffnung Israels die Frage der Auferstehung zu einseitig betont.

[3]) Er lässt nach Zeller die Hauptstücke paulinischer Lehre bei Seite, lässt den Judenchristen das Gesetz und die Beschneidung, macht den Paulus selbst zum eifrigen Gesetzesdiener, und lässt ihn die Heidenmission nur gezwungen unter dem Schutz des Petrus und mit Erlaubniss der Jerusalemiten treiben. Er will den Paulus vor dem Judenchristenthum rechtfertigen und die Heidenchristen bewegen, durch Beseitigung der dem Judenchristenthum anstössigsten Seiten des Paulinismus eine Verständigung mit demselben anzubahnen. In diesem Sinne ist der paulinische Theil eine grosse Fälschung, der urapostolische im Wesentlichen ganz freie Dichtung.

[4]) Es ist durchaus nicht richtig, dass nach der Apostelgeschichte die Hei-

Ebrard in seiner wissenschaftlichen Kritik der evangelischen Geschichte und besonders Baumgarten auf, der freilich die durchweg als glaubwürdig betrachtete Geschichte in eine grosse Allegorie auflöste; nüchterner Meyer und Lekebusch (1854). Vgl. noch Trip, Paulus nach der Apostelgeschichte 1866. Oertel, Paulus und die Apostelgeschichte. Halle 1868, neuerdings K. Schmidt und Nösgen (1882). Selbst bei Hilgenfeld erscheint die der Apostelgeschichte gegenüber geübte Kritik sehr gemildert, und Kritiker, wie Reuss, Grimm, Pfleiderer, Weizsäcker, Keim, haben Vieles bisher hart Angefochtene als glaubwürdig anerkannt und zugestanden, dass, wo wirklich eine Abweichung von den geschichtlichen Verhältnissen vorliegt, diese keine absichtliche ist, sondern darauf beruht, dass der Verfasser vom Standpunkte seiner Gegenwart die Verhältnisse so aufgefasst hat. Soweit von diesem Standpunkt aus eine die Parteigegensätze versöhnenden Tendenz zugegeben wird, soll der Verfasser derselben zur Liebe doch nur die ihr günstigen Momente einseitig betont haben, Thiersch weiss eine solche sogar mit einer völlig wahrheitsgetreuen Berichterstattung zu vereinbaren[5]).

Abgesehen von der Frage, ob sich diese angebliche Geschichtsfälschung irgend erweisen lässt und ob das Raffinement derselben dem schlichten Erzählungscharakter des Buches entspricht, ist diese Tendenzauffassung in sich selbst unmöglich. Den Judenchristen die Beschneidung und die Verpflichtung auf das Gesetz zuzugestehen, war unmöglich, nachdem der Fall des Tempels die Erfüllung des letzteren zum grossen Theil unmöglich gemacht hatte, und würde den Zwiespalt nicht versöhnt, sondern verewigt

---

denmission von Petrus begonnen und durch die Urgemeinde sanctionirt wird, da die erste Heidentaufe in ihr als ein vereinzelter, durch besondere göttliche Fügungen herbeigeführter Fall erscheint und die Urgemeinde lediglich noch das so sichtlich von Gott dem Petrus gebotene Eingehen zu den Heiden als gerechtfertigt anerkennt (§ 14, 2. not. 2). Nicht einmal Act. 15, wo nach Gal. 2 dazu aller Anlass gewesen wäre, wird die Heidenmission als solche von der Urgemeinde sanctionirt; nicht Petrus, sondern der Diakon Philippus ist es, der die ersten Schritte thut, die Schranken der blossen Judenmission zu durchbrechen. Erst auf dem Apostelconcil kommt die Gesetzesfrage zur Sprache, Petrus und Jacobus motiviren die Freiheit der Heidenchristen keineswegs in paulinischer Weise, und Paulus macht keineswegs die Concession, dass er den Heiden wenigstens einen Theil des Gesetzes auferlegen lässt (§ 14, 4). Die Art, wie Paulus nach der Apostelgeschichte zur Heidenmission geführt wird und wie er immer wieder auf den Wegen seiner Heidenmission den Juden nachgeht, entspricht ganz seinen Aussagen in Röm. 11 (§ 13, 6. 14, 5. not. 2) und der Natur der Sache (vgl. auch 2. Cor. 11, 24). Die so stark hervorgehobene Feindschaft der Juden wider ihn wird durch den 1. Thessalonicherbrief (§ 17), wie durch Röm. 15, 31 (vgl. Act. 20, 3) vollauf bestätigt und durch die Art, wie vielfach auch günstige Erfolge unter den Juden und Verfolgungen durch Heiden berichtet werden, gegen jeden Verdacht einer tendenziösen Erdichtung geschützt. Die so hart angefochtene Beschneidung des Timotheus (16, 3) und der Eintritt in das Nasiräatsgelübde (21, 26) sind mit den Grundsätzen des Paulus vollkommen vereinbar (§ 15, 1. not. 3. § 24, 1. not. 2).

[5]) Dagegen hat Holtzmann seine frühere Auffassung von einer mehr naiven Einwirkung der conciliatorischen Tendenz des Verfassers auf die Darstellung (in Schenkels Bibellex. I. 1869) neuerdings in der Richtung der Tübinger Tendenzkritik modificirt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1882. 83), und selbst Mangold hat zuletzt einen bewusst alterirenden Einfluss der conciliatorischen Tendenz in einigen Partien zugegeben.

haben. Wenn man dem Petrus paulinische Lehre zuschrieb, ihn die den Judenchristen verhasste Heidenmission billigen und beginnen liess, so konnte dies nur Erbitterung gegen den verleumderischen Pauliner erregen, der durch Verschweigen und durch offenbare Lügen das nur zu bekannte Bild des verhassten Paulus reinzuwaschen suchte[6]). Wie aber sollte man hoffen, die Pauliner für jenen Kompromiss zu gewinnen, wenn man von vorn herein ein Kriterium des Apostolats aufstellte (1, 21 f. 10, 41), das nach der Ansicht der Judaisten eben den Paulus davon ausschloss, und ihm eine Stellung zu den Urapposteln andichtete, die seine stets so nachdrücklich gewahrte Selbstständigkeit völlig aufhob? Diese Erwägungen führten nothwendig zu der Annahme, dass der Paulinismus, welcher in der Apostelgeschichte das Wort führt, bereits ein vollständig entarteter war oder dass es garnicht mehr ein Pauliner, sondern vielmehr ein Judenchrist war, der hier die Geschichte des Urchristenthums in seinem Sinne darstellte.

Schon Bruno Bauer (die Apostelgeschichte. Berlin 1850) ging von der Voraussetzung aus, dass der nach der Tübinger Schule erst durch unser Buch erstrebte Ausgleich thatsächlich bereits vollzogen war, als dasselbe geschrieben wurde, dass der frühere Gegensatz längst verschwunden und unverständlich geworden war für den Standpunkt des christlichen Conservatismus, in welchem der Judaismus gesiegt hatte. Auf diesen Standpunkt kommt im Wesentlichen Overbeck (Komm. 1870, vgl. noch Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 3) zurück, der die gegen die conciliatorische Tendenz gerichteten Einwürfe grossentheils anerkennt. Aber man konnte wohl unbefangen den Standpunkt seiner Zeit in die apostolische Vergangenheit zurücktragen, unmöglich aber, wie er will, den urapostolischen Standpunkt als einen überwundenen betrachten und der Gegenwart zu Liebe die Ueberlieferung über die Autorität, auf die man sich stützte, fälschen (vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, 1. 72, 3)[7]). So blieb nur noch übrig, den Verfasser der Apostelgeschichte geradezu zum Judenchristen zu machen, wie Wittichen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873. Jahrb. f. prot. Theol. 1877, vgl. dagegen Bahnsen das. 1879, 1) und Scholten (das paulinische Evangelium 1881) thaten, welcher zwar dem vorwärtsdringenden Heidenchristenthum und seinem Apostel gewisse Zugeständnisse machte, aber die Selbstständigkeit beider dem Judenchristenthum opferte.

---

[6]) Vergeblich sagt man, dass der ursprüngliche Gegensatz über dem gemeinsamen Hass gegen das ungläubige Judenthum vergessen gemacht werden sollte. Wenn die Judenchristen sahen, dass ihre ungläubigen Volksgenossen den Paulus ebenso hassten, wie sie selbst, und dass er selbst vor seiner Bekehrung gegen sie gewüthet habe, so konnte sie das nicht milder gegen ihn stimmen; und der Friede konnte dadurch nicht befördert werden, dass die verleumderischen Pauliner ihren Volksgenossen die ärgsten Verfolgungen gegen das Christenthum andichteten. Aber auch die Heidenchristen konnten dadurch nicht gewonnen werden, wenn sie sahen, dass die ungläubigen Juden ihren Paulus nicht weniger hassten, wie die Judenchristen, deren Gegensatz gegen ihn trotz aller Verschweigungen doch 21, 20 aufs Klarste hervorbricht. Man kann wohl den inneren Zwiespalt einem gemeinsamen Gegner gegenüber vergessen; aber das noch nicht gläubige Israel war gar nicht in demselben Sinne ein Gegner des gläubigen, wie der Heidenchristen.

[7]) Overbeck sieht in der Apostelgeschichte den Versuch eines Pauliners, für

Hatte sich durch diesen Gegensatz, in den die Tendenzauffassung der Apostelgeschichte ausging, dieselbe von selbst als unhaltbar erwiesen, so konnte nun die geschichtliche Entwerthung der Apostelgeschichte nur noch von einer ganz anderen Seite her in Angriff genommen werden. Es ist besonders Overbeck, der nach dem Vorgange von Schwegler und Schneckenburger (vgl. selbst Mangold) vor Allem die politische Seite der Apostelgeschichte stark betont, indem sie neben einem starken nationalen Antagonismus gegen das Judenthum den Heiden gegenüber die Apologie des Christenthums führt[8]). Geht hier die Tendenzhypothese vollends in die Annahme raffinirter Fälschung über, die um so undenkbarer ist, je weniger das Buch, wenn das Alles in ihm rein erdichtet war, dafür irgend Glauben zu finden hoffen konnte, so hängt das Urtheil über seine Glaubwürdigkeit doch zuletzt von der Stellung des Verfassers zu den von ihm erzählten Ereignissen d. h. von der Frage ab, wie weit er selbst Augenzeuge war oder zuverlässige Quellen besass.

§ 50. Die Quellen der Apostelgeschichte.

1. Da das Lucasevangelium so gut wie durchweg nach Quellen gearbeitet ist, liegt die Voraussetzung nahe, dass auch die Fortsetzung derselben auf Quellen beruhen wird. Man macht zwar dagegen den einheitlichen Sprachcharakter der Lucasschriften geltend, aber soweit derselbe in Wahrheit vorhanden ist, beweist er doch nur für eine durchgängige Bearbeitung der Quellen, wie sie im Evangelium nachweislich vorliegt (§ 48, 4. not. 1). In der That aber ist der Sprachcharakter unseres Buches nichts weniger als

---

den die Principienfragen des apostolischen Zeitalters längst ihre Bedeutung verloren hatten und der die ideale Begründung des Heidenchristenthums in dem paulinischen Evangelium nicht mehr anerkennt, sondern es für die legitime Frucht des Urchristenthums hält und in seiner Begründung besonders die Hellenisten eine ganz ungeschichtliche Rolle spielen lässt, sich mit der Entstehung des Paulinismus und seinem Stifter Paulus auseinander zu setzen. Er lässt die Urapostel einen Standpunkt vertreten, der nicht mehr der Standpunkt seiner Zeit ist, weil dieselbe für die Judenchristen nicht mehr an der vollen Gesetzesbefolgung festhält, und giebt eine absichtsvolle Modificirung der dem Verfasser bekannten paulinischen Ueberlieferung zu.

[8]) Von diesem Standpunkt aus werden selbst solche Züge, welche bisher ausser allem Streit gestanden hatten, für ganz erdichtet erklärt, wie das römische Bürgerrecht des Paulus, seine Beschützung durch römische Behörden, die Details seines Prozesses, dessen Verschleppung nur noch der Pflichtwidrigkeit einzelner Beamten zugeschrieben werden soll, die Bekehrung römischer Beamten u. dgl. Daher lässt sie zum Schlusse noch den Paulus in Rom unter dem Schutze römischer Gesetze seines Apostelamtes warten und verschweigt tendenziös sein Ende. Nach Wittichen will der Verfasser den Heidenchristen sogar insinuiren, dass sie nur im engen Anschluss an das Judenchristenthum, unter dem Schutz des Judenthums als einer religio licita staatliche Sicherheit erlangen könnten.

einheitlich. Dass die erste Hälfte im Grossen und Ganzen viel stärker hebraisirend ist, wie die zweite, dass diese, und zwar je länger desto mehr, in einem reineren Griechisch geschrieben, das sich der Sprache des Prolog im Evangelium nähert, springt in die Augen; auch der lexikalische Wortvorrath ist in beiden Hälften ein verschiedener[1]). Ebenso beweist der geschlossene Zusammenhang der Erzählung mit ihren häufigen Vor- und Rückweisungen lediglich für eine Verarbeitung der benutzten Quellen, da er auch im Evangelium stattfindet, und hier doch keineswegs ausnahmslos. Wie aber schon der Sprachcharakter, so weist namentlich auch der Inhalt besonders in der ersten Hälfte auf die Benutzung von Quellen hin. Da wir in der Fortsetzung des Evangeliums jedenfalls das Werk eines paulinischen Schülers vor uns haben, so kann an sich Alles, was in die Geschichte des Paulus gehört (und dahin gehört die ganze zweite Hälfte) leicht auf mündlicher Ueberlieferung oder auf Augenzeugenschaft beruhen. Allein der erste Theil enthält eine Fülle von Details aus der Geschichte der Urgemeinde, die weit über das hinausgehen, was auf mündliche Ueberlieferung zurückgeführt werden kann. Dahin gehören insbesondere die grossen Reden dieses Theiles, die daher auch consequenter Weise von denen, welche alle Quellenbenutzung leugnen, als freie Compositionen des Schriftstellers betrachtet werden[2]). Allein es zeigt sich in diesen Reden, wie übrigens auch in vielen Erzählungen dieses Theiles, eine solche Fülle von Anspielungen auf ATliche Geschichten und Stellen, sowie von ATlichen Redensarten, wie sie dem heidenchristlichen Verfasser des Buches unmöglich zu Gebote gestanden haben kann.

---

[1]) Es finden sich Ausdrücke, die sehr häufig, aber nur im ersten Theil vorkommen (*σημεῖα κ. τέρατα, ὅσος, ἐξιστάναι, προσκαρτερεῖν*) neben solchen, die nur im zweiten Theile (*καταντᾶν, διαλέγεσθαι, προσλαμβάνεσθαι, ἐπιβαίνειν, ἀσπάζεσθαι, πονηρός, κακεῖ*) häufig vorkommen und von denen nicht, wie etwa von *κατηγορεῖν, ἀπολογεῖσθαι, ἐγκαλεῖσθαι* (*ἔγκλημα*), gesagt werden kann, dass der Gegenstand der Darstellung sie mit sich brachte, vollends wenn man auch auf solche achtet, die vereinzelt früher vorkommen (*ἐᾶν, σέβεσθαι τ. θεόν, ἀναγγέλλειν, ἐπιλαμβάνεσθαι, παραλαμβάνειν, διατρίβειν, κράζειν, ἀνάγεσθαι, ἐπίστασθαι, ἐπί* von der Zeitdauer, *διό, ὁδός* metaph., *σήμερον, τὰ περί τινος* u. s. w.).

[2]) Dabei wird gemeinhin übersehen, dass die Gewohnheit klassischer Autoren, ihren Helden Prunkreden in den Mund zu legen, gar keine Analogie bietet, sofern das Evangelium desselben Verfassers auch nicht den leisesten Anhalt für die Vermuthung bietet, dass er Aehnliches gethan habe. Insbesondere in Betreff der petrinischen Reden ist umgekehrt vielfach nachzuweisen versucht, dass dieselben in Sprach- und Lehrcharakter zu viel Eigenthümliches haben, um von dem Verfasser der Apostelgeschichte concipirt zu sein (vgl. Seyler, Stud. u. Krit. 1832, 1, Weiss, Krit. Beibl. d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wiss. 1854, 10. 11, Kähler, Stud. u. Krit. 1873). Sind auch nicht alle dort gemachten Beobachtungen haltbar und von entscheidendem Gewicht, und muss insbesondere die Annahme, dass sich noch Spuren eines aramäischen Sprachcharakters der Quelle, aus der sie geschöpft seien, in einzelnen Missverständnissen nachweisen lassen, aufgegeben werden, so bleibt doch genug übrig, um die Annahme, dass diese Reden dem Verfasser schriftlich concipirt vorlagen, aufs höchste wahrscheinlich zu machen.

Die Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte ist zuerst von Königsmann (de fontibus comm. sacr. qui Lucae nomen praeferunt 1798) angeregt, dem Eichhorn in seiner Einleitung (1810) entgegentrat. Aber auch Riehm (de font. act. ap. Traj. 1821) liess den ersten Theil aus Quellen geschöpft sein, Bertholdt und Kuinöl (vgl. noch Volkmar) bezeichneten speciell als solche das κήρυγμα Πέτρου. Nach Schleiermacher ist der erste Theil, wie das Evangelium, aus lauter einzelnen schriftlichen Diegesen entstanden, deren Spuren er noch in Wiederholungen und Unterbrechungen des Zusammenhangs wahrzunehmen glaubte; de Wette, Bleek und ähnlich Ewald dachten an eine Geschichte des Petrus, eine Denkschrift über Stephanus, einen Missionsbericht in Cap. 13. 14, an dessen Stelle Schwanbeck (über die Quellen der Schriften des Lucas. Darmstadt 1847), der zuerst die Quellen wirklich kritisch zu scheiden versuchte, eine Biographie des Barnabas setzte. Allein im Ganzen blieb der Widerspruch überwiegend, Mayerhoff, Credner, Schneckenburger, Ebrard, Reuss, Lekebusch, erklärten sich entschieden gegen die Annahme schriftlicher Quellen, oder wo man solche mehr oder weniger bestimmt zugab, wie Guericke, Meyer, Mangold, L. Schulze und selbst die Tübinger Kritiker, erklärte man dieselben doch für nicht mehr zu ermitteln[3]). Nösgen will wieder ganz auf mündliche Ueberlieferung zurückgehen. Im ganzen zweiten Theile, wo die Möglichkeit vorliegt, dass ein Reisebegleiter des Paulus erzählt, liegt die Frage so völlig anders, dass sie einer gesonderten Untersuchung bedarf, in der auch erst die Stellung der verschiedenen Kritiker zu ihr zur Sprache kommen kann.

2. Dass in dem ersten Theile, welcher die Geschichte der Urgemeinde behandelt (§ 49, 1), eine Quelle zu Grunde liegt, lässt sich durch eine kritische Analyse der Darstellung mit aller in solchen Dingen erreichbaren Sicherheit nachweisen. Unmöglich kann die Erzählung von der Ergänzung der Zwölfzahl der Apostel (1, 15—26) von dem Verfasser concipirt sein, der die Bedeutung dieser Zwölfzahl nirgends andeutet, bei dem die Zwölfe als solche gar keine Rolle spielen und der seinen Hauptthelden ausserhalb dieses Kreises findet[1]). Durch die Darstellung der Pfingstgeschichte (Cap. 2) geht der noch von keiner Exegese gelöste Widerspruch, dass einerseits unstreitig ein einzigartiges Sprachenwunder erzählt werden soll, andrerseits Vieles

---

[3]) Was Hilgenfeld, Hausrath u. A. von judaistischen πράξεις Πέτρου vermuthet haben, schwebt gänzlich in der Luft. Nach Jacobsen (Die Quellen der Apostelgeschichte. Berlin 1885), der für Cap. 13—15 eine Barnabasquelle annimmt, sind Cap. 1—12 lediglich auf Grund der Paulusbriefe frei erdichtet, zum Theil nach evangelischen Vorbildern.

[1]) In dieser Erzählung aber kommt die erste Rede des Petrus vor, in der sich 1, 18 f. aufs Deutlichste als eine fremdartige Einschaltung erweist, welche die contextmäfsig nothwendige Deutung der folgenden Schriftworte nur undeutlich macht. Dieselbe hat also dem Verfasser schriftlich vorgelegen, dessen bearbeitende Hand auch in v. 16. 22 noch hervortritt, und mit ihr die ganze Erzählung, deren Eintritt sich deutlich genug in dem völlig unvermittelten Erscheinen der 120 Brüder sammt den Verwandten Jesu und ganz unbestimmten Weibern (1, 14 f.) zeigt.

ebenso klar auf das erste Erscheinen der Glossolalie hindeutet, so dass hier durchaus eine ältere Grundlage von der Bearbeitung des Erzählers gesondert werden muss, durch welche auch die Andeutungen über Zeit, Ort und Zuhörerschaft etwas Schwankendes erhalten. Nun weiss aber die folgende Petrusrede, die doch auch Spuren der Bearbeitung zeigt (2, 14 bis 36), von jenem Sprachenwunder nichts, rührt also sicher aus der Quelle her; und ebenso wird 2, 39 auf eine ATliche Stelle angespielt, die ursprünglich nur auf die Berufung der Heiden gegangen sein kann, im Zusammenhang des Erzählers aber auf die Diasporajuden bezogen werden muss. Endlich scheidet sich der ursprüngliche Schluss der Erzählung (2, 41 f.) noch aufs Klarste von der hinzugefügten Erläuterung des Bearbeiters (2, 43 bis 47)[2]. Im nächsten Erzählungsstück zeigt nicht nur die Lahmenheilung und die von Petrus gehaltene Rede (Cap. 3) deutliche Spuren der Bearbeitung; es wird auch die offenbar auf dem Tempelplatz in Gegenwart des Geheilten und des Volkes (4, 1. 10. 14. 21) stattfindende Verhandlung der Hierarchen mit Petrus nach einer grund- und zwecklosen Verhaftung in eine so rasch unmöglich zu convocirende Plenarsitzung des Sanhedrin verlegt (4, 3—7). Ebenso wird die Interpellation, welche offenbar durch die Bezeichnung der indirect vom Volke selbst veranlassten Ermordung Jesu als einer Busse fordernden Frevelthat (3, 13. 17. 19) hervorgerufen ist, unmöglicher Weise auf die Abneigung der Sadducäer gegen die Lehre von der Auferstehung (4, 2) und die Frage nach der Vermittlung der Wunderthat (4, 7. 9) zurückgeführt. Endlich wird die Beschränkung der Strafe auf das Predigtverbot 4, 16 ff. anders motivirt als in der einfachen Darstellung der Quelle (4, 21 f.), und dem natürlichen Erfolge des ebenfalls die Hand des Bearbeiters zeigenden Gemeindegebets (4, 33 f.) in der Stärkung der Apostel zum Zeugniss von Christo und in der Volksgunst der durch Liebeseifer sich auszeichnenden Gemeinde ein wunderbarer substituirt (4, 31)[3]. In

---

[2]) Hier thun die Apostel sofort Wunder, obwohl im folgenden Stück der Quelle die Lahmenheilung offenbar als das erste derartige erscheint (3, 11 f. 4, 16. 21); hier versammeln sich die 3000 der Quelle, unter denen wohl die meisten Festgäste waren und sofort heimkehrten, während sie Lucas allerdings in Jerusalem wohnhaft denkt (2, 5), täglich alle im Tempel und in den Häusern, was ersichtlich unmöglich ist; hier schildert der Erzähler, seiner aus dem Evangelium bekannten Vorliebe für die Aufopferung alles Eigenthums (§ 48, 6) entsprechend, eine durchgeführte allgemeine Gütergemeinschaft, die nach den im Folgenden aus der Quelle mitgetheilten Erzählungen nicht stattgefunden haben kann.

[3]) Da Petrus in der Quelle im Namen der Zwölfe redet und das Einschreiten der Hierarchen gegen seine Predigt sich natürlich auch auf seine gleich schuldigen Genossen bezieht, dort also der Plural gebraucht war (vgl. auch 4, 13), so lässt der Erzähler von vorn herein Petrus mit Johannes zusammen auftreten (3, 1. 3), der bei dem ganzen Vorgange völlig unbetheiligt ist und, wie besonders 3, 4. 11. 4, 13 zeigt, ganz unmotivirter Weise immer wieder mitgenannt wird.

der Quelle war offenbar die Aufopferung des Barnabas nur eine Illustration dieses Liebeseifers (4, 36 f.) und dieselbe bildete den Uebergang zu der heuchlerischen Nachbildung derselben durch Ananias u. Sapphira, welche die Strafe für ihr Gottversuchen, das erst der Bearbeiter als einen Frevel gegen den in den Aposteln waltenden Geist auffasst (5, 3. 9), sofort ereilte. Ein anderes Erzählungsstück leitete mit der Schilderung der scheuen Verehrung des Volkes vor den Aposteln (5, 14. 16) und ihrer freimüthigen Predigt im Tempel (5, 21) zu ihrer Sistirung vor den Hohenrath über (5, 25 f.), wo nun die Verhandlung über ihren Ungehorsam wider das Predigtverbot folgt, die mit einer Disziplinarstrafe endet (5, 28—41); auch hier heben sich alle Schwierigkeiten desselben einfach durch die Annahme einer Ueberarbeitung[4]). Waren es bisher nur Thaten und Reden des Petrus, welche sich in der Quelle nachweisen liessen, so ist doch gar kein Grund, derselben nicht auch die Stephanusepisode zuzuweisen. Die tiefsinnige,

---

Der nur den Zusammenhang störende Zusatz 3, 4 f. setzt voraus, dass die Apostel bereits als Wunderthäter bekannt sind, was wohl nach 2, 43, aber nicht nach der Quelle der Fall ist. Der den Erfolg und Eindruck der Wunderheilung schildernde Zusatz 3, 8 ff. widerspricht der einfachen Weise, wie die Quelle sichtlich 3, 11 zu der Rede überleitete. In dieser wird die Frevelthat des Volkes nach Luc. 23, 16—21 näher erläutert (3, 13 f., vgl. auch die unpassende Hinzufügung der *ἄρχοντες* in v. 17) und durch die Hervorhebung der Auferweckung Jesu, die nach der Quelle bereits in dem *ἐδόξασεν* lag, der Sinn desselben verdunkelt (3, 15). Da der Pauliner den Abrahamssamen von Christo deutet, werden die *πατριαί* (Luc. 2, 4) dem Sinn der Stelle und dem *πρῶτον* v. 26 zuwider von den Stämmen Israels gedeutet. Zwischen der vom Bearbeiter herzugebrachten Verhaftung und Synedriumssitzung ist noch ungefügig genug die Art erhalten, wie in der Quelle der Eindruck der Rede auf das Volk (4, 4a) der Interpellation durch die mitanwesenden Hierarchen gegenübergestellt war. Mit jenen Zusätzen fällt natürlich auch die Abführung der Jünger und die Berathung des Sanhedrin (4, 15—17), die hier unmögliche und durch 4, 29 direct ausgeschlossene Anticipation von 5, 29 in 4, 19 f., und die Entlassung mit dem unklaren *πρὸς τ. ἰδίους* (4, 23). In dem Gebete zeigt sich die Hand des Bearbeiters an dem nur durch die Einfügung des heiligen Geistes (vgl. 1, 16) so schwerfällig gewordenen Ausdruck 4, 25, an der sicher nicht intendirten speciellen Deutung der Psalmstelle (4, 27), an dem erläuternden *καὶ βουλή σου* (4, 28) und dem auch sprachlich schwerfälligen *τέρατα κ. σημ. γίνεσθαι* 4, 30. Die ungefüge Darstellung in 4, 32—35 erklärt sich nur dadurch, dass der Bearbeiter an den in der Quelle berichteten Erfolg des Gebets wieder seine Schilderung der Gütergemeinschaft knüpft (vgl. not. 1), die im directen Widerspruch mit der gleichfolgenden Geschichte der Quelle steht.

[4]) Schon die ganz unklare Darstellung 5, 12—16 lichtet sich sofort, wenn v. 14. 16 Zusätze des Bearbeiters sind, dessen Hand auch irgendwie den einleitenden v. 12 umgestaltet hat. Zweifellos aber ist die zunächst noch garnicht motivirte Verhaftung und die ganz zwecklose Befreiung der Apostel eine Ausmalung nach Reminiscenzen an die spätere Geschichte des Petrus (Cap. 12). Es tritt 5, 25 f. noch völlig klar hervor, wie in der Quelle die Botschaft von der öffentlichen Uebertretung des Predigtverbots (5, 21) erst das Einschreiten der Hierarchen veranlasste. Die folgende Verhandlung kann bis auf 5, 33, wo die Absicht, die Apostel zu tödten, sicher zu früh auftritt, sehr wohl der Quelle angehören, und die berühmte Schwierigkeit in der Gamalielrede hebt sich wohl einfach dadurch, dass der Bearbeiter das Beispiel des Theudas an unrichtiger Stelle eingeschaltet hat. Auch der Abschluss v. 42 gehört ohne Frage seiner Hand an.

von der eindringendsten Kenntniss des A. T.'s zeugende Rede kann unmöglich von dem Verfasser unseres Buches concipirt sein, dessen Zusätze es vielmehr verschuldet haben werden, wenn der Gedankengang und die Tendenz der Rede hie und da undurchsichtig geworden ist[5]). Hienach ist erwiesen, dass, abgesehen von dem Vorwort und der Himmelfahrtsgeschichte (1, 1—13), der ganze erste Theil des Buches aus einer judenchristlichen, ohne Zweifel von einem Augenzeugen der erzählten Ereignisse herrührenden Quelle stammt. Die Bearbeitung derselben zeigt sich genau wie im Evangelium als eine erläuternde, ausmalende, die, selbst wo sie fehlgreift, sich nur solcher Züge bedient, die dem Verfasser andere Erzählungen seiner Quelle an die Hand gaben. Die Vorstellung von dem rapiden Wachsthum der Urgemeinde und ihrer (nach der Anschauung des Verfassers) das christliche Lebensideal verwirklichenden Gütergemeinschaft ist durch die naturgemäfse Idealisirung der christlichen Urzeit erzeugt und hat die widersprechenden Züge der Quelle so wenig ausgetilgt, wie die Vorstellung von dem Sprachenwunder am Pfingstfest und von dem göttlichen Omen 4, 31. Von einer dogmatischen oder kirchenpolitischen Tendenz zeigt sich nirgends eine Spur.

3. Auch im zweiten Theil der Apostelgeschichte (§ 49, 2) sind noch eine Reihe von Stücken aus derselben Quelle verwandt. Dazu gehören zunächst die Philippusgeschichten des Cap. 8. Die erste wird schon durch die Verhandlung des Petrus mit Simon der Quelle zugewiesen, welche das Hauptstück derselben bildet, obwohl für den Pragmatismus des Erzählers nur ihre Einleitung Bedeutung hat; die zweite repräsentirt nach diesem Pragmatismus die Bekehrung eines eigentlichen Proselyten, was doch der Eunuch nach Deut. 23, 2 nicht gewesen sein kann[1]). Ebenso rührt die

---

[5]) Dass schon die Einleitung derselben (6, 1—6) aus der Quelle stammt, zeigt die erst jetzt eintretende Vermehrung der Gemeinde, und die Voraussetzung einer geordneten Wittwenverpflegung, die im directen Widerspruch mit den wiederholten Schilderungen massenhafter Bekehrungen (vgl. selbst noch 6, 7) und einer durchgeführten Gütergemeinschaft stehen, sowie ihre Kürze und Dunkelheit, die manches den Lesern als bekannt voraussetzt, wovon die Leser unseres Buches nichts wissen können, und nicht einmal verräth, dass die gewählten Sieben sämmtlich Hellenisten waren. Vor Allem aber schwankt die Darstellung des Stephanusmordes selbst zwischen der einer reinen Volksjustiz und einer gerichtlichen Verhandlung, deren Herbeiziehung durch den Bearbeiter allein die schon oft bemerkten Schwierigkeiten der Erzählung geschaffen hat. Auch im Abschluss der Geschichte sind die Nachbildung des Kreuzeswortes Jesu (7, 59), die Einführung des Saulus (7, 58. 60. 8, 3) und die jedenfalls übertriebene Notiz über die Versprengung der Gemeinde (8, 1b) Zusätze zu einem fremden Text, der einfach damit schloss, dass trotz der sich sofort erhebenden Verfolgung dem ersten Märtyrer die letzte Ehre erwiesen wurde.

[1]) Bemerkt sei nur, dass die grossen Schwierigkeiten der Samaritergeschichte sich vielleicht einfach dadurch heben, dass in der Quelle Petrus, dem der Bearbeiter wie Cap. 3. 4 den Johannes zugesellt, durch die Erfolge des

Corneliusgeschichte mit ihrer Einleitung in 9, 31—43, die für den Pragmatismus des Erzählers keinerlei Bedeutung hat, aus der Quelle her. Dies zeigt nicht nur 10, 42, wonach im Widerspruch mit 1, 8 die Zwölfapostel für Israel bestimmt sind, und 10, 46 f., wo im Widerspruch mit Cap. 2 die Pfingstgeschichte nicht als Sprachenwunder, sondern als Erscheinung der Glossolalie gefasst wird, sondern auch, dass der Bearbeiter, dessen Hand sich auch sonst zeigt (vgl. z. B. 10, 37 mit Luc. 23, 5; 10, 41 mit Luc. 24, 43), 11, 1—18 hinzufügt, wie sich aus den zahlreichen ungenauen Rückbeziehungen dieses Stückes auf die vorige Erzählung ergiebt (vgl. v. 5 f. 8. 10 ff. 14 ff.). Aus derselben Quelle stammt wohl die Petrusgeschichte in Cap. 12, 1—17, die dem Erzähler das Vorbild für seine Bearbeitung von Cap. 5 bot und die wohl einfach mit 12, 23 schloss, so dass 12, 18—22 der Vorliebe des Erzählers für Anknüpfung an profangeschichtliche Data gemäfs (§ 48, 4) eingeschaltet ist, vor Allem aber die Darstellung der jerusalemischen Verhandlungen in Cap. 15. Unmöglich können die so charakteristisch verschiedenen Worte des Petrus und Jacobus (§ 14, 4. not. 2) vom Verfasser concipirt sein; die Verhandlungen selbst, die nach der Quelle von der Gemeinde, nach dem Bearbeiter von den Aposteln und Presbytern geführt werden, sind in jener durch einen Streit in Jerusalem (v. 5), von diesem durch den Streit in Antiochien motivirt (v. 1—4), wodurch sogar zweifelhaft wird, ob wirklich in der Quelle die mit Paulus und Barnabas gepflogenen Verhandlungen (Gal. 2) gemeint waren (§ 14, 3). Das von dem Bearbeiter concipirte Gemeindeschreiben (v. 23—29) stimmt formell und materiell nicht ganz mit den vorher gefassten Beschlüssen, und ist wohl nur durch die in der Quelle erwähnte Sendung des Silas und Judas hervorgerufen, die dort eine andere Bedeutung gehabt haben muss (§ 15, 1). Dass diese Stücke aus der Quelle herrühren, erhellt aber auch daraus, dass ihre Anordnung durch den Pragmatismus des Erzählers bedingt ist und theilweise den in ihnen selbst gegebenen Andeutungen widerspricht[2]).

Philippus angezogen, nach Samaria kommt und nun erst die Samariter durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen werden. Da aber die Quelle wegen der Anknüpfung an das Folgende (8, 18) nur die Geistesmittheilung erwähnte, die nach urapostolischer Anschauung selbstverständlich die Taufe voraussetzte, so hat dies der Bearbeiter dahin missverstanden, dass diese ohne jene erfolgt war (8, 12 f. 16), obwohl in der Quelle durchaus nicht augedeutet ist, dass in Folge dessen, was Philippus gethan, die Geistesmittheilung vergeblich erwartet war und 8, 14 nur vom Erfolg seiner Predigt die Rede ist. Auch hat der Bearbeiter, dem es nach seinem Pragmatismus auf die Bekehrung der ganzen Provinz ankommt (8, 25), zunächst an die Stadt Samaria gedacht (8, 5), was nach der Quelle (8, 14) sichtlich nicht der Fall war. In der zweiten Geschichte aber war die göttliche Leitung in der Quelle auf den ἄγγελος κυρίου zurückgeführt (8, 26), wofür der Bearbeiter nach seiner Anschauung den Geist einschiebt (8, 29. 39).

[2]) Die Corneliusgeschichte muss nach 15, 7 in eine viel frühere Zeit gehören und zeigt, dass die Apostel schon lange vor Cap. 8 Missionsreisen durch Palä-

Ganz anders verhält es sich mit den paulinischen Abschnitten des zweiten Theiles. An sich sind die Erzählungen über die Anfänge des Paulus (9, 1—30) und der antiochenischen Gemeinde (11, 19—30. 12, 25) so dürftig und ungenau (§ 49, 7), dass sie ein Paulusschüler sehr wohl nach Hörensagen aufzeichnen konnte. Vor Allem aber war es ganz verfehlt, wenn man als Grundlage von Cap. 13. 14 einen eigenen Reisebericht forderte, wie noch Hilgenfeld, Mangold, Jacobsen u. A. thun (vgl. auch Nr. 1); denn in Wahrheit ist dieser Bericht so schablonenhaft, giebt über die Zeitverhältnisse und die eigentlichen Erfolge der Reise so wenig ein klares Bild, dass auch er wohl sicher rein nach Hörensagen concipirt ist[3]). Wirkliche Details bringen nur die Episoden in Paphos und in Lystra (13, 6—12. 14, 8—18), und letztere namentlich zeigt allerdings Spuren, welche auf die Bearbeitung einer Quelle hinweisen könnten[4]). Allein deshalb an eine besondere Quelle über das Leben des Paulus oder die Geschichte der antiochenischen Gemeinde zu denken, liegt doch nicht der geringste Anlass vor. Vielmehr hindert nichts anzunehmen, dass schon die die Geschichte der Urgemeinde behandelnde Quelle, die ja nicht bloss Reden und Thaten des Petrus enthielt, sondern auch die Stephanus- und Philippusgeschichten, auch bereits den Paulus in die Geschichte einführte, wofür vielleicht die Erwähnung desselben als *νεανίας* 7, 58 beweist, die immer nicht recht mit 8, 3. 9, 1 ff. stimmt. Dies wird sogar schlechthin nothwendig, wenn wirklich in der Cap. 15 benutzten Quelle Barnabas und Saulus

---

stina gemacht haben; 8, 26 setzt die Bezeichnung des dem Philippus gewiesenen Weges deutlich voraus, dass derselbe (mit dem vielleicht in der Quelle der Apostel gemeint war) sich in Jerusalem befindet, wodurch auch der Anschluss von 8, 5 an das Vorige ganz zweifelhaft wird (§ 14, 2. not. 2). Die Befreiung des Petrus unmittelbar vor dem Tode des Herodes Agrippa kann nicht zeitlich mit der Collectenreise zusammenfallen (§ 13, 4. not. 2); sie setzt voraus, dass Jacobus an der Spitze der Gemeinde steht (12, 17), also Petrus bereits um seiner Missionsreisen willen seine dortige Stelle aufgegeben hat; und das in der Quelle unmögliche *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* kann nur eine solche Missionsreise verdecken, die der Verfasser der Apostelgeschichte nach seinem Pragmatismus hier noch nicht erwähnen konnte.

[3]) Am ausführlichsten sind die Ereignisse im pisidischen Antiochien erzählt; aber die grosse Rede 13, 16—41 ist offenbar ein Versuch des Lucas, die Art, wie er den Paulus den Beweis für die Messianität Jesu in den Synagogen führen gehört hatte, darzustellen, und die Schilderung ihres Erfolges (13, 42—52) hängt so enge mit den leitenden Gesichtspunkten des Erzählers zusammen (§ 49, 5), dass sie unmöglich einer Quelle entlehnt sein kann; letzteres aber gilt auch noch von den Ereignissen in Ikonium (14, 1—7, vgl. noch 4, 19 f.).

[4]) Sehr auffällig ist schon in der Einleitung zu der Heilung in Lystra 14, 6 f., da nachher die Flucht nach Derbe und die Wirksamkeit daselbst fast mit denselben Worten noch einmal erzählt wird (14, 20 f.); in 14, 8. 10 scheiden sich die Ausmalungen nach Cap. 3 noch deutlich von einem zu Grunde liegenden Texte; und die sicher dem Verfasser bekannten Paulusworte (v. 16 f.) unterbrechen so ungeschickt den Zusammenhang von v. 15. 18, dass sie wohl von dem Bearbeiter eingeschaltet sein können (vgl. auch das *Βαρν. κ. Παῦλ.* v. 14, das seit 13, 13 dem *Παῦλ. κ. Βαρν.* Platz gemacht hat, und dazu § 13, 5).

bereits auftraten, wofür die Stellung der beiden Namen zu sprechen scheint (15, 12). Dann nämlich kann an dieser Stelle unmöglich bloss jene kahle Notiz gestanden haben, sondern es muss dort Näheres über die Missionsreise derselben erzählt und an Beispielen, wie denen aus Paphos und Lystra der Erfolg der Missionare illustrirt gewesen sein[5]). Nur darf das Dunkel über diese Frage, das wohl kaum mehr ganz aufzuhellen ist, in keiner Weise die Sicherheit beeinträchtigen, mit der sich der Gebrauch der Quelle in den jerusalemischen Abschnitten nachweisen lässt.

4. Beruht der grösste Theil der ersten Hälfte der Apostelgeschichte auf einer Quelle, so liegt es sehr nahe, eine solche auch für den zweiten Theil zu vermuthen. Die Spuren einer solchen glaubte man vielfach in den Abschnitten wahrzunehmen, in welchen sichtlich ein Reisebegleiter des Paulus redet, indem er sich durch ein „Wir“ ausdrücklich unter die Personen, von denen erzählt wird, einschliesst[1]). Nun ist ja allerdings keineswegs ausgeschlossen, dass der Wortlaut einer solchen Quelle ungleich weitergeht, als er durch das Erscheinen jenes ἡμεῖς unmittelbar constatirt wird; denn es liegt in der Natur der Sache, dass das Meiste, was dieselbe zu erzählen hatte, den Paulus allein betraf und gar keinen Anlass bot, die Person des Erzählers mitzuerwähnen[2]). Es könnte vielmehr dieser Quelle

---

[5]) Das aber setzt wieder voraus, dass in ihr bereits von der Bekehrung des Saulus und von seinem Erscheinen in der Urgemeinde, sowie von seiner Verbindung mit Barnabas die Rede gewesen war; und auf diese Darstellung könnten einzelne auffallende Züge in der Ananiasgeschichte (9, 10—19), in 9, 27 f., sowie in der Geschichte der antiochenischen Gemeinde (11, 19—30, vgl. bes. 13, 1) zurückgehen.

[1]) Es taucht diese Erscheinung zuerst 16, 10 bei dem Aufbruch von Troas auf (εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν) und setzt sich bis 16, 17 fort, wo die erste Begegnung mit der wahrsagenden Magd in Philippi geschildert wird (κατακολουθοῦσα τ. Παύλῳ καὶ ἡμῖν). Sie wiederholt sich 20, 5 in Philippi (οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι) und setzt sich durch die ganze Reise nach Jerusalem hin fort bis 21, 18 (εἰσήει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον). Sie tritt zum dritten Mal ein auf der Romreise von 27, 1 (ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς Ἰταλίαν) bis 28, 16 (εἰσήλθομεν εἰς τ. Ῥώμην).

[2]) Freilich kann derselbe bei den 16, 1—8 erzählten Ereignissen unmöglich in der Gesellschaft des Apostels gewesen sein, da sonst auch hier durchgehends das ἡμεῖς auftreten müsste; aber 16, 18—39 konnte er sich nirgends mit nennen, und erst aus 16, 40 erhellt, dass er wenigstens bei dem Abschiede des Paulus von Philippi nicht mehr in seiner Gesellschaft war. Auch in Cap. 17—19 zeigt sich keine Spur von ihm, obwohl oft genug zu seiner Erwähnung Gelegenheit war. Dagegen macht das συνείπετο 20, 4 es sehr wahrscheinlich, dass der Erzähler sich schon von Corinth an wieder in der Gesellschaft des Paulus befand (§ 24, 1. not. 1), obwohl das ἡμᾶς erst v. 5 eintritt; und umgekehrt schliesst das Fehlen des ἡμεῖς 20, 16—38 durchaus nicht aus, dass auch dort der Reisebegleiter erzählt. Ebenso zeigt das Aufhören des ἡμεῖς mit 21, 18 durchaus nicht, dass dort die Erzählung desselben aufhört, da 21, 19—26, 32 nicht die entfernteste Möglichkeit war, dasselbe hervortreten zu lassen, auch nicht 23, 31 ff., wo ja Paulus unter Militairescorte nach Cäsarea gebracht wird, also nicht von Freunden begleitet gewesen sein kann. Ebensowenig beweist 28, 17—28, dass die Reisequelle mit 28, 16 aufhört, da der Begleiter mit den dort berichteten Ver-

ausser dem Stücke 16, 10 bis höchstens 16, 39 der ganze letzte Theil der Apostelgeschichte vom Aufbruch nach Jerusalem an (Cap. 20—28) entnommen sein. Dagegen lässt sich mit voller Bestimmtheit sagen, dass nicht nur der Abschnitt 16, 1—8, in dem nicht einmal die Stiftung der galatischen Gemeinden erzählt ist, sondern auch Cap. 17—19 nicht aus ihr entlehnt sein kann, da hier die Mittheilungen des Erzählers viel zu dürftig und ungenau sind, und da die Auswahl des Erzählten, besonders Cap. 17. 18, viel zu sehr durch die Gesichtspunkte des Verfassers der Apostelgeschichte bedingt ist, als dass es so in einer augenzeugenschaftlichen Quelle gestanden haben könnte[3]). Aber zugestanden muss werden, dass aus dem Mafse, in welchem unser Verfasser diese Quelle benutzt hat, nicht unmittelbar auf ihren Umfang geschlossen werden kann, da der Verfasser aus Gründen, die in seiner Composition lagen, sie nur theilweise benutzen und selbst in Partien, über die er mehr oder weniger kurz berichtete, bei Seite liegen lassen konnte; aber dass dieselbe bis in die erste Missionsreise hinaufreichte (vgl. Hausrath, Holtzmann, Zeitschr. f. w. Th. 1881, 4), von der dann sicher, wie von den Reisen des zweiten Theiles, mehr chronologische Details mitgetheilt wären, ist doch ganz unwahrscheinlich (vgl. Nr. 3).

Schon Königsmann war nicht abgeneigt, den Bericht des Augenzeugen, den der Verfasser in der zweiten Hälfte seines Werkes benutzt hat, dem Timotheus zuzuschreiben, und seit Schleiermacher-de Wette ist die Annahme eine weit verbreitete geworden, dass derselben ein Reisetagebuch des Timotheus zu Grunde liegt (vgl. Bleek, Ulrich, Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1836. 37. 40. 64)[4]). Gänzlich ausgeschlossen wird diese Hypothese aber durch 20, 4 f., wo

---

handlungen nichts zu thun hat, und selbst 28, 30 f. entspricht die ausschliessliche Erwähnung des Paulus so sehr dem Zweck dieses Abschlusses, dass daraus nicht geschlossen werden kann, der Erzähler habe sich nicht mehr in seiner Gesellschaft befunden.

[3]) Auch die atheniensische Rede Cap. 17 beweist nicht das Gegentheil; denn da Paulus nach 1. Thess. 3, 1 dort keinen seiner Gefährten bei sich gehabt haben kann, so kann man aus der Aufzeichnung dieser Rede keinesfalls auf die Benutzung einer ohrenzeugenschaftlichen Quelle schliessen. Vielmehr wird dieselbe nicht anders wie die antiochenische Cap. 13 nach dem, was der Verfasser von der Heidenmissionspredigt des Apostels aus Erfahrung kannte und was er von der speziellen Art, wie derselbe in Athen an die dortige Situation anknüpfte, gehört hatte, entworfen sein. Vgl. § 15, 5. not. 2.

[4]) Man führt dafür an, dass derselbe thatsächlich, kurz ehe der Bericht des Reisegefährten beginnt, in die Gesellschaft des Paulus aufgenommen war (16, 3); und doch begreift sich dann am wenigsten, wie er über die Reise von Lystra nach Troas, über die ganze macedonisch-hellenische Mission und die ephesinische Zeit, endlich über die Reise von Ephesus nach Corinth, wo Timotheus sich nachweislich grösstentheils in der Umgebung des Apostels befand, nicht Reichlicheres berichtet, oder der Verfasser der Apostelgeschichte, obwohl er ihn wiederholt erwähnt (17, 14 f. 18, 5. 19, 22), seinen Bericht nicht umfassender benutzt hat. Vielmehr gehört das Einzige, was er aus dieser Zeit ausführlich erzählt, der Aufstand des Goldschmieds Demetrius in Ephesus (19, 23—41), in eine Zeit, wo Timotheus nachweislich nicht mehr bei Paulus war.

Timotheus zu den οὗτοι gehört, denen der Erzähler sich mit ἡμᾶς entgegensetzt, was alle exegetische Künsteleien an dieser Stelle noch nicht haben widerlegen können. Wenn man sich darauf beruft, dass doch Timotheus nachweislich in Cäsarea und Rom bei dem Apostel war, so folgt gerade aus 24, 27. 28, 30 durchaus nicht, dass der dortige Erzähler die Gefangenschaft des Apostels getheilt hat, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist. Ganz aus der Luft gegriffen aber sind die Hypothesen, welche den Silas (vgl. Schwanbeck und neuerdings von Vloten, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867. 1871, freilich unter Voraussetzung der Identität von Lucas und Silvanus, vgl. § 48, 7) oder Titus (so Krenkel in seinem Paulus 1869, Kneucker, Anf. des röm. Christenth. 1881, Jacobsen nach Hitzig) zum Verfasser dieser Quelle machten. Vielmehr hat die Tübinger Kritik (jetzt auch Holtzmann u. Mangold) mit vollem Rechte daran festgehalten, dass, wenn der Apostelgeschichte der Bericht eines Reisebegleiters zu Grunde liegt, dieser nur Lucas sein kann, da sich nur so begreift, wie die Ueberlieferung dazu kommen konnte, diesem in den paulinischen Briefen so wenig hervortretenden Gefährten desselben das ganze Werk zuzuschreiben[5]).

5. Ein stringenter Beweis für die Benutzung einer solchen Quelle liesse sich zunächst dann führen, wenn die derselben angehörigen Abschnitte einen eigenthümlichen, von dem des Bearbeiters verschiedenen Sprachgebrauch aufwiesen, wie sich dergleichen bei seiner Benutzung des Marcus (§ 48, 1. not. 2) im Evangelium zeigt oder in der stark hebraisirenden, ans A. T. sich anlehnenden Sprache an der ersten Hälfte des Buches, welche durch seine judenchristliche Quelle bedingt ist[1]). Allein unbestreitbar ist die Thatsache, dass gerade in dem letzten Theil unseres Buches und am meisten in den Partien, die am ehesten aus dieser Quelle geschöpft sein könnten, ein reineres und gewandteres Griechisch sich zeigt, das am meisten mit dem im Vorwort des Evangeliums (Luc. 1, 1—4) hervortretenden übereinstimmt, also jedenfalls auf den letzten Bearbeiter des ganzen Werkes hinweist.

---

[5]) Dass wir erst aus den Gefangenschaftsbriefen denselben kennen lernen, beweist natürlich gar nichts dagegen, da wir seit der Zeit, wo er nach seinem Reisebericht andauernder in der Begleitung des Apostels erscheint, eben keine anderen Briefe desselben besitzen; dass er im Philipperbrief nicht erwähnt wird, obwohl er nach 16, 10—17 mit dem Apostel in Philippi war, beweist höchstens, dass er damals nicht in Rom war, was ohnehin nach Phil. 2, 20 wahrscheinlich und durch Act. 28, 30 auch durchaus nicht ausgeschlossen wird (s. o.). Höchstens fällt bei ihm als Heidenchristen der Gebrauch des jüdischen Festkalenders (20, 6. 27, 9) auf, der aber einfach daher rühren kann, dass er in der Begleitung des Paulus nach ihm die Zeiten hatte bezeichnen hören.

[1]) Was derartiges Zeller und Overbeck nachzuweisen versucht haben, erscheint als völlig unerheblich und kommt jedenfalls gar nicht in Betracht gegen die von Oertel, Klostermann u. A. nachgewiesene auffallende Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs in diesen Stücken mit dem in den verschiedensten Stellen des Evangeliums und der Apostelgeschichte sich findenden, die viel zu gross ist, um nur durch den Bearbeiter ihnen aufgeprägt zu sein.

Nun hat zwar namentlich Overbeck in anderer Beziehung einen eigenthümlichen schriftstellerischen Charakter in den durch das ἡμεῖς der Quelle zugewiesenen Abschnitten nachweisen zu können geglaubt, indem dieselben mit Vorliebe Reisen, besonders Meerfahrten behandeln, sich durch genaue Angaben über die Reiseroute, chronologische und andere Details auszeichnen, die charakteristischen Gesichtspunkte des Erzählers zurücktreten und namentlich in den Heilungsgeschichten den ausgeprägten Wundercharakter vermissen lassen. Allein dabei ist übersehen, dass der Natur der Sache nach besonders bei der Mittheilung von Reiseerlebnissen, welche die Begleiter des Paulus in ganz gleicher Weise betrafen, wie ihn selbst, das Wir eines Augenzeugen hervortreten musste, dass damit jene Details ebenso nothwendig gegeben waren, wie zu der Geltendmachung seiner lehrhaften Gesichtspunkte (§ 49, 5) kein Anlass vorlag, und dass es ebenso in der Natur der Sache liegt, wenn den nach blosser Ueberlieferung dargestellten Heilungsgeschichten der Wundercharakter stärker aufgeprägt ist als den selbsterlebten; dass also alle diese Erscheinungen sich genau so gut erklären, wenn der Concipient jener Abschnitte wirklich ein Reisebegleiter des Apostels gewesen ist[2]).

Es bleibt also zuletzt nur noch die Frage übrig, ob sich auch im zweiten Theile unseres Buches ähnliche Erscheinungen nachweisen lassen, wie die Ungleichheiten und Widersprüche im ersten, welche auf die Bearbeitung einer selbstständigen Quelle durch den Verfasser des Buches führten. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, dass es an dergleichen Spuren nicht ganz fehlt; aber das Gewicht derselben wird schon dadurch verringert, dass sie auch in dem Abschnitt Cap. 17—19 vorkommen, dem keinesfalls eine augenzeugenschaftliche Quelle zu Grunde liegen kann. Hier könnte es sich also höchstens darum handeln, dass der Verfasser mit seinen Erinnerungen an mündliche Ueberlieferungen Reminiscenzen an schriftliche Darstellungen aus dem Leben des Paulus vermischt hat, wie wir sie schon im zweiten Abschnitt fanden (Nr. 3). Allerdings aber fehlt es auch in den Abschnitten, die direct von einem Augenzeugen erzählt sind oder mit den von ihm erzählten Stücken zusammenhängen, an solchen Erscheinungen

---

[2]) Da sich eine Quelle, welche ausschliesslich jene Reiseberichte enthielt, wie auch Zeller und Overbeck zugeben, nicht vorstellig machen lässt, so entsteht vielmehr die Frage, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, der doch thatsächlich so ganz andere Gesichtspunkte verfolgte, gerade nur die Stücke jener Quelle aufgenommen hat, die für ihn scheinbar so bedeutungsloses Detail enthielten. Meint man aber irgend welche Motive dafür auffinden zu können, weshalb er dieselben bevorzugte, so ist doch unbestreitbar, dass dieselben sich nur verstärken, wenn der Verfasser selbst jener Reisebegleiter war und damit das selbstverständliche Interesse an jenen eigenen Erlebnissen hinzutrat. Dazu kommt, dass jene Detailangaben auch in den Abschnitten, welche das „Wir" charakterisirt, keineswegs durchgängig von gleicher Genauigkeit sind, so dass Overbeck annehmen musste, der Bearbeiter habe dieselben zuweilen verwischt. Garnichts aber bedeutet der Beweis aus den Heilungsgeschichten, da wohl die Erzählung von dem Jüngling in Troas und der Schlange in Malta sich allenfalls natürlich erklären lässt, keineswegs aber die unmittelbar damit verbundenen Heilungen (28, 7 ff.).

nicht ganz. Aus der Erzählung der Katastrophe in Philippi, die wegen 16, 17 nothwendig in der Quelle erwähnt sein musste, löst sich die in sich völlig unbegreifliche Kerkerscene (16, 25—34) wie ein späterer Zusatz ab, ohne den die Erzählung durchaus verständlich verläuft, und die Scene in Troas (20, 7—12) erscheint nach manchen Spuren als eine Ausmalung eines kürzeren Berichtes[3]). Noch merkwürdiger ist, dass die milesische Abschiedsrede eine Reihe von Zügen zeigt, welchen, so glaubwürdig sie an sich sind, entweder in der früheren, wie in der folgenden Erzählung nichts entspricht, oder welche ihr geradezu zu widersprechen scheinen[4]). Aber daraus folgt gerade, dass die milesische (20, 16—38), wie aus gleichen Gründen die cäsaräensische Episode (21, 8—14), unmöglich, wie die Kritik will, von dem Verfasser der Apostelgeschichte in einen augenzeugenschaftlichen Bericht eingeschaltet sein können, sondern dass diese Reden und Aussprüche selbst von einem Ohrenzeugen aufgezeichnet sind, entweder ohne Rücksicht auf die Geschichtserzählung, in die sie jetzt verflochten erscheinen, oder um trotz derselben das specielle Colorit der dort geschilderten Momente, die ihm noch in lebhafter Erinnerung standen, zu wahren. Nun kehrt aber diese Erscheinung in den Vertheidigungsreden des letzten Theiles mehrfach wieder (Cap. 22. 24. 26), und zwar nicht nur in dem, was Paulus dort von seinen Anfängen erzählt, im Verhältniss zu dem Cap. 9 Berichteten, sondern auch gegenüber der Geschichtserzählung, in die sie

---

[3]) Die Art, wie 21, 27 an das Vorige anknüpft, kann allerdings auch den Verdacht wecken, dass die Verhandlung mit Jacobus v. 19—26 eine Einschiebung ist; allein da v. 17 ohne eine solche unbegreiflich ist und der durch seine ganze frühere Darstellung nicht motivirte v. 20 nicht nach einer Einschaltung des Bearbeiters aussieht, da 21, 27, wenn es nicht auf die Tage des Nasiräats geht, nur auf die Tage des Pfingstfestes gehen kann, dessen Feier zwar Paulus nach (der gerade von der Kritik beanstandeten Stelle) 20, 16 beabsichtigt hatte, aber nach den chronologischen Angaben des Reiseberichts bald aufgegeben haben muss, weil sonst sein dieselbe sichtlich unmöglich machendes Zögern auf den letzten Stationen unbegreiflich wäre (§ 24, 1), und da endlich das *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδ.* sich nach 20, 3. 19 ausreichend erklärt, so lässt sich jene Annahme eben nicht durchführen. Garnicht gehören dahin die im Erzählungston von der Umgebung einigermafsen abstechenden Episoden der Schiffbruchsgeschichte von dem Traumgesicht des Paulus und dem letzten Mahle (27, 21—26. 33—38), auf die Overbeck besonderes Gewicht legt, da diese doch unlösbar mit dem ganzen Zusammenhang verwoben sind und hier der Gegenstand vollkommen die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks rechtfertigt.

[4]) Von Nachstellungen der Juden, von der Einsetzung von Presbytern, von dem Handwerkerleben des Apostels (20, 19. 28. 33 f.) weiss der ephesinische Abschnitt nichts, die drei Jahre 20, 31 scheinen den dortigen chronologischen Angaben zu widersprechen, von den 20, 23 erwähnten Prophezeiungen ist noch nirgends die Rede gewesen, zu der 20, 29 ausgesprochenen Befürchtung giebt die ganze bisherige Darstellung nicht den leisesten Anlass, das Herrnwort 20, 35 kennt das Evangelium nicht, und die Weissagung 20, 25 ist wenigstens in dem Sinne, den sie nach dem Zusammenhange unzweifelhaft hat (§ 26, 6), nach der eigenen Darstellung des Verfassers sicher nicht erfüllt worden; ebenso wenig wie die Weissagung 21, 11 und die 21, 13 zu Grunde liegende Erwartung.

unmittelbar eingeschaltet sind (vgl. z. B. 24, 11. 17). Letzteres wiederholt sich in dem Bericht des Militairtribun 23, 26—30, in der Darstellung der vorher erzählten Ereignisse durch Festus (25, 14—21. 24—27); und selbst in der so viel angefochtenen und zweifellos aufs Engste mit den Gesichtspunkten des Verfassers zusammenhängenden Verhandlung des Paulus mit den Juden 28, 17—23 ist Vieles eben darum so auffällig, weil es in der bisherigen Darstellung unseres Buches keineswegs ausreichend motivirt erscheint. Dennoch würde man mit Unrecht daraus schliessen, dass all diese Reden in einer vom Verfasser der Apostelgeschichte vorgefundenen augenzeugenschaftlichen Quelle enthalten gewesen sind, da dieselben ohne die dazwischenliegende Geschichtserzählung garnicht niedergeschrieben sein können, und da dieselben, so gewiss sie auf im Wesentlichen treuen Erinnerungen beruhen, doch auch manches enthalten, was mit nachweislich unrichtigen Auffassungen des Verfassers zusammenhängt (vgl. z. B. die unmittelbar auf seine Bekehrung folgende Rückkehr Pauli nach Jerusalem 22, 17. 26, 20). Wenn nun auch die Differenzen der Darstellung des Erzählers 11, 1—18 mit dem vorher gebrachten quellenmässigen Berichte (Nr. 3), wie überhaupt die stehengebliebenen Widersprüche in der Benutzung der Quellen der ersten Hälfte (Nr. 2) und manches Aehnliche in der Quellenbenutzung des Evangeliums zur Genüge zeigen, dass die Erzählungsweise des Verfassers eine naivere und sorglosere ist, welche manches nicht als Widerspruch empfindet, was einer schärferen Kritik als solches erscheint, so sind die besprochenen Erscheinungen doch zu zahlreich, um auf den reinen Zufall einer nachlässigeren Schreibweise zurückgeführt werden zu können. Nur soviel lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass die Hypothese der Benutzung einer schriftlichen Quelle sie nicht erklärt, sondern ihre Erklärung nur noch erschwert.

6. Diese Hypothese ist aber nicht nur unnachweislich, sie scheitert auch unrettbar an dem in den Abschnitten, die aus der Quelle entlehnt sein sollen, stehen gebliebenen ἡμεῖς. Schwanbeck hat zwar auf mittelalterliche Chroniken, Hilgenfeld und Holtzmann haben auf Esra und Nehemia hingewiesen, wo Quellenstücke aufgenommen sind, ohne dass die in ihnen redende Person des Berichterstatters getilgt ist. Aber die Lucasschriften sind eben nicht ein solches mosaikartiges Sammelwerk, wie diese Schriften; gerade soweit sich die Benutzung einer Quelle in der letzten Hälfte unseres Buches nachweisen zu lassen scheint, zeigt dieselbe eine so überaus freie Bearbeitung derselben, dass das Stehenlassen dieses den ganzen Tenor der Darstellung zerreissenden ἡμεῖς eine reine Unmöglichkeit ist[1]). Da nun eine

[1]) Auch der geschlossenere Zusammenhang, in dem es nicht an Rückwei-

Quelle, die nur aus den durch das ἡμεῖς sich charakterisirenden Abschnitten bestand, schlechterdings undenkbar ist (Nr. 4), so haben schon die Vertreter der Timotheushypothese annehmen müssen, dass der Verfasser bald das ἡμεῖς getilgt, bald stehen gelassen habe, was vollends eine für seine schriftstellerische Kunst ganz undenkbare Inconsequenz ist. Daher hat die neuere Kritik vielfach angenommen, der Verfasser der Apostelgeschichte habe das ἡμεῖς mit Absicht stehen lassen, um sich den Schein eines Augenzeugen zu geben, ja Overbeck hat wenigstens an zwei Stellen angenommen, dass er zu gleichem Zwecke dasselbe sogar eingesetzt habe in Stücken, die von ihm selbst herrühren (21, 17 f. 28, 15). Aber damit ist ja zugestanden, dass der Leser aus dem Eintritt dieses ἡμεῖς schliessen musste, der Erzähler habe die folgenden Ereignisse miterlebt. Dann aber muss, wenn der Gebrauch dieses ἡμεῖς nicht einfacher Betrug sein soll, die schon bei Irenäus (adv. haer. III, 14, 1. 15, 1) sich findende Auffassung, dass der Erzähler sich damit als zeitweiligen Reisebegleiter des Paulus charakterisire, die allein richtige sein[2]). Es kommt dazu, dass man sich von einer Quelle, welche lediglich die Reise nach Jerusalem und die Romreise mit den dazwischenliegenden Ereignissen enthielt und höchstens noch eine Einleitung, in der der Verfasser sein erstes Zusammensein mit Paulus erzählte, eine rechte Vorstellung nicht machen kann; und doch lässt sich darüber hinaus in ihr nichts mit irgend einer Sicherheit nachweisen (Nr. 4). Sobald man aber die Quelle über den Zeitraum hinausreichend denkt, in dem ihre Spuren sichtbar werden, bleibt es unbegreiflich, woher der Ver-

---

sungen auf früher Erzähltes in den angeblich aus der Quelle herrührenden Stücken und an Vorbereitungen des aus dieser Entnommenen fehlt, beweist zwar nichts gegen die Benutzung einer solchen, aber gegen eine unvermittelte Herübernahme derselben, wie sie das Stehenbleiben jenes ἡμεῖς voraussetzen würde.

[2]) Es ist ohnehin nicht abzusehen, wie diese Auffassung irgend eine Schwierigkeit haben soll, da ja Theophilus und die Leser, denen das Buch bestimmt war, wussten, wer es geschrieben habe, und dass er den Paulus zeitweise auf seinen Reisen begleitet habe, also durchaus keiner Einführung seiner Person bedurften, wenn er dieselbe durch das ἡμεῖς mit Paulus und seinen Gefährten zusammenschloss. Es bedarf daher kaum der Verweisung darauf, dass oft genug in unserem Buche auch andere Personen in der Begleitung des Paulus auftreten, ohne dass zuvor erzählt wird, wie sie in die Begleitung des Paulus kamen (19, 22. 29. 20, 4. 27, 2), was hier, abgesehen davon, dass es den Lesern ohne Frage bekannt war, nicht geschehen konnte, ohne den ganzen Tenor der Erzählung zu zerreissen. Liegt aber hierin irgend eine Schwierigkeit, so wird dieselbe nicht nur nicht gehoben, sondern nur erschwert durch die Annahme eines Reiseberichts, von dem die Leser nicht wissen konnten, wer die in ihm redende Person sei, und dessen Verfasser doch auch nicht erst ausdrücklich eingeführt wird. Vollends aber, wenn der Erzähler absichtlich das ἡμεῖς stehen liess in Stücken, die er änderte und interpolirte, ja wohl gar es selbst einfügte, so begreift man nicht, weshalb er dann nicht in dem ganzen von den Reisen des Paulus handelnden Abschnitt sich durch jenes ἡμεῖς durchgängig für einen Reisebegleiter ausgab.

fasser sie nicht auch in anderen Partieen, über die er sehr fragmentarisch berichtet, benutzt hat. Nimmt man mit Overbeck an, er habe alles entfernt oder gar durch entgegengesetzte Stücke ersetzt, was mit seiner Auffassung nicht stimmte und nur die ganz unverfänglichen Itinerarien und die Wunderberichte aufgenommen, so ist das nicht mehr Quellenbenutzung, sondern grobe Fälschung, bei der man nur nicht begreift, weshalb der Verfasser sich mit dem Zurechtmachen dieser Quelle abmühte, und nicht einfach das von ihm (event. unter freier Benutzung ihrer Materialien) Erdichtete durch Einführung jenes ἡμεῖς, mit dem er ja doch mehr oder weniger absichtlich den Leser täuschte, als den Bericht eines Augenzeugen gab. So wird man immer wieder dazu veranlasst, die ganze zweite Hälfte dem Reisebegleiter des Paulus allein zuzuschreiben. Die seltsame Mischung detaillirter Erzählung und höchst dürftiger Notizen erklärt sich immer am ehesten daraus, dass derselbe den Paulus zeitweise begleitet, über die Zwischenzeit aber, da er ja damals noch nicht beabsichtigte, sein Buch zu schreiben, nicht geflissentlich speciellere Nachrichten eingezogen hatte, und darum nur mittheilen konnte, was er sich gelegentlich gehört zu haben erinnerte[3]). Dann aber wird man die zurückbleibenden Unebenheiten und Widersprüche der Darstellung (Nr. 5) dadurch erklären müssen, dass der Verfasser sich selbst Aufzeichnungen gemacht oder eine Reihe von Erlebnissen bereits früher zu anderem Zweck aufgezeichnet hatte, als er im Zusammenhange seines grossen Geschichtswerkes dieselben Dinge mit Benutzung jener Aufzeichnungen, aber im Geiste des sein Werk durchziehenden religiösen Pragmatismus und im Stile des Gesammtwerkes darzustellen begann, wobei manches Ereigniss weiter ausgeführt und nicht nur die grossen Reden des Apostels aus seiner Erinnerung hergestellt, sondern auch die Darstellung durch die Einführung der anderen Personen als redender belebt werden musste[4]).

---

[3]) Eine Benutzung paulinischer Briefe lässt sich in der Apostelgeschichte sowenig wie im Evangelium (§ 48, 7. not. 1) nachweisen, dieselbe wird vielmehr durch die Art, wie der Erzähler von den reichen durch sie dargebotenen Stoffen keinen Gebrauch macht, ja mancherlei Abweichungen von ihnen nicht vermeidet, ausgeschlossen. Anklänge wie das ὁ προφήσας (9, 21), διὰ τ. τείχους χαλάσαντες (9, 25) und so manche paulinische Ausdrücke und Ideen erklären sich bei einem, der vielleicht jahrelang in der Begleitung des Paulus gewesen, ohne Kenntnissnahme der Briefe. Merkwürdig genug ist es, dass die meisten der wirklichen Anklänge an sie auf die Briefe aus der cäsaräensischen Gefangenschaft zurückführen (10, 3 f., vgl. Eph. 2, 17. 20, 19, vgl. Eph. 4, 2. 20, 32, vgl. Eph. 1, 18. 8, 21, vgl. Col. 1, 12. 26, 18, vgl. Col. 1, 12 f.). Vgl. auch 20, 24 mit 2. Tim. 4, 7.

[4]) Auf ähnliche Ansichten sind schon, freilich von theilweise sehr andersartigen Voraussetzungen aus Nösgen und K. Schmidt gekommen. Dieser liess den Verfasser den zweiten Theil von Cap. 13 an früher schreiben als den ersten und ihm einen älteren Aufsatz über seine Romreise mit Paulus einschalten, jener liess ihn in den „Wir"-stücken nur seine eigenen tagebuchartigen Aufzeichnungen

7. Spuren von einer Bekanntschaft mit unserer Schrift zeigen sich schon bei den apostolischen Vätern (§ 5, 6. not. 4), wie bei Justin und Tatian (§ 7, 4. not. 1. 7), am Ende des zweiten Jahrhunderts gehört dieselbe zum Neuen Testament (§ 9, 3), und nur Häretiker, wie die extremen Ebjoniten (Epiph. haer. 30, 16), die Marcioniten (Tert. c. Marc. 5, 2), die Severianer (Euseb. h. e. 4, 29) und die Manichäer (August. de util. cred. 2, 7) haben sie verworfen. Aber noch Chrysostomus klagt in seinen Homilien dazu über die geringe Verbreitung des Buches, welche auch seine unsichere Textüberlieferung verschuldet hat. In der Kirche hat es stets als ein Werk des Pauliner Lucas gegolten[1]). Näheres aber über die Verhältnisse seiner Entstehung ist uns nicht überliefert. Das Buch ist, wie sein erster Theil, dem Theophilus und dem durch ihn repräsentirten Leserkreise gewidmet und kann natürlich erst nach dem Evangelium (§ 48, 7), also nach dem Jahre 80 geschrieben sein. Die hergebrachte Annahme, dass das Buch zu der Zeit geschrieben sei, mit der es abbricht, also etwa 63/64 (vgl. noch L. Schulze), hat in ihm selbst gar keinen Anhalt[2]), und

---

mit verarbeiten. Aus den von uns angenommenen Aufzeichnungen kann dann auch z. B. die Art, wie Philippus und Agabus 21, 9 ff. eingeführt werden, stehen geblieben sein, während sie in dem Gesammtwerk natürlich von vorn herein bereits dem Leser bekannt gemacht werden mussten (6, 5. 11, 28).

[1]) Unbegreiflich ist, wie man ein Schwanken der Tradition bei Photius (Quaest. Amphil. 145) finden konnte, wo doch offenbar eine einfache Verwechslung mit der Tradition über den Hebräerbrief vorliegt. Die Echtheit unseres Buches wurde zuerst von Schrader (in s. Apostel Paulus, 5. Theil. 1836) bestritten, der es als ein Convolut von Sagen in dem antignostischen und hierarchischen Interesse des zweiten Jahrhunderts concipirt sein liess. Die Schleiermacher-de Wette'sche Kritik bezweifelte, dass die Schrift, die nur das Tagebuch des Timotheus benutzte, von einem Paulusschüler herrühre, weil sie so viel Ungenaues, Unrichtiges, ja Sagenhaftes enthalte, nur Mayerhoff wollte in der richtigen Erkenntniss, dass im zweiten Theil der Augenzeuge selbst erzähle, die ganze Schrift dem Timotheus zuschreiben, obwohl sich nicht begreifen lässt, wie die Tradition an die Stelle des bekannten Paulusschülers den ganz unbekannten gesetzt haben sollte. Hennel (Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums. 1840) schrieb sie dem (freilich nach ihm mit Lucas identischen, vgl. § 48, 7) Silas zu. Beruhte dagegen die ganze Tradition nur darauf, dass in dem Buche ein Reisetagebuch des Lucas verwerthet war (§ 50, 4), so konnte man mit dem Buche bis in die trajanische Zeit hinabgehen, wofür schon Schwegler sich auf den apologetischen Charakter desselben berief. Overbeck betrachtete sie geradezu als den Vorläufer der unter den Antoninen blühenden Apologetik. Volkmar wollte eine letzte clericale Bearbeitung sogar erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen, während Hilgenfeld wieder bis in die letzte Zeit Domitians, Mangold bis in den Anfang der 90er Jahre heraufging.

[2]) Der Schluss des Buches sagt nicht, dass Paulus bis jetzt zwei Jahre gefangen gewesen sei, erklärt sich aber auch nicht daraus, dass Lucas am Abschluss verhindert (vgl. Schleiermacher), oder derselbe verloren gegangen ist (vgl. Schott), dass er noch einen dritten Theil beabsichtigte, wie Credner, Ewald, Meyer u. A. meinten, oder dass er den Tod des Paulus irgendwie tendenziös verschwiegen hat, wie mit der Tübinger Schule selbst Mangold und Wendt (in Meyer's Komm. 1880) annehmen, sondern einfach daraus, dass mit der Begründung des Christenthums in Rom durch die zweijährige Wirksamkeit des Paulus das Thema des Buches erschöpft war (§ 49, 5).

wird durch die Abfassungszeit des Evangeliums unmöglich gemacht. Auf Grund falscher Exegese freilich suchten Hug und Schneckenburger in 8, 26 ein Zeichen, dass Gaza zerstört, also das Buch nach dem jüdischen Kriege geschrieben sei; aber auch die Behauptung Noesgen's, dass der Zweck des Buches nur vor dem Jahre 70 begreiflich und dass dasselbe noch den Bestand des Reiches Agrippa's II berücksichtige, ist völlig haltlos. Ausser dem, was sich aus dem Zeitverhältniss zum Evangelium von selbst ergiebt, lässt sich über die Abfassungszeit nichts festsetzen, und vollends die Vermuthungen über den Abfassungsort sind gänzlich aus der Luft gegriffen[3]).

§ 51. Das Johannesevangelium.

1. Abweichend von den älteren Evangelien erhebt das vierte den Anspruch, von einem Augenzeugen des Lebens Jesu herzurühren. Schon im Vorwort zählt der Verfasser sich zu denen, welche die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos geschaut haben (1, 14); und gegen den Schluss hin beruft er sich für eine ihm besonders wichtige Thatsache auf seine Augenzeugenschaft und seine Wahrhaftigkeit (19, 34 f.)[1]). Da nun unmittelbar vorher der Jünger, welchen der Herr lieb hatte, als bei dem Kreuze stehend bezeichnet ist (19, 26), so erhellt, dass der Verfasser, welcher sich auf seine Augenzeugenschaft beruft, eben dieser Lieb-

---

[3]) Mit der falschen Annahme über die Abfassungszeit hängt die seit Hieronymus (de vir. ill. 7) herkömmliche Annahme zusammen, dass die Apostelgeschichte in Rom geschrieben sei (vgl. noch L. Schulze), welche auch durch die andersartigen Gründe von Schneckenburger, Ewald, Zeller, Lekebusch nicht erwiesen ist. Mill verlegte die Abfassung des ganzen Werkes auf Grund von Unterschriften des Evangeliums in Codices und Versionen nach Alexandrien; Hilgenfeld, der früher für dasselbe an Achaja oder Macedonien dachte (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858), denkt jetzt mit Overbeck u. A. an Kleinasien, besonders Ephesus.

[1]) Man hat zwar gesagt, das *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* 1, 14 könne auch ein geistiges Schauen, ein intuitives Erkennen bezeichnen; aber im Zusammenhange des Prologs, in dem die Fleischwerdung eben als das Mittel erwähnt war, wodurch das Erkennen und Aufnehmen des göttlichen Logos möglich geworden, kann das Schauen seiner Herrlichkeit (in seinen Allmachtswundern) nur durch sie vermittelt, also als ein Schauen seines menschlich leibhaftigen Lebens durch die Augenzeugen gedacht sein. Ebenso hat man das *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία* 19, 35 nur von dem Augenzeugen verstehen wollen, dessen Zeugniss der Verfasser seine Kunde verdanke, weil er im Folgenden (*κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*) ihn ausdrücklich von sich unterscheide. Allein dass mit *ἐκεῖνος* der Redende auch auf sich selbst hinweisen kann, zeigt 9, 37; und hier muss es so genommen werden, da der Erzähler wohl die Wahrhaftigkeit, aber nicht das Wahrhaftigkeitsbewusstsein seines Zeugen bekräftigen könnte (vgl. Steitz, Stud. u. Krit. 1859, 2. 1861 und Buttmann, ebenda. 1860, 3. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, 2). Dass er aber ganz objectiv von den Zeichen redet, die Jesus vor den Jüngern that (20, 30), kann ihn, der nirgends von sich in erster Person redet, nicht von diesen *μαθηταί* ausschliessen.

lingsjünger sein will, und als solcher erscheint er schon, wenn beim letzten Mahle von dem Jünger geredet wird, welcher an des Herrn Brust lag (13, 23). Wir müssen denselben also im Kreise der drei Vertrauten Jesu suchen (§ 46, 1); und da wiederholt Petrus neben ihm genannt wird (13, 24. 18, 15 f. 20, 2) und der frühgestorbene Jacobus (Act. 12, 2) nicht in Betracht kommt, so bleibt nur Johannes übrig, der in dieser indirecten Weise sich als den Augenzeugen der im Evangelium erzählten Thatsachen bezeichnet. Derselbe ist auch ohne Zweifel schon der eine der beiden sofort im Anfange desselben auftretenden Johannesschüler, von denen einer genannt wird, der andere ungenannt bleibt[2]). Gerade diese indirecte Art der Selbstbezeichnung schliesst aber jede Möglichkeit aus, dass der Evangelist seine Erzählung von Christo nur unter die Autorität eines Apostels habe stellen wollen, da es der Naivetät pseudonymer Schriftstellerei des Alterthums durchaus widerspricht, dass derselbe nicht den Namen seines angeblichen Gewährsmannes offen nennt. Renan hat mit Recht gesagt, dass diese Art, die Vorstellung zu erwecken, als ob seine Schrift (direct oder indirect) von Johannes herrühre, keine pseudonyme Schriftstellerei, sondern einfacher (und zwar raffinirter) Betrug sei. Es wird aber das indirecte Selbstzeugniss des Evangeliums in unanfechtbarer Weise bestätigt durch den Anhang desselben. Denn hier versichern die Herausgeber des Evangeliums, dass der Lieblingsjünger, von dem dieser Anhang handelt (21, 7. 20), es sei, welcher dasselbe geschrieben habe (21, 24: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα*) und versichern die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses. Diese Aussage hat aber keinen Sinn und Zweck, wenn namenlose Männer die Echtheit eines pseudonymen Produkts

---

[2]) Man muss in dieser indirecten Selbstbezeichnung nur nicht eine besondere Bescheidenheit oder Zartheit des Evangelisten suchen, wie Ewald und Meyer thaten, da es die einzige Form war, in welcher der Verfasser, ohne die Objectivität der geschichtlichen Darstellung unnatürlich zu unterbrechen, sich in die Geschichte einführen konnte. Wenn man umgekehrt gesagt hat, dass wohl ein Schüler des Johannes seinen Meister als den Lieblingsjünger des Herrn habe bezeichnen können, aber nicht er sich selbst, so wird dabei doch der Mafsstab einer durchaus falschen Bescheidenheit angelegt, da es sich um einen Vorzug handelte, den ihm Jesus durch den Platz an seiner Seite wahrnehmbar verliehen hatte und den Petrus als bekannt voraussetzt (13, 24 f.), wie ihn denn Jesus noch am Kreuze durch die Uebergabe seiner Mutter an ihn thatsächlich bestätigt (19, 26 ff.). Ob es damit zusammenhängt, dass der Evangelist, der doch so oft einzelne Jünger nennt, seinen Bruder Jacobus nie erwähnt, und auch seine Mutter (vgl. § 33, 1.) nur als die Schwester der Mutter Jesu bezeichnet(19, 25), mag dahingestellt bleiben; ebenso ob er nur darum, weil er selbst der andere Johannes war, den Täufer überall als den Johannes schlechthin bezeichnet. Jedenfalls war es ganz verkehrt, anzunehmen, dass der Lieblingsjünger im Evangelium unter dem Namen Nathanael eingeführt werde (Spaeth, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868. 80), den andere nach dem Vorgange von Holtzmann (Schenkel, Bibellex. IV. 1872) gar auf Paulus deuten wollten (vgl. O. L. und Heenig in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 1. 1884, 1).

beglaubigen; es können nur die Autoritäten des Kreises, in welchen das Evangelium zuerst ausging, gewesen sein, die aus selbstständiger Kunde über die in ihm mitgetheilten Thatsachen die Glaubwürdigkeit derselben und ihre Aufzeichnung durch den Lieblingsjünger bezeugen[3]).

2. Das Evangelium ist für griechisch-redende Heidenchristen geschrieben, wie die häufige Erläuterung aramäischer Worte und jüdischer Gebräuche zeigt. Dies entspricht der unanfechtbaren Ueberlieferung, dass der Apostel Johannes seinen späteren Wirkungskreis in den wesentlich heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gefunden hat (§ 33, 2—4). Es ist darum auch natürlich ursprünglich griechisch geschrieben; allein obwohl es eine gewisse Leichtigkeit und Gewandtheit in der Handhabung der griechischen Sprache zeigt, die einen längeren Aufenthalt in griechischer Umgebung voraussetzt, so blickt doch durch das griechische Gewand noch überall der Sprachtypus des Palästinensers hindurch, dessen Muttersprache das Aramäische war[1]). Dass er das seinen Lesern ausschliesslich nach

---

[3]) Wenn, wie Baur meinte, der Evangelist nur andeuten wollte, dass er im Geiste des Apostels geschrieben, da es ihm mehr auf die Sache als auf die Person ankam, so hatte derselbe ja erst recht keinen Grund, seinen Gewährsmann nicht direct zu bezeichnen, und durch die Art, wie er denselben überall als Mitbetheiligten nannte, anzudeuten, dass seine Berichte, wenn auch indirect, von ihm stammten. Er musste dies aber um so mehr thun, als ja nach der kritischen Auffassung Johannes der Träger eines dem seinen ganz entgegengesetzten Geistes war und Niemand ohne einen directen Hinweis auf ihn die in unserem Evangelium vertretene Auffassung des Lebens Jesu für die des Apostels halten konnte. Die dem Evangelium beigelegte Absicht, diesen Lieblingsjünger tendenziös über Petrus zu erheben, ist damit schlechthin ausgeschlossen, dass Jesus bei der ersten Begegnung diesem den Ehrennamen Kephas ertheilt, dass auch hier Petrus das grosse Bekenntniss ablegt und zuletzt sogar zum Oberhirten der Gemeinde eingesetzt wird (1, 42. 6, 68 f. 21, 15 ff.). Wenn Johannes früher als er zu Jesu kommt, so kommt doch mit ihm auch Andreas (1, 35. 41), bei dem von einer solchen Tendenz keine Rede sein kann; mit Petrus besonders nahe verbunden zeigt ihn auch die Apostelgeschichte Cap. 3. 8 und schon Luc. 22, 8. Die Art, wie Petrus durch ihn in den Vorhof des Hohenpriesters eingeführt wird, ist durch ihre Motivirung gegen den Verdacht geschützt, dass er dadurch als der Muthigere dargestellt werden soll (18, 15 f.); und die lebensvolle Schilderung des Grabganges beider (20, 4 ff., vgl. auch 21, 7) soll, wie die Begründung und die sofort angeknüpfte Folge zeigt, keineswegs darauf hinausgehen, dass er allein oder auch nur vor Petrus zum Glauben kommt (20, 8 ff.).

[1]) Vgl. die einfache unperiodische Satzbildung, die monotone Verknüpfung der Sätze durch *καί, δέ, οὖν,* welche die Andeutung ihres logischen Verhältnisses durch den reichen griechischen Partikelschatz nicht kennt, die hebräischartige Wortstellung, die Umständlichkeit und Monotonie der Ausdrucksweise, die Vorliebe für Antithesen und Parallelismen, sowie für das hebraistische *εἰς τὸν αἰῶνα,* den Gebrauch aramäischer Worte und Namen (*ῥαββί, ῥαββουνί, κηφᾶς, μεσσίας, γαββαθᾶ, γολγοθᾶ*), besonders das *ἀμὴν ἀμήν* (vgl. Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1856), die Erklärung von *σιλωάμ* (9, 7) und Näheres darüber § 42, 6. Es war daher ebenso verkehrt, mit Grotius, Bolten, Bertholdt an eine aramäische Urschrift zu denken, wie zu bezweifeln, ob der galiläische Fischer, der nach den Sprachverhältnissen seiner Heimath sicher von vorn herein die griechische Volkssprache verstand, ein griechisches Werk, wie unser Evangelium, schreiben konnte.

den LXX bekannte A. T. überwiegend nach diesen citirt, liegt in der Natur der Sache; um so bedeutsamer ist, dass er die Citate 13, 18. 19, 37 nur nach dem Urtext gestalten konnte, dass sich der Einfluss desselben auch 6, 45. 12, 15 zeigt, und dass seine Ausdrucksweise vielfältig ohne Vermittlung der LXX an das A. T. anknüpft. Ebenso bekannt zeigt sich der Verfasser des Evangeliums mit den Oertlichkeiten Palästina's. Er kennt die Entfernung Bethaniens von Jerusalem (11, 18), die Lage des unbedeutenden Städtchens Ephraim (11, 54), wie die des uns gänzlich unbekannten Aenon (3, 23); er unterscheidet das galiläische Kana ausdrücklich von einem gleichnamigen Ort (2, 1) und weiss, dass man von dort nach Kapharnaum herabsteigt (4, 47). Die Situation am Jacobsbrunnen ist ihm so bekannt, wie die Ueberlieferungen, die sich an ihn knüpfen (4, 5. 12); er nennt ganz spezielle Oertlichkeiten in Jerusalem (9, 7. 19, 13) und im Tempel (8, 20. 10, 22)[2]). Als ein geborener Palästinenser rechnet er immer noch nach jüdischer Stundenzählung, die allein zu allen seinen Zeitangaben passt, er nennt und kennt die jüdischen Festzeiten und Festgebräuche, selbst die Zeit des Tempelbaus (2, 20), die rituelle Praxis bei der Beschneidung (7, 22), die häuslichen Gebräuche bei Hochzeit und Begräbniss, das Verhältniss der Juden und Samariter (4, 9. 8, 48). Durch ihn zuerst in den Evangelien lernen wir das nähere Verhältniss zwischen Annas und Kajaphas kennen (18, 3), die Schranken der Competenz des Synedriums (18, 31), die Rolle, welche die Schriftgelehrten mit ihrem Gelehrtendünkel und die Pharisäer in demselben spielen, die Priester mit ihrer levitischen Dienerschaft (1, 19) und die Strafe des Synagogenbannes (9, 22). Alledem gegenüber kann man, wenn der Evangelist den Kajaphas als den Hohenpriester des Todesjahres Christi bezeichnet (11, 49—51. 18, 13), daraus doch nicht im Ernst beweisen wollen, er habe gemeint, dass das Hohepriesterthum jährlich wechselte. Wie im vierten Evangelium uns am lebensvollsten die mannigfaltigen Gestalten der volksthümlichen Messiaserwartung entgegentreten, so erscheint in ihm fast stärker noch als im ersten Jesus als der Erfüller der directen, wie der typisch-messianischen Weissagung, der das aus Israel kommende Heil zunächst an Israel verwirklicht und, so hohe Ziele er auch für die Zukunft in Aussicht nimmt, doch in seiner ir-

---

[2]) Um so verfehlter war es, wenn man dem Evangelisten in dieser Beziehung Missgriffe nachweisen wollte, wie die Verwechselung des peräischen Bethania (1, 28) mit dem am Oelberg, obwohl 10, 40, vgl. mit 11, 6. 17 f., aufs Deutlichste zeigt, wie genau ihm die Entfernung beider von einander bekannt ist, oder die angebliche Missdeutung des Namens des Kidronbachs (18, 1), die doch nur den Abschreibern zur Last fällt. Vielmehr zeigt die Kenntniss des Krankenhauses Bethesda 5, 2 und des unbedeutenderen Sychar neben dem bekannteren Sichem (4, 5) nur für die Genauigkeit seiner Ortskenntniss.

dischen Gegenwart das Bild eines gesetzestreuen Israeliten zeigt[3]). Auch dem Evangelisten ist Israel das Eigenthumsvolk des Logos, dem das Heil zunächst bestimmt ist (1, 11. 11, 51 f.), und Jesajas hat die Herrlichkeit des Logos geschaut (12, 41); aber freilich liegt ihm bereits die geschichtliche Thatsache vor Augen, dass die Juden als solche das Heil verworfen haben, die eigentlichen Repräsentanten des Unglaubens und der Feindschaft gegen Jesum sind[4]). Er redet von den Festen und von den Gebräuchen der Juden in einer Weise, welche zeigt, dass sie ihm und seinem Kreise bereits fremd geworden sind; aber darum ist das durch Moses gegebene Gesetz (1, 17) doch nicht weniger eine göttliche Offenbarung, wie die in Christo erschienene, wenn auch das Gottesgericht über Jerusalem auch die Gläubigen aus Israel bereits definitiv von jenem Gesetze losgelöst hat.

Unmöglich freilich könnte das Evangelium von einem Urapostel herrühren, wenn es einen antijüdischen und antinomistischen Charakter trüge, der noch weit über Paulus hinausgeht. Aber der Schein des ersteren konnte nur entstehen, wenn man die Polemik Jesu gegen das ihm feindselige Judenthum von der Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit des Evangeliums aus nur für die Maske erklärte, unter welcher der Verfasser seiner Antithese gegen das

---

[3]) Wenn schon Abraham sich auf den Messias gefreut und Moses von ihm geschrieben hat (8, 56. 5, 46), wenn die Schrift nicht gebrochen werden kann (10, 35), so kann 10, 8 nicht gegen Moses und die Propheten gerichtet sein, sondern nur, was auch der Ausdruck allein ermöglicht, gegen die derzeitigen Volksführer. Wie das Heil von den Juden kommt (4, 22) und schon der Täufer die Offenbarung des Messias für Israel bestimmt sein lässt (1, 31), so verlässt Jesus nach kurzem ungesuchten Aufenthalt Samaria, um seine Wirksamkeit auf seine Heimath zu concentriren (4, 44), und erwartet seine Verherrlichung in der Heidenwelt erst nach seinem Tode (12, 23 f., vgl. 10, 16 f.); von einer Berufung der Heiden oder einer Sendung der Jünger zu ihnen, wie so oft in den älteren Evangelien, ist in ihm nirgends die Rede. Häufiger als in ihnen zieht Jesus zu den Festen nach Jerusalem hinauf und beginnt damit, seines Vaters Haus zu reinigen (2, 15 f.); die Anbetung in Geist und Wahrheit schliesst wohl für die Zukunft, aber ausdrücklich nicht für die Gegenwart die Anbetung in Jerusalem aus (4, 21 bis 23). Er rügt die Gesetzesübertretung der Juden, er argumentirt von der Voraussetzung aus, dass Beschneidung und Sabbatordnung gleich verbindlich sind (7, 19. 22 f.), und nur er nach seinem einzigartigen Verhältniss zum Vater ist über die letztere erhaben (5, 17). Darum kann er sich nur auf die auch von ihnen anerkannte Autorität berufen, aber dieselbe nicht ablehnen wollen, wenn er von dem Gesetz als ihrem Gesetze redet (8, 17. 10, 34. 15, 25), und in der neuen ἐντολή, die er giebt (13, 34), nur die Erfüllung des durch ihn offenbarten Gotteswillens sehen, wie in den älteren Evangelien (vgl. Matth. 28, 20 mit 5, 17).

[4]) Es war darum ganz verfehlt, wenn man in der Art, wie das vierte Evangelium von den Ἰουδαῖοι redet, einen Beweis finden wollte, dass der Verfasser kein Jude sein könne (Fischer, Theol. Jahrb. 1840, 2), obwohl doch Paulus (1. Cor. 9, 20), Marcus (7, 3) und Matthäus (28, 15) ganz dasselbe thun. Gerade der Eifer, mit dem er überall Jesum den Grund und die Schuld ihres Unglaubens und ihrer Feindschaft aufdecken lässt, zeigt das tiefe Interesse, mit welchem er das Gericht verfolgt, das die Erscheinung Jesu über sein Volk gebracht und ihn innerlich von demselben gelöst hat. Aber zur Zeit Jesu ist ihm der Hohepriester desselben noch so hoch stehend, dass er ihn zum Organ einer (freilich unbewussten) Weissagung erwählt sein lässt (11, 51).

Judenthum als solches (also auch das ATliche) Ausdruck gab; der des letzteren nur, wenn man übersah, dass die factische Loslösung des Evangelisten vom Gesetz mit der prinzipiellen bei Paulus nichts gemein hat, und darum auch keineswegs in die Geschichte Jesu zurückgetragen wird. Freilich hat man sogar gnostische Ideen in unserem Evangelium nachzuweisen gesucht, insbesondere den Dualismus zweier Menschenklassen, von denen die eine zum Heil bestimmt und daher für das Heil in Christo empfänglich, die andere von Natur dafür unempfänglich und davon ausgeschlossen sei. Aber überall wird in unserem Evangelium der Universalismus der göttlichen Heilsabsicht betont und der allerdings in der Menschheit vorhandene prinzipielle Gegensatz, der durch die Erscheinung Jesu nur zur Offenbarung und zur definitiven Entscheidung gebracht wird, auf sittliche Ursachen und persönliche Verantwortlichkeit zurückgeführt, weshalb es auch in der empirischen Wirklichkeit immer wieder einen Uebergang von der einen Seite auf die andere giebt (vgl. Weiss, der johanneische Lehrbegriff. Berlin 1862). In neuerer Zeit hat man mehr auf den Alexandrinismus des Evangeliums Gewicht gelegt; und wenn die Verbreitung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie nach Kleinasien nachweisbarer wäre, als sie es thatsächlich ist, so wäre an sich nicht abzusehen, woher nicht auch der Apostel Johannes nach längerem Aufenthalt daselbst von ihr hätte sollen beeinflusst werden[5]). Das wirklich Eigenartige unseres Evangeliums ist die ihm mit den Johannesbriefen gemeinsame Mystik (§ 42, 4), die aber, wenn man dasselbe nicht spiritualistisch missdeutet, nirgends ihre ATlichen Grundlagen verleugnet, vielmehr, so gewiss sie dem Apostel aus dem Neuen, was er in Christo gefunden, erwachsen, doch nur in ihrer Verflechtung mit seinen ATlichen Grundanschauungen recht verstanden und gewürdigt werden kann (vgl. Weiss, johanneischer Lehrbegriff. Abschn. 2 und besonders Franke, das A. T. bei Johannes. Göttingen 1885), wie namentlich erhellt, wenn man den mit dem Evangelium in der Ueberlieferung, wie durch seine Verwandtschaft nach Form und Inhalt unlösbar verbundenen ersten Johannesbrief, in welchem dieselbe noch stärker hervortritt (§ 42, 4. 5), als Kommentar dazu betrachtet.

---

[5]) Allein thatsächlich schliesst die vollendete Gottesoffenbarung in Jesu in unserem Evangelium keineswegs die lebendige Beziehung Gottes zur Welt aus, der aus Liebe zu ihr den Sohn sendet, der ohne Unterbrechung selbst fortwirkt, wenn auch vielfach in dem Sohne und durch den Sohn, der selbst die Menschen zum Sohne zieht und sie ihm giebt, der in den Gläubigen Wohnung macht und die Todten auferweckt, kurz der den directesten Gegensatz bildet zu dem todten, auf philosophischer Abstraction beruhenden Gottesbegriff Philo's, der des Logos als Medium für seine Weltwirksamkeit bedarf. Eben darum ist auch der persönliche, gottgleiche, fleischgewordene Logos unseres Evangeliums etwas so völlig Anderes, als der zwischen einer Hypostase und dem Inbegriff der göttlichen Kräfte schwankende, nur abusive als δεύτερος θεός bezeichnete, schon seinen Namen in einem ganz anderen Sinne des Wortes (Vernunft) tragende Logos Philo's, dessen kosmologischer Dualismus von vorn herein die Fleischwerdung desselben ausschliesst, so dass von einer Entlehnung des Logosbegriffs oder der Logosspeculation von ihm keine Rede sein kann. Damit aber verliert die Frage, ob die Bezeichnung des präexistenten Sohnes als des Logos ausschliesslich aus dem A. T. (vgl. Hoelemann, de evang. Joh. introitu. Lips. 1855, Weiss, bibl. Theol. des N. T. § 145, b) oder aus den Targumim entlehnt oder im Anschluss an eine in seinem Kreise durch die Einflüsse der alexandrinischen Philosophie gangbar gewordenen Terminologie gebildet sei, alle Bedeutung für die Echtheitsfrage.

3. Auch in unserem Evangelium trägt Johannes noch ganz die Züge des Donnersohnes, wie wir ihn aus den älteren Evangelien kennen (§ 33, 1). Freilich den Ehrenplatz zur Rechten des Messianischen Thronsitzes, den er einst im Feuer der Jugend begehrt (Marc. 10, 38), hat er gefunden in der in seinem Evangelium so warm hervortretenden (Nr. 1) Erinnerung an die Stelle, die ihm Jesus an seiner Brust gegönnt (Joh. 13, 23). Aber der unduldsame Zorneseifer, in dem einst die feurige Liebe zu seinem Meister ihren Ausdruck fand (Marc. 9, 38. Luc. 9, 54), spiegelt sich noch wieder in dem hochfliegenden Idealismus, der überall im Anfang das Ende sieht, im Einzelnen das Ganze, in der Erscheinung das Wesen, dem Alles in die schroffsten Gegensätze auseinandergeht, zwischen denen er keine Vermittlung kennt (§ 42, 4), und der darum so oft den Schein eines metaphysischen Dualismus erregt hat (Nr. 2). Darum erscheint in unserem Evangelium das irdische Leben Christi als der grosse Kampf des Lichtes mit der Finsterniss, in dem der scheinbare Sieg des Unglaubens sein Gericht wird. Darin liegt von vorn herein trotz aller in der Natur des Gegenstandes liegenden Differenzen eine wesentliche Verwandtschaft mit der Apokalypse, die nur die letzte Phase dieses Kampfes und das definitive Gericht über die Christusfeinde darstellt. Auch Baur hat diese Verwandtschaft anerkannt und das Evangelium die vergeistigte Apokalypse genannt[1]), aber eben darum mit der ganzen Kritik seit Dionysius von Alexandrien (vgl. § 33, 3) es für unmöglich erklärt, dass der Verfasser des Evangeliums jener Apokalyptiker sein könne. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass die Apokalypse von ihr ebenso in judaistischem und fleischlichem Sinne missdeutet wird (§ 35, 5), wie das Evangelium in antijüdischem und spiritualistischem[2]). Allerdings zeigt die Apokalypse

---

[1]) Diese Verwandtschaft muss auch gerade die Kritik, welche das Evangelium für unecht erklärt, anerkennen, da ja das Evangelium von dem Apostel Johannes geschrieben sein will (Nr. 1), der als der Seher der Apokalypse in der Gemeinde bekannt war, also der Verfasser doch irgend welche Gründe gehabt haben muss, an den Namen des Apokalyptikers anzuknüpfen, sich in irgend welcher Beziehung mit ihm verwandt gefühlt haben muss. Wenn das Evangelium eine Antiapokalypse sein soll (vgl. Thoma, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, 3), so begreift man nicht, wie der Verfasser sich darin gefallen konnte, die Maske des Apostels anzunehmen, den er bekämpfen wollte.

[2]) Thatsache ist, dass die hohe Christologie der Apokalypse (§ 35, 6), die sogar dem wiederkehrenden Christus (wenn auch noch in anderem Sinne) den Namen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ beilegt (19, 13), die Vorstufe für die christologischen Anschauungen des Evangeliums bildet, dass ihre Bildersprache sich vielfältig mit der Symbolsprache der Christusreden des Evangeliums berührt, und dass selbst die Sprache des Evangeliums, wie des Briefes, neben aller Verschiedenheit doch auch mannigfache Verwandtschaft zeigt (§ 42, 6). Bemerkenswerth ist auch, dass die Freiheit in der Wiedergabe der Reden und Gespräche (vgl. Nr. 7) sich aufs Engste berührt mit der Freiheit der Wiedergabe der Visionen und der in ihnen gehörten Stimmen in der Apokalypse (§ 34, 2).

den Apostel noch viel umfassender in ATlichen Anschauungen lebend und kaum leise Spuren der das Evangelium wie den Brief durchdringenden religiösen Mystik (Apok. 3, 20); aber da schon der Brief, der wahrscheinlich noch vor dem Evangelium geschrieben ist (§ 42, 5), uns in das Ende des Jahrhunderts weist (§ 42, 7), so liegt jedenfalls zwischen beiden Schriften ein Zeitraum, welcher die Umwandlung der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Verfassers ausreichend erklärt. Am wenigsten aber kann es auffallen, wenn der Apostel, der mehr als zwei Decennien nach der Zerstörung Jerusalems in heidenchristlicher Umgebung verlebt hat, dem väterlichen Gesetze gegenüber eine andere Stellung gewonnen hat, als die Urapostel sie ursprünglich einhielten (Nr. 2). Zwar hat man gemeint, die Art, wie die kleinasiatische Kirche in dem Passahstreit der römischen gegenüber sich auf den Apostel Johannes berief, mit dem sie den 14. Nisan auf Grund des A. T. gefeiert hatte (vgl. Euseb. h. e. 5, 24), beweise, dass dieser noch in seiner kleinasiatischen Wirksamkeit am Gesetze festgehalten habe. Aber schon Paulus hat nach 1. Cor. 5, 7 f. die ATliche Passahfeier im christlichen Geiste aufzufassen und umzudeuten gewusst; und gerade weil nach seinem Evangelium Jesus am 14. Nisan gestorben ist, lag es dem Apostel Johannes so nahe, die altgewohnte Feier dieses Tages entweder auf Grund der Ersetzung des Passahmahls durch eine solenne Abendmahlsfeier oder geradezu durch die Feier des Todes Christi in eine spezifisch-christliche Feier umzugestalten.

Die Tübinger Schule meinte, gerade weil das vierte Evangelium Jesum für das wahre Passahlamm erkläre und darum am 14. Nisan bereits sterben lasse, könne es nicht von dem Apostel Johannes herrühren, auf den sich die kleinasiatische Passahobservanz berief[3]). Aber keinesfalls ist zu beweisen, dass die orientalische Observanz, wenn sie den 14. Nisan durch eine Abendmahlsfeier beging, sich ursprünglich darauf stützte, Jesus habe am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Passahmahl gehalten und dabei das Abendmahl eingesetzt, wie mit der Tübinger Schule noch Keim, Mangold, Holtzmann annehmen. Darum widerspricht jene Observanz dem vierten Evangelium, nach welchem Jesus bereits am 13. mit seinen Jüngern das letzte Mahl hielt,

---

[3]) Die Frage, ob das vierte Evangelium wirklich Jesum für das wahre Passahlamm erklärt oder nicht, ist dafür ganz gleichgültig. Wahrscheinlich ist es durchaus nicht, da 1, 29 garnicht auf das Passahlamm gehen kann, und 19, 36 die Beziehung auf Psalm 34, 21 aus rein exegetischen Gründen (s. Meyer-Weiss z. d. St.) mindestens erheblich wahrscheinlicher ist, als die auf die Verordnungen wegen des Passahlammes. Da aber jene typologische Vorstellung durchaus nicht fordert, dass Jesus gerade an dem Tage gestorben ist, wo die Passahlämmer geschlachtet wurden, so kann sie daraus nicht erschlossen werden, dass nach dem vierten Evangelium Jesus am 14. Nisan starb. Die chronologischen Aenderungen endlich, die der Evangelist zur Durchführung jener Anschauung vorgenommen haben soll, sind schon darum undenkbar, weil sie den Heidenchristen in ihrer Bedeutung unmöglich verständlich sein konnten.

durchaus nicht, weshalb auch Vertreter derselben, wie Polycrates v. Ephesus, das Evangelium bereits kennen, ohne in ihm einen Widerspruch gegen jene Observanz zu finden. So haben mit Recht schon Gieseler und Hase, Lücke und Bleek geurtheilt (vgl. noch Schürer, de controversiis paschalibus, Lips. 1869). Dagegen haben nach einer Andeutung Neander's Weitzel (die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848) u. Steitz (Stud. u. Krit. 1856, 4. 57, 4. 59, 4. Jahrb. f. d. Theol. 1861, 1) zu beweisen gesucht, dass die orientalische Passahfeier ursprünglich eine Feier des Todestages Christi gewesen sei, welche sich eben darauf gründete, dass Jesus am 14. Nisan gestorben war, wie das Johannesevangelium es darstellt, und die judaisirenden Quartodecimaner, welche sich auf die gesetzliche Vorschrift und den Vorgang Christi beriefen, von der kleinasiatischen Gesammtkirche durchaus zu unterscheiden seien. Ihnen sind Jacobi, Ritschl, Lechler, Weizsäcker u. A. beigetreten, während Hilgenfeld (vgl. besonders der Passahstreit der alten Kirche. Halle 1860) u. A. dies lebhaft bestreiten. Jedenfalls hat dieser Streit es klargestellt, dass, wie man auch diese Frage beurtheile, die Behauptung der Tübinger Schule, dass die Stellung der kleinasiatischen Kirche in der Passahfrage die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes unmöglich mache, völlig unerweislich ist.

4. Wenn das vierte Evangelium gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben ist, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass es bereits unsere synoptischen Evangelien gekannt hat; und es widerspricht durchaus nicht seiner Herkunft von einem Augenzeugen, wenn derselbe sich absichtlich oder unwillkürlich in der Wiedergabe bereits von ihnen erzählter Ereignisse oder auch von ihnen aufbehaltener Aussprüche an die Weise anschloss, wie sie durch jene in der Gemeinde bekannt geworden waren. Unmittelbar nachzuweisen ist freilich nur ein solcher Anschluss an das Marcusevangelium, aber auch die Bekanntschaft mit unserem Matthäusevangelium ist kaum zu bezweifeln. Nur hinsichtlich des Lucas lässt sich der Beweis nicht führen, da eine Quelle desselben so mannigfache Berührungen mit der spezifisch johanneischen Ueberlieferung zeigt (§ 48, 3. not. 3), dass auch bei den Anklängen, die an sich auf schriftstellerischem Anschluss unseres Evangeliums an Lucas beruhen könnten, doch dieselbe Erklärung offen bleibt. Ebenso lässt sich natürlich nicht ermitteln, ob der Verfasser die apostolische Quelle gekannt hat, da dieselbe uns nur noch in der Bearbeitung durch unsere, dem Apostel bekannte Evangelien vorliegt.

Während Weisse noch die Kenntniss der älteren Evangelien bestritt, Lücke dieselbe für problematisch erklärte, de Wette und Bleek gar umgekehrt das Johannesevangelium von Marcus und Lucas benutzt sein liessen, wird gegenwärtig die Kenntniss der Synoptiker von den Vertheidigern wie von den Bestreitern des johanneischen Ursprungs zugegeben. Holtzmann denkt sogar noch an ein den Synoptikern verwandtes Evangelium, aus dem er viele Abweichungen von den Synoptikern und Ergänzungen derselben erklären will. Der schriftstellerische Anschluss an Marcus liegt 5, 8 f. (Marc, 2, 11 f.), 6, 7. 11. 19 f.

(Marc. 6, 37. 40. 49 f.), 12, 3. 5. 7 f. (Marc. 14, 3—6), 13, 21 (Marc. 14, 18) so klar vor Augen nicht nur in sachlich übereinstimmenden Zügen, sondern auch in Einzelheiten des Ausdrucks, dass dadurch auch unerheblichere Uebereinstimmungen (9, 6 ἔπτυσεν, vgl. Marc. 8, 23; 18, 10 ἔπαισεν-ὠτάριον, vgl. Marc. 14, 47; 18, 18. 25 θερμαινόμενος, vgl. Marc. 14, 54. 67; 18, 22 ῥάπισμα, vgl. Marc. 14, 65) eine erhöhte Bedeutung empfangen[1]). An unser Matthäusevangelium erinnert das Citat aus Sacharja in der Einzugsgeschichte (12, 14 f.) und das aus Jesaja über die Verstockung des Volkes (12, 39 f.), aber auch ein Zug, wie 18, 11 (vgl. Matth. 26, 52); an Lucas am ehesten die Hervorhebung des rechten Ohres 18, 10 und der zwei Engel am Grabe 20, 12 (vgl. Luc. 22, 50. 24, 4). Ob Sprüche wie 12, 25. 13, 20. 15, 20 (vgl. die andersartige Verwendung desselben 13, 16) aus der apostolischen Quelle, aus unseren Evangelien oder aus eigener Erinnerung stammen, lässt sich nicht mehr sagen[2]).

Wichtiger noch ist, dass der Evangelist die synoptische Ueberlieferung nicht nur kennt, sondern auch die Bekanntschaft mit derselben bei seinen Lesern voraussetzt. Ohne von dem Auftreten und der Taufwirksamkeit des Johannes etwas erzählt zu haben, theilt er 1, 19 ein Zeugniss desselben mit; und doch wird gelegentlich sein Taufen als eine bekannte Thatsache vorausgesetzt (1, 25 f.), wie 1, 32 ff. die Taufe Jesu, von der er nichts erzählt hat, und wie 3, 24 die Gefangennehmung des Täufers. Wie von Simon Petrus als einer bekannten Persönlichkeit gesprochen wird, ehe er in der Geschichte auftritt (1, 41 f.), so ist von den Zwölfen und ihrer Erwählung die Rede (6, 67. 70), ohne dass dieselbe erzählt ist. Wir hören gelegentlich von der Heimath Jesu, von seiner Mutter, seinen Brüdern und seinem

---

[1]) Aus Marcus sind wohl auch Reminiscenzen wie 4, 44. 14, 31. 16, 32 und vor Allem die von Marcus dem Bilde gegebene neue Wendung in dem Täuferwort 1, 27, das im Eingange noch die von Matthäus erhaltene ursprüngliche Form zeigt. Umgekehrt weicht Johannes 13, 38 von Marc. 14, 30 (vgl. den entsprechenden Zug in der Erzählung 18, 27 im Unterschiede von Marc. 14, 71) ab, weil hier, wie die beiden anderen Synoptiker zeigen, die einfachere Form in der Ueberlieferung ebenso gangbar geworden war, wie dort die von Marcus dem Täuferwort gegebene Fassung. Ebenso berichtet er mit der späteren Ueberlieferung, dass das Grab, in das Jesus gelegt ward, ein noch ungebrauchtes war (19, 41, vgl. Matth. 27, 60. Luc. 23, 53).

[2]) Hiernach kann Alles, was Holtzmann in seiner übertreibenden Weise von schriftstellerischen Berührungen mit den Synoptikern gesammelt hat (vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869), nichts gegen die Herkunft des Evangeliums von einem Augenzeugen beweisen. Wären freilich die Christusreden des vierten Evangeliums nur freie Bearbeitungen synoptischer Redestücke, wie Weizsäcker (Untersuchungen etc. 1864) nachzuweisen suchte, dann könnte dasselbe auch nicht einmal mehr von einem johanneischen Schüler herrühren, der durchaus über selbstständige Ueberlieferungen seines Meisters verfügen musste (vgl. dagegen Weiss, Theol. Stud. 1866, 1). In der That aber hat er lediglich nachgewiesen, dass den johanneischen Christusreden überall dieselben Gedanken und Bildmotive zu Grunde liegen, wie den synoptischen; nur die Rede 15, 18—27 reproducirt offenbar dieselben Erinnerungen wie Matth. 10, 17 ff., aber ohne Anschluss an die dortige Wortfassung.

Vater (1, 46. 2, 1. 12. 6, 42), ohne dass der Erzähler diese Angaben irgendwie vorbereitet hat. Er versetzt uns mitten in die galiläische Wirksamkeit Jesu (6, 1 f.), deren Beginn er zwar angedeutet (4, 43 ff.), von der er aber so gut wie nichts erzählt hat. Das Schwesterpaar Maria und Martha setzt der Erzähler als bekannt voraus und ebenso die Salbungsgeschichte, ehe er sie erzählt hat (11, 1 f.). Er übergeht die Verhandlungen vor Kajaphas, obwohl er auf sie hinweist (18, 24. 28), und lässt nur aus der Frage des Pilatus abnehmen, wessen die Juden Jesum vor ihm beschuldigt haben (18, 33). Wo er aber mit der synoptischen Ueberlieferung sich berührt, da zeigt er überall eine über unsere Evangelien weit hinausgehende Detailkenntniss und ebenso beweist er, wo er selbstständig erzählt, eine bis ins Einzelste gehende Detailerinnerung[3]). Je mehr wir die Bedingungen, unter denen unsere älteren Evangelien entstanden, kritisch ermitteln, um so klarer ist es, dass das vierte Evangelium unmöglich von einem Augenzeugen herrühren könnte, wenn es nicht eine Fülle von Stoffen enthielte, die dieser aus eigener Erinnerung zu den dort behandelten herzugebracht hätte. In wie weitem Umfange es aber solche enthält, bedarf keines Nachweises. Ebenso wäre es unbegreiflich, wenn er an der Auffassung einzelner Vorgänge bei Marcus, der doch immer nur eine secundäre Quelle ist, nicht manches sollte zurechtzustellen gefunden haben; und in der That wird so mancher Hergang uns erst mit Hilfe der Darstellung im vierten Evangelium verständlich. Vor Allem aber beruht ja das ganze geschichtliche Gerüst der Synoptiker auf Marcus, der selbst kein Augenzeuge war und eine pragmatische Darstellung der Geschichte Jesu weder geben konnte noch

---

[3]) Er kennt den Ort, wo der Täufer zuerst auftrat und die nähere Veranlassung des bei den Synoptikern berichteten Täuferwortes (1, 19—28), er kennt die Vaterstadt des Philippus und der Jonassöhne (1, 46) und weiss, dass schon der Vater des Judas Simon Iskarioth hiess (6, 71); er nennt in der Speisungsgeschichte die beiden Jünger, mit denen Jesus zunächst verhandelt, und die Art, wie sie zu ihrem geringen Vorrath gekommen waren (6, 5—9), er weiss, wie weit die Jünger auf dem See gefahren zu sein glaubten, als ihnen Jesus erschien (6, 19); er kennt die Rolle, die Maria, Martha und Judas bei der Salbungsgeschichte spielen (12, 2 ff.), wie Petrus bei der Gefangennehmung, und selbst der Name des Hohenpriesterknechtes ist ihm bekannt (18, 10). Er weiss, warum es gerade Joseph von Arimathia war, der sein Grab für den Leichnam Jesu zur Verfügung stellte (19, 41 f.). Ebenso ist ihm Tag und Stunde seiner ersten Bekanntschaft mit Jesu in genauester Erinnerung (1, 29. 35. 40), er nennt die Stunde am Jacobsbrunnen und die Stunde, wo der Sohn des Königischen geheilt ward (4, 6. 52). Er kennt die Beziehungen Jesu zu Kana (2, 1. 4, 46) und giebt uns erst den Schlüssel für das gelegentlich auch in den älteren Evangelien hervortretende Verhältniss seiner Brüder zu ihm (7, 5). Er nennt den späteren Taufort des Johannes (3, 23), und von so manchen der wichtigsten Reden Jesu stehen ihm Ort (6, 59. 8, 20) und Zeit (7, 37. 10, 22) noch in genauer Erinnerung (vgl. auch 16, 4). Er weiss von den Rückzügen Jesu nach dem peräischen Bethanien und nach Ephraim (10, 40. 11, 54), er bezeichnet den Ort und die Stunde, wo Pilatus seinen definitiven Entscheid gab (19, 13 f.).

wollte, sondern aus den fragmentarischen Ueberlieferungen, die der Natur der Sache nach erst da anheben, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Jesu eintrat, ein Bild von der Entwicklung derselben zu entwerfen versuchte, dessen Einzelzüge darum zunächst doch immer nur seine Vorstellung davon repräsentiren (§ 46). Wenn sich freilich das vierte Evangelium von diesem Schema abhängig zeigte, so könnte es nicht von einem Augenzeugen herrühren. Wenn aber der Evangelist mindestens an Einer Stelle (3, 24), und wahrscheinlich öfter (vgl. 12, 1. 13, 1. 16, 4) ausdrücklich der auf Grund der älteren Ueberlieferung herrschend gewordenen Vorstellung entgegentritt, so muss er sich bewusst sein, aus selbstständiger Kenntniss die Dinge besser zu wissen und annehmen, dass seine Leser dies von ihm voraussetzen dürfen, d. h. er muss ein Augenzeuge gewesen sein. In der That aber lehrt jede unbefangene Kritik, dass er in allen wichtigen Punkten, in denen er abweicht, die geschichtliche Wahrscheinlichkeit und meist auch das Zeugniss der Thatsachen für sich hat, welche die ältere Ueberlieferung erhalten hat, ohne ihre Consequenzen zu übersehen.

Wenn die Schleiermacher-de Wette'sche Kritik in ihrer Vorliebe für das vierte Evangelium ihm unbesehens die um mehr als zwei Jahrzehnte ältere Ueberlieferung opferte, so ist es doch nicht weniger einseitig, wenn die neuere überall die Darstellung des vierten Evangeliums tendenziöser Umdeutung beschuldigt, wo sie von Marcus abweicht, als ob die chronologischen und pragmatischen Combinationen desselben unbedingt zuverlässig wären. Die Zeugnisse des Täufers, welche Jesus für den Messias erklären, stehen nicht im Widerspruch mit der synoptischen Darstellung, sondern werden durch Matth. 11, 6 augenfällig bestätigt. Die Schilderung von dem ersten Bekanntwerden des Johannes, Andreas und Simon mit Jesu, das sie vermochte, in ihm den Erwählten Gottes zu sehen, macht die synoptische Berufungsgeschichte erst überhaupt psychologisch begreiflich, und widerspricht nur der irrigen Auffassung des Marcus von der Bedeutung des Petrusbekenntnisses, die schon seine Bearbeiter mit Recht nicht festgehalten haben (Cap. 1). Die wiederholten Festreisen Jesu und die damit zusammenhängende Ausdehnung seines Wirkens auf mindestens zwei Jahre, werden durch mancherlei Spuren auch in der synoptischen Ueberlieferung gefordert; und so klar es ist, warum diese bei dem ihr zu Grunde liegenden Schema die Tempelreinigung auf das Todespassah verlegen musste, so offenbar erhält dieselbe ihre richtige Bedeutung doch erst, wenn Jesus sein Auftreten mit ihr eröffnete (Cap. 2). Seine Rückkehr zu der Täuferwirksamkeit in Judäa (Cap. 3), als Erdichtung ohnehin völlig unbegreiflich, erklärt leicht genug, weshalb von dieser ganzen Zeit in die Ueberlieferung nichts übergegangen ist; seine Berührung mit den Samaritanern (Cap. 4) wirft ein neues Licht auf manche Züge der Evangelien wie der Apostelgeschichte. Sein Bruch mit der Hierarchie in Jerusalem, so durchsichtig motivirt (Cap. 5), erklärt erst die Aufmerksamkeit, welche der galiläische Messias auch nach den Synoptikern Seitens der hauptstädtischen Autoritäten fand. Der Versuch des Volkes, ihn nach der Speisung zum messianischen Könige auszurufen, widerspricht freilich

der in sich geschichtlich unmöglichen, aus der synoptischen Darstellung erst recht unmotivirbaren Vorstellung, als ob das Volk erst beim Palmeneinzug ihn als Messias erkannt und zum Messias ausgerufen habe, aber er ist der einzige Schlüssel zu der Abwendung Jesu von seiner Volkswirksamkeit, die auch nach den Synoptikern in der späteren Zeit seines galiläischen Wirkens eintritt; der Abfall des Volkes in Folge seiner Enttäuschung lehrt uns erst die wahre Bedeutung des Petrusbekenntnisses und der nun beginnenden Leidensweissagungen Jesu verstehen, wie er auch den Umschwung in Judas vorbereitet (Cap. 6). Die längere Wirksamkeit Jesu in der Hauptstadt mit ihren wechselnden Erfolgen (Cap. 7—10) bereitet erst wirklich die Katastrophe vor, die bei den Synoptikern unmotivirt hereinbricht. Die Salbung in Bethanien, die hier durch die Auferweckung des Lazarus motivirt wird, erhält erst hier dem falschen Schein, der durch die rein sachliche Einreihung bei Marcus erregt wird, entgegen ihre richtige Zeitstellung; die Einzugsgeschichte, die bei den Synoptikern einfach unbegreiflich ist, wird erst hier zu einer wohl verständlichen Einholung (Cap. 12). Dass Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern am 13. Nisan gehalten hat und also bereits am 14. gekreuzigt ist, hat nicht nur alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, sondern die Synoptiker, die es für ein gesetzliches Passahmahl halten, haben selbst eine Reihe von Zügen erhalten, die dem direct widersprechen. Die bei Marcus ganz unverständliche Andeutung Jesu über seinen Verräther wird erst bei Johannes (Cap. 13) nach Zweck und Hergang verständlich, und ebenso die Verleugnungsgeschichte, die unser Evangelium, weil es das Vorverhör bei Annas erhalten, erst an den rechten Ort und in die genaue Zeit versetzt (Cap. 18). Das Verhalten des Pilatus wird erst durch die in unserem Evangelium allein mitgetheilten Verhöre Jesu begreiflich, und ebenso die seltsame Kreuzüberschrift durch die Verhandlung darüber (19, 19—22). Vgl. durchweg Weiss, Leben Jesu. 2. Aufl. Berlin 1884.

5. In dem Prolog, welcher das Evangelium eröffnet (1, 1—18), entwickelt der Evangelist selbst die Gesichtspunkte, unter welchen er die folgende Geschichte betrachtet wissen will. Es ist der ewige gottgleiche Logos, welcher der Vermittler alles Werdens und aller Erleuchtung von Anbeginn gewesen ist, in Jesu Christo Fleisch geworden. Aber während die Welt im Grossen und Ganzen, zunächst durch sein Eigenthumsvolk repräsentirt, ihn nicht aufgenommen hat, sind die Gläubigen durch das Schauen seiner Herrlichkeit zu der immer reicher werdenden Gnade der vollen Gotteserkenntniss und damit zu dem höchsten Vorrecht der Gotteskindschaft gelangt. Um seine Selbstoffenbarung und deren Aufnahme wird es sich also handeln. Der erste Theil schildert demnach die Einführung Jesu in die Welt durch das Zeugniss des Täufers und durch die Selbstoffenbarung Jesu im Kreise seiner ersten Gläubigen (1, 19—2, 13). Vor den Juden, deren officielle Vertreter ihn befragen, wer er sei, bekennt er sich als den Wegbereiter des Grösseren, der nach ihm kommt und bereits unerkannt in ihrer Mitte steht (1, 19—28), vor seinen Jüngern bekennt

er Jesum als das Gotteslamm und als den vor ihm Gewesenen, den er als den Messias erkannte, weil er den Geist auf ihn herabsteigen sah (1, 29 bis 34). Jesus selbst aber offenbart sich als den Herzenskündiger durch ein Wort an Simon (1, 35—43) und spricht ein Wort göttlicher Allwissenheit zu Nathanael (1, 44—52), während er auf der Hochzeit zu Kana durch sein erstes Allmachtswunder den Jüngern seine göttliche Herrlichkeit offenbart (2, 1—12)[1]). Erst auf dem Passahfest zu Jerusalem beginnt im zweiten Theile Jesus mit der Tempelreinigung seine öffentliche Wirksamkeit (2, 13 bis 22); und nun schildert dieser Theil, wie er den zunächst ihm begegnenden Wunderglauben im Fortschritt seiner Selbstoffenbarung zum Glauben an sein Wort zu erheben sucht. So in Jerusalem, wo dies am Gespräch mit Nikodemus gezeigt wird (2, 23—3, 21); so in Samarien, wo seine Selbstoffenbarung vor einem sündhaften Weibe sofort die Glaubenswilligkeit weckt und wo er daher die reiche Zukunftsernte seinen Jüngern überlässt, um in der eigentlichen Heimath sein Sämannswerk zu beginnen (4, 1—42); so in Galiläa, wo er den Königischen vom Wunderglauben zum Glauben an sein Wort führt (4, 43—54). Wie wenig aber auch dieser Theil bloss nach einer Schablone componirt ist (vgl. not. 1), zeigt die Art, wie sich die an sich bedeutungslose Erzählung von der Täuferwirksamkeit Jesu in Judäa dazwischenschiebt, die nur dazu dient, noch ein Zeugniss des Täufers über ihn als den Messias mitzutheilen (3, 22—36). Der dritte Theil führt sofort zu der Krisis, welche seine Selbstoffenbarung hervorruft. In Judäa geht der Unglaube, welcher derselben begegnet, sofort bis zur Todfeindschaft fort (Cap. 5); in Galiläa schlägt der Halbglaube der wundersüchtigen Menge nach ihrer Enttäuschung in Unglauben um, und nur die kleine Zahl der Zwölf bleibt ihm treu bis auf Einen (Cap. 6). Samaria kann in diesem Theile nicht mehr in Betracht kommen, weil Jesus nach den ersten Erfahrungen daselbst prinzipiell eine samaritanische Wirksamkeit aufgegeben hat. Ebenso verschwindet nach der dort erfolgten Krisis Galiläa

---

[1]) So gewiss die beiden Zeugnisse des Täufers bedeutsam ausgewählt sind, so zeigt doch die Tagzählung, dass sie dem Evangelisten so unauslöschlich im Gedächtniss geblieben sind, weil sie unmittelbar dem ihm unvergesslichen Tage vorhergingen, an dem er selbst mit Jesu in Beziehung trat. Die nähere Erzählung von dieser Begegnung, in sich so völlig bedeutungslos, erklärt sich nur durch das persönliche Interesse, das sich für den Erzähler daran heftet, und ebenso die Notiz von dem ersten Besuche Jesu in Kapharnaum, mit welcher der Abschnitt schliesst (vgl. später auch die Scene 19, 25 ff.). Die Erzählung von Philippus zwischen den beiden bedeutsamen Worten Jesu erklärt sich nur durch die bestimmte Erinnerung daran, dass Jesus durch ihn mit Nathanael in Berührung kam; und die Art, wie dieser eingeführt wird, ohne ihn mit irgend einem der aus der älteren Ueberlieferung bekannten Jünger zu identificiren, spricht für die selbstständige Kunde des Evangelisten, dessen Mittheilungen über das Erscheinen Jesu auf der Hochzeit zu Kana noch ganz vor seinem öffentlichen Auftreten liegen.

aus der Geschichte; denn der eigentliche Hauptsitz des Unglaubens gegen Jesum bleibt doch Judäa, und hier muss also der letzte Kampf mit demselben ausgefochten werden. In diesem Kampfe zeigt der vierte Theil (Cap. 7—10) Jesum noch siegreich, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist. Die Einleitung dazu erzählt, wie er demselben seinerseits aus dem Wege gegangen ist, so lange er durfte (7, 1—13). Als daher beim Laubhüttenfest die Hierarchen zum ersten Male ihn zu verhaften suchen, schlägt der Versuch in kläglicher Weise fehl (7, 14—52)[2]). Ebenso vergeblich versucht man, da die Verhaftung auf keine Weise gelingen will, durch die wider ihn erregte Volksmasse ihn steinigen zu lassen (8, 12—59). Auch der Versuch, seine Anhänger durch Verhängung des Synagogenbannes einzuschüchtern, den die Geschichte des Blindgeborenen zeigt, misslingt und zieht den Hierarchen nur die immer schärfere Verurtheilung Jesu zu, der nun bereits bestimmt seinem Tode entgegensieht (9, 1—10, 21). Der Kampf spitzt sich zu bis zu der erregten Scene am Tempelweihfest, wo Jesus zwar ebenfalls noch ihrem doppelten Angriff entgeht, aber sich endlich bewogen sieht, weiteren Kämpfen durch den Rückzug nach Peräa auszuweichen (10, 22—42). Der fünfte Theil bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu in der Auferweckung des Lazarus, die darum die Gegner zum entscheidenden Mordbeschluss provozirt (Cap. 11), wie vor dem Volke in dem messianischen Triumphzuge, der erst durch seine Verbindung mit der Salbungsgeschichte seine volle Beleuchtung erhält, und in der Scene mit den Hellenen (12, 1—36), worauf der Evangelist mit einem Rückblick auf ihre Erfolge die Geschichte seiner öffentlichen Wirksamkeit abschliesst (12, 37—50). Denn nun erst wendet derselbe sich der Vollendung dieser Selbstoffenbarung vor den Gläubigen zu in der Geschichte des letzten Mahles, das er durch die Ueberschrift (13, 1) als ein Liebesmahl charakterisirt, und an das sich die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet anschliessen (Cap. 13—17). Den scheinbaren Sieg des sich in der Feindschaft gegen Jesum vollendenden Unglaubens schildert dann die Leidensgeschichte, die im ersten Abschnitt darauf angelegt ist, zu zeigen, wie sich das Weissagungswort über Judas und Petrus erfüllt

---

[2]) Die Perikope von der Ehebrecherin (7, 53—8, 11) gehört nach dem Zeugniss der ältesten Codd., wie nach ihrem mehr synoptischen Sprach- und Darstellungscharakter dem Texte des Evangeliums nicht an; obwohl sie als ein misslungener Angriff auf Jesum und vielleicht zur Illustration von 8, 15 f. schon früh eingedrungen, so ist sie doch dem planvollen Zusammenhang des Abschnittes fremd und gehört sichtlich in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem. Sie ist selbst von Auslegern wie Hengstenberg, Luthardt und Godet aufgegeben und wird ausser Ebrard und Lange nur noch von den Bestreitern des Evangeliums, wie Bretschneider, Strauss, Bruno Bauer, insbesondere von Hilgenfeld u. A. vertheidigt.

(Cap. 18, 1—27) und daher ausschliesslich bei der Geschichte der Gefangennehmung und bei den Vorgängen im Palast des Annas verweilt; im zweiten, wie trotz allem Zögern und Sträuben des Pilatus doch das Wort Jesu über seinen Kreuzestod (18, 32) erfüllt werden musste (18, 28—19, 16); im dritten, wie schon sein Kreuzestod die herrlichste Bestätigung seiner Messianität (19, 20. 24. 28. 36 f.) wurde (19, 17—42). Dann aber bringt der siebente Theil drei Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die letzte die Vollendung des Glaubens an ihn als den göttlichen Herrn zeigt (20, 28), worauf das Evangelium mit einer Aussage über seinen Zweck schliesst (20, 30 f.)[3]).

Früher theilte man das Evangelium meist nach geographischen oder chronologischen Gesichtspunkten, insbesondere nach den drei Festreisen (vgl. noch Olshausen); seit Lücke und de Wette legte man die Hauptbedeutung auf den Einschnitt, welchen die Betrachtung 12, 37—50 bildet, obwohl dieselbe nur die Volkswirksamkeit Jesu abschliesst und jedenfalls den Gesichtspunkt der Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu Cap. 11. 12 und Cap. 13—17 mit einander gemein haben. Erst Baur hat die Gliederung des Evangeliums aus den Grundgedanken desselben heraus zu verstehen gesucht, und seitdem ist die sinnvolle Composition des Evangeliums von allen Seiten her anerkannt, nur dass die Gesichtspunkte, welche dieselbe beherrschen, oft zu künstlich und willkürlich herbeigezogen und namentlich von Keim, Holtzmann, Hengstenberg u. A. eine Zahlenspielerei in der Anordnung und dem Inhalt der einzelnen Theile gesucht wird, die dem Evangelisten ganz fern liegt. Im Allgemeinen herrscht auch über die einzelnen Hauptgruppen Einverständniss, und die Frage, ob man dieselben zu zwei oder drei, zu fünf oder sieben Haupttheilen zusammenordnet, bleibt in der That ziemlich gleichgültig. Vgl. ausser den Kommentaren besonders Hönig (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871. 1883. 84), Holtzmann (ebendas. 1881) und zuletzt Franke, Stud. u. Krit. 1884, 1, der eine treffliche Uebersicht und Kritik der verschiedenen Eintheilungsversuche giebt.

---

[3]) Schon hieraus ergiebt sich, dass Cap. 21 nur ein Nachtrag sein kann. Da aber v. 22 f. aufs Deutlichste zeigt, dass derselbe ein Missverständniss eines Wortes Jesu zurechtstellen will, dessen gangbares Verständniss erst nach dem Tode des Apostels als irrig sich ergab, und da v. 24 offenbar von dem Verfasser des Evangeliums als einer anderen Person redet (vgl. auch die Nennung der Zebedäussöhne v. 2), so kann dies Schlusskapitel nur nach dem Tode des Apostels von fremder Hand hinzugefügt sein, wenn dasselbe auch, weil auf johanneischer Ueberlieferung beruhend, nicht wesentliche Abweichungen von johanneischer Sprache und Darstellungsart zeigt und, weil das Evangelium nirgends ohne dasselbe erscheint, bereits bei seiner Veröffentlichung angefügt ist (vgl. Nr. 1). Von denen, die seine Zugehörigkeit zum Evangelium vertheidigen, haben wenigstens v. 24 f. Viele für einen fremden Zusatz erklärt (vgl. Luthardt, Ebrard, Godet, Keil), während Weitzel (Stud. u. Krit. 1849), Lange, Hengstenberg und im Interesse der Unechtheit des Evangeliums Bretschneider, Hilgenfeld, Hönig, Thoma, Jacobsen das ganze Kapitel als zum Evangelium gehörig ansehen. Dagegen ist die Abfassung desselben durch den Apostel schon von Grotius und Clericus bestritten, seine Unechtheit von Seyffarth (Beiträge zur Spezialcharakteristik der johanneischen Schriften. Leipz. 1823) und Wieseler (Dissert. von 1839, vgl. § 46, 5. not. 6) ausführlich erwiesen und selbst von Baur und den meisten Anhängern der Tübinger Schule (Schwegler, Zeller, Köstlin, Keim, Scholten, Holtzmann) anerkannt.

6. Dass der Zweck des vierten Evangeliums kein eigentlich historiographischer ist, erhellt schon daraus, dass es die evangelische Geschichte überhaupt und viele einzelne Details als den Lesern bekannt voraussetzt (Nr. 4). Die Art, wie nichts von der eigentlichen Wirksamkeit des Täufers, sondern nur einige Zeugnisse von ihm mitgetheilt werden, wie von der ganzen in den ihm bekannten synoptischen Evangelien so eingehend behandelten galiläischen Wirksamkeit, abgesehen von dem Erstlingswunder, nur die Speisungsgeschichte erzählt wird, bei der die Krisis derselben eintritt, wie in der Leidensgeschichte die doch ausdrücklich angedeutete (18, 24. 28) Verhandlung vor Kajaphas gänzlich übergangen wird, zeigt unwiderleglich, dass es ihm nicht darauf ankam, Alles, was er wusste, zu erzählen, wie dies denn hinsichtlich der σημεῖα ausdrücklich gesagt wird (20, 30). Die oben gegebene Analyse des Inhalts (Nr. 5) zeigt klar genug, dass überall einzelne Ereignisse ausgewählt werden, um durch sie und an ihnen die Hauptgesichtspunkte, auf die es dem Evangelisten ankommt, zu beleuchten. Es war darum gänzlich verfehlt, wenn man meinte, er habe das nicht ausdrücklich Erzählte eben damit als nicht geschehen ausschliessen wollen, weil es seiner Anschauung von Christo nicht mehr zusagte[1]). Ebensowenig aber erklärt sich das eklektische Verfahren des Evangelisten aus der Absicht desselben, die synoptische Darstellung zu ergänzen[2]). Dem

---

[1]) Bald soll er die Geburtsgeschichte, insbesondere die übernatürliche Erzeugung ausschliessen, bald die Taufe und Versuchung Jesu, bald die Verklärung und das Gebet in Gethsemane, die doch durch die den Lesern bekannte synoptische Ueberlieferung allbekannt waren, bald die Abendmahlseinsetzung, deren Gedächtniss durch die stehende Uebung in der Gemeinde lebendig erhalten wurde. Aber er hat doch ebenso die Aussätzigenheilungen und die Dämonenaustreibungen, den Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern, die Gesetzesstreitigkeiten mit den Pharisäern und die Parabeln vom Gottesreich, die Ausführungen Jesu über die Gerechtigkeit des Gottesreiches und die Stellung zum irdischen Gut, wie über die mannigfaltigen Pflichten des Jüngerlebens, die Weissagungen von der Katastrophe in Judäa und der Modalität seiner Wiederkunft übergangen, und so vieles Einzelne, bei dem kein Scharfsinn der Kritik einen Grund für die Weglassung entdecken kann. Kein Leser konnte auf den Gedanken kommen, dass Alles, was von den bekannten Ereignissen des Lebens Jesu hier nicht erzählt werde, auch nicht geschehen sei. Daher ist es auch ganz undenkbar, dass der Evangelist, weil nach seinem Plan (Nr. 5) vorzugsweise judäische Ereignisse erzählt werden, in Widerspruch mit den älteren Evangelien Judäa als den eigentlichen Schauplatz der Wirksamkeit Jesu bezeichnen wollte, während Jesus doch wiederholt nach Galiläa zurückkehrt (1, 44. 4, 3. 43), 6, 2. 7, 1 eine andauernde Wirksamkeit in Galiläa vorausgesetzt wird, und Jesus 7, 41. 52 ausdrücklich als der galiläische Prophet erscheint.

[2]) Diesen Zweck nehmen nach dem Vorgange von Eusebius (h. e. 3, 24) und Hieronymus (de vir. ill. 9), Michaelis und Hug noch Ebrard und Godet, aber auch Ewald und Beyschlag an. Es liegt ja in der Natur der Sache, dass der Augenzeuge mit Vorliebe bei solchen Erinnerungen verweilt, die in den älteren Evangelien nicht zur Geltung gekommen waren; aber jener Zweck des Evangeliums, für den immer noch viel zu viel ausdrückliche Anknüpfungen an die ältere Erzählung, besonders in der Leidensgeschichte, vorkommen, die sich keineswegs

widerspricht aber direct die Aussage des Apostels, wonach die Begründung des Glaubens an die Messianität Jesu in seinem Sinne, d. h. an die ewige Gottessohnschaft, welcher die volle Beseligung mit sich bringt, der Zweck der Auswahl von Erzählungen ist, welche er mitgetheilt hat (20, 30 f.). Dieser lehrhafte Zweck setzt allerdings voraus, dass er den Glauben an den Sohn Gottes oder den fleischgewordenen Logos in seinem Kreise gefährdet oder der Befestigung bedürftig glaubte; und der mit dem Evangelium so eng zusammengehörige Brief zeigt, dass es insbesondere die cerinthische Gnosis war, die das veranlasste (§ 42, 2). Allein deshalb kann man weder von einer polemischen, noch von einer apologetischen Tendenz des Evangeliums reden, und die Auswahl oder Darstellung des Stoffes in ihm aus einer solchen erklären[3]). Es kann jene Bedrohung des wahren Glaubens durch die aufkeimende Gnosis nur der Anlass gewesen sein, der ihn bewog, in einer Darstellung und Beleuchtung der Hauptmomente aus dem Leben Jesu auf Grund eigener Augenzeugenschaft (1, 14) den Beweis zu führen, wie die göttliche Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos in Christo erschienen und im sieghaften Kampfe mit der ungläubigen Welt allen Gläubigen die höchste Beseligung gebracht habe. Gewiss ist zu diesem Behufe immer wieder auf Worte göttlicher Allwissenheit hingewiesen, die Jesus gesprochen, und eine Reihe grosser Allmachtswunder als sichtbare Zeichen dieser göttlichen Herrlichkeit dargestellt; aber dass damit die Christusgestalt des Evangeliums nicht zu einer doketischen geworden, lehrt schon die Thatsache, dass viel stärker als bei den Synoptikern diese Herrlichkeit

---

alle als schlechterdings unentbehrlich für seine Darstellung erweisen lassen (vgl. z. B. die Salbungs- und Einzugsgeschichte), würde immer voraussetzen, dass der biographische Gesichtspunkt der eigentlich leitende ist.

[3]) Wenn die Kirchenväter in ihm bald die Gnostiker, bald die Ebjoniten, oder wie schon Irenäus (adv. haer. III, 11, 1) die cerinthische Gnosis speciell bekämpft fanden, so ist das nur der Ausdruck ihrer Ueberzeugung, dass diese Irrlehren durch das Evangelium widerlegt würden, hat aber keinen Werth für die Bestimmung seines geschichtlichen Zweckes. Dennoch hat man immer wieder bald den Doketismus (vgl. Niemeyer de docetis. Halle 1823), bald den Ebjonitismus (vgl. Lange, die Judenchristen, Ebjoniten etc. Leipz. 1828) oder beide Richtungen, wie Ebrard, in ihm bekämpft gefunden oder, wie de Wette, Hengstenberg u. A., es mehr die Apologie des wahren Glaubens gegen sie führen lassen. Bald sollen Stellen wie 1, 14. 19, 34. 20, 20. 27 eine Antithese gegen den Doketismus enthalten, bald Anderes, um nicht diesen Irrlehren Nahrung zu geben, weggelassen sein. Auf Grund von Stellen wie 1, 6 ff. 15. 19 ff. 3, 22 ff. hat man sogar nach dem Vorgange von Grotius auf den Spezialzweck einer Bekämpfung der sogenannten Johannesjünger gerathen (vgl. Overbeck über das Evangelium Johannes. 1784 und noch Ewald, Godet), und Aberle (Tübing. Quartalschr. 1864, 1) findet auch hier eine Apologie gegen die schleichende Propaganda des wiederhergestellten Judenthums, insbesondere gegen die Umtriebe der Juden zu Jabne (vgl. dagegen Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 1), wie Lücke gegen die Einwürfe des heidnischen und jüdischen κόσμος, was Alles gleich wenig der planvollen Einheit des Evangeliums gerecht wird.

als eine ihm verliehene, das Wunder als ein von Gott erbetenes, durch seine Wunderhülfe gewirktes erscheint[4]). Wohl sind unter seinen Reden mit Vorliebe solche wiedergegeben, worin er seinen himmlischen Ursprung und die Heilsbedeutung seines Kommens gegen die Zweifel und Einwände des Unglaubens sieghaft erhärtet, während die auf die Zeitverhältnisse bezügliche Streitrede und die auf die mannigfachen Lebensverhältnisse bezügliche Ermahnungsrede ganz zurücktritt (vgl. not. 1); aber dass dieselben blosse Expositionen der Logoslehre seien, kann man nur behaupten, wenn man dieselben in der alten dogmatistischen Weise missdeutet. Wenn auch Erzählungen, wie die Versuchungsgeschichte, das Gebet in Gethsemane oder der Klageruf am Kreuz in einer Geschichtsdarstellung keinen Raum fanden, welche die göttliche Herrlichkeit des Fleischgewordenen vorführen soll, so zeigt doch das vierte Evangelium viel stärker als die älteren die echt menschliche Theilnahme Jesu an Freude und Schmerz, menschliche Gemüthsbewegungen und Gemüthserschütterungen und führt seine Sündlosigkeit auf die Ueberwindung menschlichen Eigenwillens und Ehrgeizes, auf den Gehorsam und die Liebe zu Gott zurück, die darum das Wohlgefallen Gottes erwerben und für die Menschen vorbildlich sind[5]). Die lehrhafte

---

[4]) Es ist allerdings charakteristisch für die eklektische Weise unseres Evangeliums, dass nicht die Heilthätigkeit Jesu geschildert, sondern eine beschränkte Zahl von Heilwundern ausführlicher dargestellt wird, die sich meist durch eine höhere Bedeutsamkeit auszeichnen; aber dass die Fieberheilung am Sohn des Königischen wunderbarer dargestellt sei, weil Jesus sich noch nicht in Kapharnaum, sondern in Kana befindet, oder die Lahmenheilung, weil der Kranke bereits 38 Jahre lang krank gelegen, ist doch ganz widersinnig; und selbst, dass der geheilte Blinde, bei dessen Heilung Jesus dazu ganz wie bei Marcus sich äusserer Mittel bedient, blindgeboren war und Lazarus bereits drei Tage im Grabe gelegen hatte, verliert alle Bedeutung, sobald man erwägt, dass doch auch die Blindenheilungen und Todtenerweckungen bei den Synoptikern zweifellos als Wunder im absoluten Sinne gedacht sind. Die Weinverwandlung in Kana ist kein grösseres Wunder als die dem Evangelisten mit den Synoptikern gemeinsame Brodvermehrung bei der Speisung; und das Seewandeln steht bei beiden einzigartig da, nur dass die Synoptiker noch die Stillung des Sturmes voraus haben. Als Herzenskündiger, der gelegentlich auch Proben schlechthin übermenschlichen Vorherwissens giebt, erscheint Jesus auch bei den Synoptikern; aber auch bei Johannes fragt Jesus (9, 35. 11, 34. 18, 34) und besitzt nicht ständig göttliche Allwissenheit. Vielmehr wird ihm Alles, was er redet und thut, von Gott gegeben (5, 19 f. 30. 8, 28. 12, 49 f. 14, 10), er empfängt auf sein Gebet (11, 41 f.) die göttliche Wunderhilfe (11, 52) und den göttlichen Wunderschutz (8, 29); Gott giebt ihm den Geist, nur ohne Mafs (3, 34), und Jesus verdankt ihm alle seine Erfolge (6, 65).

[5]) Was der Prolog über die Vermittlung der Weltschöpfung und aller Erleuchtung durch den Logos andeutet (1, 3 f.), kehrt nirgend in den Christusreden wieder; was in diesen über das Einssein mit dem Vater, das Sein im Vater und des Vaters in ihm, das Geschautwerden des Vaters in ihm gelehrt wird, enthält keinerlei Aussagen über ein göttliches Wesen in metaphysischem Sinne, sondern bestätigt nur die in ihm erschienene vollkommene Gottesoffenbarung. Er redet von dem einen wahrhaftigen Gott (17, 3) als seinem Gott (20, 17), der grösser ist als er (14, 28), dessen Ehre allein er sucht (7, 18), den er ehrt (8, 49) und

Tendenz des Evangeliums ist also nicht so zu verstehen, als solle durch die Erzählungen aus seinem Leben erst eine höhere Vorstellung von der Person Christi zur Geltung gebracht, und darum also die Geschichte zur blossen Trägerin der Idee gemacht werden. Wie es seinem geschichtlichen Anlass und der starken Betonung der persönlichen Erfahrung des Augenzeugen allein entspricht, soll umgekehrt einer den lebendigen Christusglauben in leere Spekulationen auflösenden Gnosis gegenüber erwiesen werden, wie nur in dem Schauen der vollkommenen Gottesoffenbarung in den Thatsachen des menschlichen Lebens Jesu der Glaube die volle Beseligung findet. Nur so erklärt sich die eigenthümliche Verschmelzung einer nur ausgewählte, hervorragende Thatsachen in ihrer tiefsten Bedeutung erfassenden und beleuchtenden Geschichtsschreibung mit der liebevollen Versenkung in die kleinsten Details, in die unerheblichsten persönlichen Erinnerungen, die selbst bis zur Zurechtstellung irriger Vorstellungen von dem äusseren Rahmen der Geschichte geht (Nr. 4), wie sie unser Evangelium charakterisirt. Eine solche Darstellung mag, nach ihrem Werth als Geschichtsquelle bemessen, was sie nicht ist und nicht sein will, Mängel zeigen; aber es wird nie gelingen, ihre Stoffe in rein ideelle Bildungen aufzulösen.

7. In der Zeitferne von den Ereignissen, in welcher der Evangelist schrieb, kann von einer wörtlichen Wiedergabe längerer Reden und Gespräche der Natur der Sache nach nicht die Rede sein[1]). In Wahrheit kann es sich nur darum handeln, dass der Verfasser aus den Fragmenten seiner Erinnerung dieselben zu reconstruiren suchte. Nicht selten hat er sichtlich diese Erinnerungen nur in eine nach eigenem Schema entworfene Darlegung der Hauptgesichtspunkte Jesu verflochten (vgl. besonders Cap. 5) und dabei auch der Zeit nach auseinanderliegende Aussprüche Jesu der

---

anbetet (Cap. 17), dessen Willen er aus Liebe zu ihm thut (14, 31. 15, 10). Und in der That gehen seine Reden keineswegs auf eine Verherrlichung seiner Person hinaus, sondern darauf, dass kraft des in seiner Sendung sich vollziehenden göttlichen Liebesrathes im Glauben an ihn das volle Heil für Zeit und Ewigkeit gegeben ist. Ein Mensch, der müde ist (4, 6) und dürstet (19, 28), der am Grabe des Freundes Thränen weint (11, 35), von seiner Freude und seinem Frieden redet (14, 27. 15, 11), von dessen Gemüthserschütterungen (12, 27. 13, 21) und dessen Ergrimmen (11, 33. 38) erzählt wird, ist kein bloss im Menschenleibe wandelnder Gott, dessen Geschichte nur erfunden ist, um die Fleischwerdung des Logos zu demonstriren; und die Behauptung, dass diese Anschauung nur nicht durchgeführt sei, ist eine leere Ausflucht.

[1]) Es ist eine ganz haltlose Hypothese, wenn man zu älteren Aufzeichnungen oder gar zu Synagogen- und Tempelprotokollen seine Zuflucht nahm (vgl. Bertholdt, Paulus). Wenn man daran erinnert, dass der Evangelist jene Reden oft genug mündlich wiederholt haben wird, ehe er sie niederschrieb, so schliesst das nicht aus, dass ihre Wiedergabe im Zurücktreten der genauen Erinnerung sich allmählich immer freier gestaltete.

sachlichen Aehnlichkeit wegen mit einander verbunden, worin ihm schon der erste Evangelist voranging (vgl. Cap. 6. 14—16). So gewiss die angeblich so unbegreiflichen Missverständnisse, an denen sich die Gespräche fortspinnen, durch völlig gleichartige bei den Synoptikern als geschichtlich gerechtfertigt sind (vgl. Marc. 8, 16. Luc. 22, 38), so gewiss mögen dieselben oft in der That nur Versuche des Evangelisten sein, den Fortgang der Erörterung zu erklären, wie wir sie schon bei Lucas finden. So gewiss es der synoptischen Rede Jesu weder an Paradoxieen (Matth. 8, 22, Marc. 10, 25) noch an scheinbaren Widersprüchen (Luc. 9, 50. 11, 23 vgl. mit Joh. 5, 31. 8, 14 oder 3, 17. 9, 39) fehlt, wie sie die gnomologische Zuspitzung der Rede überall hervorruft, so gewiss mag die angeblich oft so unmotivirte und unpädagogische Steigerung der Paradoxieen hier und da ihren Grund darin haben, dass eben nur noch die Höhenpunkte des Gesprächs dem Verfasser in Erinnerung geblieben waren. Ganz wie bei den Synoptikern kehren die einzelnen Gnomen in verschiedener Wendung und Anwendung wieder (vgl. 13, 16. 15, 20), und es steht darum keineswegs fest, dass Johannes die aus den Synoptikern bekannten Gnomen überall im ursprünglichen Zusammenhange verwandt hat. Wenn sich aber 16, 25 das klare Bewusstsein davon ausspricht, dass die Rede Jesu wesentlich eine bildliche war, so ist damit von selbst angedeutet, dass, wo dieselbe in abstracte Reflexion oder ausführlichere Entwicklung übergeht, dies der erläuternden Deutung des Evangelisten angehört. Andrerseits ist die parabolische Rede Jesu, die schon bei den Synoptikern mit allegorischen Zügen und allegorisirender Deutung vermischt wird, von beiden hier bereits so überwuchert, dass sie kaum mehr in ihrer Eigenart kenntlich ist[2]). Dass sich aber der Evangelist voll bewusst ist, die Reden und Gespräche nicht wörtlich wiederzugeben, zeigen die so überaus häufigen Rückweisungen auf frühere Worte, die nur in wesentlich anderem Wortlaut früher dagewesen sind (1, 30. 6, 36. 65. 11, 40), oder auf Worte und Thatsachen,

[2]) An sich ist der gnomologische Charakter der Rede Jesu (vgl. 4, 37. 8, 34. 16, 16) und seine Bildersprache bei Johannes keine andere als bei den Synoptikern. Es ist derselbe Kreis schlichtester Symbole, die dem leiblichen Leben, wie dem Natur- und Familienleben entnommen werden: Leben und Sterben, Sehen und Blindsein, Hungern und Dürsten (woraus sich von selbst die Symbolik von Brod und Wasser ergiebt, der bei den Synoptikern die vom Salz und Sauerteig parallel steht), Licht und Finsterniss, Saat und Ernte, Hirt und Schafe, Herr und Knecht, Vater und Kind, Haus und Becher, wenn auch einzelne mit Vorliebe gebraucht und in breiterer Weise ausgemalt sind. Auch an Parabelsprüchen, die ganz die synoptische Art tragen, fehlt es durchaus nicht (3, 8. 12, 24. 16, 21); aber wie schon 8, 35 in einem solchen Bild und Deutung vermischt sind, so sind vollends die beiden Parabelerzählungen aus dem Hirtenleben und die vom Weinstock (Cap. 10. 15) bereits vielfach mit allegorisirenden Deutungen verflochten, ohne dass doch die ursprüngliche Gestalt derselben ganz unkenntlich geworden wäre.

die einem ganz entlegenen Zusammenhang angehören (6, 68. 7, 19. 21. 10, 26), ja selbst Worte, die in ihrer Fassung sichtlich an Worte des Evangelisten anknüpfen (6, 67. 8, 28) oder in denen von Christo in dritter Person die Rede ist (17, 3). Noch klarer erhellt dies, wo die Rede Jesu unmittelbar in die Erläuterung des Evangelisten übergeht (3, 19 ff.) oder wo der Evangelist mit Worten Jesu, die nur inhaltlich bisher dagewesen sind, eine eigene Betrachtung fortspinnt (12, 44—50). Bei dieser freien, erläuternden und deutenden Wiedergabe der Worte Jesu, der es übrigens schon in den synoptischen Christusreden keineswegs an Vorgängen fehlt, ist es nicht zu verwundern, dass die Christusreden des vierten Evangeliums durchweg den Sprach- und Lehrcharacter des Evangelisten zeigen, wie er uns aus seinem Briefe bekannt ist[3]). So kommt es, dass nicht nur der ursprüngliche Wortlaut, sondern auch die concreten geschichtlichen Beziehungen der Worte Jesu oft verwischt sind, weil es dem Evangelisten nur noch auf die bleibende Bedeutung und den erbaulichen Werth derselben im Sinne seiner Auffassung von der Person Christi ankommt[4]). Gerade der Apostel, der sich bewusst war, sein gesammtes geistiges Leben von Christo empfangen und auch in dem, was ihm unter der Erleuchtung des Geistes von tieferen Erkenntnissen aufgegangen war, nur die wahre Bedeutung Christi verstehen gelernt zu haben (16, 13 f.), konnte ohne die Besorgniss, Fremdartiges einzumischen, die Christusreden, deren wörtliche Wiedergabe ihm doch unmöglich war, in dieser freien Bearbeitung repro-

[3]) Vergeblich beruft man sich darauf, dass der Lieblingsjünger, der am tiefsten in den Geist seines Meisters eingedrungen ist, auch am stärksten seine Redeweise nach der des Meisters gebildet haben wird, da in dem Mafse, in welchem seine Christusreden johanneischen Charakter tragen, sie sich auch formell von den synoptischen unterscheiden, die nach ihrem Ursprung, wie nach aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit den Stempel der Authenticität tragen, und da derselbe johanneische Charakter auch den Reden des Täufers und anderer im Evangelium redender Personen aufgeprägt ist.

[4]) Weil es dem Zwecke des Evangeliums gemäss dem Apostel nur noch auf das Heil ankommt, das der Einzelne im Glauben an Christum findet, verwandelt sich die Rede vom Gottesreich fast durchweg in Reden über das höchste Heilsgut, das der Einzelne in ihm findet, das ewige Leben, das nun ebenso wie jenes bald als gegenwärtiges, bald als zukünftiges erscheint und in der Vorstellung von der anschauenden Gotteserkenntniss und der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo als dem Wesen desselben seine spezifisch johanneische Ausprägung erhalten hat. Wie schon in die Täuferworte die Anschauungen des Apostels von der Heilsbedeutung des Todes Jesu und seine Präexistenz hineingedeutet sind (1, 29 f.) und letztere sich unlösbar mit den durchaus andersartigen des Täufers verschlingen (3, 31—36), so sind auch in den Christusreden neben einzelnen änigmatischen Andeutungen, die durchaus den Stempel der Ursprünglichkeit tragen, die Anschauungen des Apostels von der Herkunft Jesu aus einem uranfänglichen Sein und dem Gottschauen in ihm, sowie seine mystische Auffassung des Verhältnisses vom Vater und Sohn mit einer dogmatischen Bestimmtheit in den Christusreden zum Ausdruck gekommen, die mit Nothwendigkeit zu einer Unterscheidung der ursprünglichen Christusworte von ihrer johanneischen Bearbeitung und Deutung zwingt.

duciren[5]). Was aber von der Wiedergabe der Reden gilt, gilt in gewissem Mafse auch von dem erzählenden Theil des Evangeliums. Es fehlt in demselben sicher nicht an den lebendigsten Detailerinnerungen, wie sie gerade im höheren Alter mit grosser Frische aufzutauchen pflegen. Schon der ganze Plan des Evangeliums, für den es auf die Darstellung und Beleuchtung gewisser entscheidender Hauptpunkte ankam, bringt es mit sich, dass dasselbe uns vielfältig erst den pragmatischen Zusammenhang und die Motive der Ereignisse aufdeckt (Nr. 4). Allein das schliesst keineswegs aus, dass im Einzelnen bereits vielfach die Zusammenhänge verlöscht, die geschichtlichen Farben verblasst sind und die Vorstellungen von den Ereignissen sich, der Bedeutung entsprechend, die sie dem Erzähler gewonnen haben, verschoben haben.

Nichts freilich ist unrichtiger, als die so zuversichtlich vorgetragene Behauptung, dass es dem Evangelium an jeder Entwicklung fehle und daher eine bleierne Monotonie über ihm lagere, dass Alles von vorn herein fertig sei und daher nur durch künstlich eingesetzte Springfedern zuletzt die Katastrophe herbeigeführt werden könne, wie die Analyse des Evangeliums (Nr. 5) ausreichend gezeigt hat[6]). Das Evangelium bezeugt durch die Frage 10, 24 aufs Klarste, dass der landläufige Vorwurf, Jesus trage hier von vorn herein jedem das Bekenntniss seiner Messianität entgegen, durchaus unrichtig ist. Aber richtig ist, dass seine Weise, auf jeder Stufe der Entwicklung schon die Sache als solche zu bezeichnen, in dem Anfang schon die Vorandeutung des Endes zu sehen, für die geschichtliche Verwerthung des Evangeliums eine gewisse Vorsicht erheischt. Obwohl der Apostel von vorn herein vom Glauben an den Namen Jesu redet, giebt er doch selbst Material genug an die Hand, zwischen den verschiedenen Stufen desselben zu unterscheiden; und ebenso zwischen den verschiedenen Arten und Formen der

[5]) Trotzdem zeigen mancherlei Spuren, dass dem Evangelisten keineswegs jede Unterscheidung zwischen seinen genauen Erinnerungen an die Worte Jesu und seiner daraus erwachsenen Theologie erloschen ist; denn es finden sich manche Lehranschauungen des Prologs und des Briefes, die nicht in die Christusreden übergegangen sind, und manche Vorstellungen in den letzteren, die nirgends von Johannes lehrhaft verwerthet sind (vgl, § 42, 5. not. 3). Wiederholt unterscheidet der Evangelist seine Deutung von dem Worte Jesu (vgl. 7, 38 f.), auch wo der noch erhaltene Wortlaut (12, 32 f.) oder Zusammenhang (18, 9, vgl. 17, 12) dieselbe ganz unmöglich macht, oder wo er ausdrücklich sagt, den Jüngern sei diese Deutung erst später aufgegangen (2, 22). Jedenfalls zeugt 14, 26 von dem Bewusstsein des Apostels, dass ihm noch später Erinnerungen auch an solche Worte Jesu aufgetaucht sind, die nicht in die ältere Ueberlieferung übergegangen waren, und ohne Frage hat er noch eine Fülle solcher Erinnerungen erhalten, die von seiner Hand unberührt geblieben sind.

[6]) Wie wenig das Evangelium nach einer Schablone die Dinge darstellt, zeigt die Art, wie in den galiläischen Festpilgern trotz des Cap. 6 so entscheidend betonten Abfalls der dortigen Bevölkerung, der Glaube an die Messianität sich immer wieder aufs Neue regt, bis er beim letzten Festbesuch Jesu noch einmal hoch aufflammt; wie in den jerusalemischen Kämpfen Jesus sich immer wieder neues Terrain erobert, selbst in der Hauptstadt, selbst bis in die Kreise der Hierarchie hinein, so wenig auch diese Erfolge dauernd und von entscheidender Bedeutung sind.

Jüngerschaft, für die er immer nur den Ausdruck μαθηταί hat, wie zwischen den verschiedenen Gestalten des Unglaubens, als dessen Repräsentanten die Ἰουδαῖοι erscheinen[7]). Das Alles fordert zur Kritik auch seiner Berichte auf, macht aber die Herkunft derselben von dem Augenzeugen so wenig unmöglich, dass nur eine völlig unpsychologische und ungeschichtliche Vorstellung von der Tragweite menschlichen Gedächtnisses das Fehlen solcher Erscheinungen fordern oder ihr Vorhandensein leugnen könnte.

§ 52. Die johanneische Frage.

1. Das johanneische Evangelium, verbunden mit dem johanneischen Briefe, gehört zu den NTlichen Schriften, deren Ausdrucksweise und Anschauungen am frühsten und am allgemeinsten in der Literatur des zweiten Jahrhunderts wirksam werden (§ 5, 7). Ueberall stösst man auf die Spuren seines Daseins und der Bekanntschaft mit ihm; am umfassendsten scheint es von früh an in gnostischen Kreisen theologisch verwerthet zu sein (§ 8, 3). Aber die seit Decennien durch die synoptischen Evangelien, insbesondere das Matthäusevangelium, bestimmte Ueberlieferung der Herrenworte vermag es mit seinen vielfach so andersartigen Christusreden nicht zu verdrängen oder zu ergänzen, wie sich noch bei Justin zeigt, der doch schon so stark in seiner ganzen Theologie von ihm beeinflusst ist (§ 7, 3). Erst als die beginnende kirchliche Lesung der Evangelien und das Aufkommen häretischer Evangelienschriften nöthigt, die Zahl der kirchlich gültigen abzugrenzen und nun dasselbe sofort überall den älteren angereiht wird, beginnt man auch auf seinen geschichtlichen Gehalt zu reflectiren (§ 7, 5. 6), obwohl aus den Synoptikern abstrahirte Vorstellungen wie die von dem einen Lehrjahr Christi sich trotzdem noch lange erhalten (vgl. Orig. de princ. 4, 5). Was aber der Anlass war, dass dieses den älteren gegenüber so eigenartige, von den Häretikern so früh und so stark missbrauchte Evangelium trotzdem von vorn herein wie selbstverständlich mit zu dem sich bildenden Evangelienkanon gehört, erfahren wir zuerst bei Theophilus v. Antiochien, nach welchem es von jeher als johanneisch überliefert gewesen sein muss (ad Autol. 2, 22), wie es denn von Clemens,

---

[7]) Gewiss ist in der Art, wie Johannes das Gelangen des Königischen zum Glauben an das Wort Jesu darstellt, wie er es zur Volksspeisung kommen lässt, oder wie er die freie Selbstübergabe Jesu in Gethsemane schildert, die geschichtliche Erinnerung durch die Bedeutung, die ihm diese Ereignisse gewonnen haben, modificirt worden. So mag es gekommen sein, dass sich die Vorsehungswunder auf der Hochzeit zu Cana und bei der Volksspeisung ihm in göttliche Allmachtswunder verwandelt haben, und dass er die spätere Vorstellung von dem Ereigniss auf der Nachtfahrt sich angeeignet hat, obwohl gerade seine Darstellung die Momente darbietet, dieselbe zu rectificiren. So mag er selbst die pragmatische Bedeutung der Auferweckung des Lazarus überschätzt haben.

Tertullian (adv. Marc. 4, 2) und Irenäus am Ende des zweiten Jahrhunderts überall dem Apostel Johannes zugeschrieben wird. Dass es Marcion auf Grund seiner Verwerfung der urapostolischen Autorität in seinen Kanon nicht aufnahm (§ 8, 6), kann nur bestätigen, dass es als urapostolisch überliefert war, da er es sonst leicht in seinem Sinne hätte zurechtmachen oder ausdeuten können; dass die späteren Aloger des Epiphanius (haer. 51, vgl. Philastrius haer. 60) das Evangelium und die Apokalypse, lediglich auf innere Gründe gestützt, die sie beim Evangelium von seinen Differenzen mit den älteren hernahmen, dem Apostel Johannes absprachen und dem Cerinth zuschrieben, mit dem schon Polykarp den Apostel zusammen leben lässt (§ 33, 2), beweist nur, dass auch bei ihnen über den Ursprung des Evangeliums aus dem Ende des apostolischen Zeitalters kein Zweifel aufkommen konnte[1]). Was uns freilich Näheres über die Entstehung des Evangeliums überliefert ist, bleibt sehr dürftig. Clemens v. Alex. weiss aus der alten Ueberlieferung der Presbyter nur, dass Johannes zuletzt geschrieben habe, woran alle Folgenden festhalten, und giebt lediglich den Eindruck, den man von der Eigenthümlichkeit seines Evangeliums hatte, wieder, wenn er sagt, dass derselbe *συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον* (bei Euseb. h. e. 6, 14). Irenäus versetzt das Evangelium in seinen ephesinischen Aufenthalt (adv. haer. III. 1, 1: *ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*). Was die Späteren über seine Abfassungszeit bestimmen wollen, ist für uns gänzlich werthlos, weil es mehr oder weniger mit der irrigen Vorstellung von dem patmischen Exil des Apostels (§ 33, 5) zusammenhängt (vgl. schon Epiph. haer. 51, 12). Schon sein Verhältniss zu dem Johanneischen Briefe nöthigt uns, die Abfassung des Evangeliums in die neunziger Jahre zu versetzen (§ 42, 5. 7). Je tiefer wir dasselbe herabrücken, desto begreiflicher wird die Entfremdung des Apostels von seiner jüdischen Vergangenheit und die Verschiedenartigkeit des Buches im Vergleiche mit der Apokalypse[2]).

---

[1]) Streitig ist, ob es dieselbe oder eine andere Partei ist, von der Irenäus (adv. haer. III, 11, 9) sagt, dass sie illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium; aber jedenfalls weiss auch diese (wie Baur, Lücke, Ritschl, Mangold gegen Volkmar, Scholten, Harnack gezeigt haben, wahrscheinlich antimontanistische) Partei gegen dasselbe nichts einzuwenden, als dass in ihm Paracletum se missurum dominus promisit; und dass dieselbe je in der Kirche eine Bedeutung gehabt habe, ist nach der ganz gelegentlichen Erwähnung des Irenäus, der es garnicht der Mühe werth hält, das Evangelium gegen sie zu vertheidigen, durchaus unwahrscheinlich.

[2]) Gänzlich verfehlt war es, wenn Semler, Tittmann und selbst Schleiermacher dem Evangelium eine frühere Abfassung zuschrieben, um dem Apostel nicht ein zu weit tragendes Gedächtniss zuzutrauen, und wenn Lampe, Wegscheider, Lange dasselbe gar vor der Zerstörung Jerusalems ansetzten, wofür

2. Der Widerspruch gegen die Echtheit des Evangeliums ging am Ende des siebzehnten Jahrhunderts von den englischen Deisten aus, gegen welche schon Lampe in seinem Comm. exegetico-analyticus (Amsterdam 1724—26) dasselbe vertheidigte. Aber erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts fand derselbe eine eigentliche Begründung durch Evanson (the dissonance of the four generally received evangelists. Lond. 1792), der das Werk einem Convertiten aus der platonischen Schule im zweiten Jahrhundert zuschrieb und sofort von J. Priestley und David Simpson bekämpft wurde. In Deutschland wurde die Frage zuerst von Eckermann angeregt (in s. Theol. Beiträgen V, 2. 1796), der das Evangelium nur auf johanneische Aufzeichnungen zurückführen wollte, und gegen den sich Storr und Süsskind in Flatt's Magazin (1796) wandten. Erst der frivole Angriff eines Anonymus aber rief im Anfange unseres Jahrhunderts eine etwas lebhaftere Discussion hervor, die nur mit der allseitigen Ueberzeugung von der unerschütterlichen Echtheit des Evangeliums abschloss[1]). Auf eine höhere Stufe der wissenschaftlichen Erörterung wurde die Frage erhoben durch Bretschneider's epochemachendes Werk: Probabilia de evang. et epistol. Joannis apost. indole et origine (Lips. 1820). Hier wurden bereits die Widersprüche des vierten mit den älteren Evangelien ausführlich besprochen, das Ungenügende der äusseren Bezeugung darzuthun versucht, die Schwierigkeit, die ganze Eigenart des Evangeliums mit dem geschichtlichen Bilde des Apostel Johannes in Einklang zu bringen, hervorgehoben. Es ist in der gesammten neueren Kritik des Evangeliums kaum ein wesentliches Bedenken gegen die Echtheit hervorgehoben, das nicht schon hier

---

man sich wohl auf 5, 2 berief. Zu früh ist es auch noch, wenn man höchstens bis zum Jahre 80 (vgl. Meyer, L. Schulze) oder in die achtziger Jahre (vgl. Ewald, Keil) herabgehen wollte. Was der muratorische Kanon Näheres über den Anlass zu seiner Abfassung wissen will, dass Johannes auf Antrieb seiner Mitjünger und der Bischöfe, insbesondere des Andreas, und unter ihrer Zustimmung geschrieben habe, klingt schon bei Clemens an und noch bei Hieronymus (de vir. ill. 9: rogatus ab Asiae episcopis), ist aber ohne Frage nur eine aus 21, 24 und aus der Nennung des Andreas im Eingange des Evangeliums 1, 41 abstrahirte Vorstellung.

[1]) Die anonym erschienene Schrift: Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht 1801, als deren Verfasser bald der Superintendent Vogel bekannt wurde, liess das von einem Judenchristen geschriebene Evangelium höchstens auf einem vielfach umgearbeiteten und interpolirten johanneischen Aufsatz beruhen, während Horst (in Henke's Museum 1864) es von einem Alexandriner aus verschiedenartigen Quellen verfasst sein liess. Später haben noch Cludius (Uransichten des Christenthums 1808) und Ballenstedt (Philo und Johannes 1812) die Echtheit des Evangeliums angegriffen. Allein selbst der Rationalismus hielt unentwegt an seiner Echtheit fest. Vgl. Wegscheider, Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium Johannes. Götting. 1806. Tittmann, meletemata sacra. Lips. 1816 und die Einleitungen von Eichhorn, Hug, Bertholdt. Nur Ammon wollte in einem Programm von 1811 den Herausgeber des Evangeliums von seinem Verfasser unterscheiden, und Paulus (Heidelb. Jahrb. 1821) führte es auf einen Johannesschüler zurück.

seine Erörterung fände. Zunächst aber rief diese Kritik nur eine Fluth von Gegenschriften aus allen theologischen Richtungen hervor[2]), so dass selbst Bretschneider erklärte, sein Zweck, eine bessere Begründung des johanneischen Ursprungs zu veranlassen, sei erreicht (vgl. Tzschirner, Magazin für christliche Predigten II, 2. 1824). Nur de Wette (in s. Einleitung seit 1826) hat die von Bretschneider angeregten Zweifel nie ganz überwunden, aber auch nie zur vollen Verwerfung gesteigert. Für das Evangelium traten ein die Kommentare von Tholuck (seit 1827) und Klee (1829), Guericke in s. Beiträgen (1828), Hase in s. Leben Jesu (1829), die Einleitungen von Schott und Feilmoser (1830), endlich eine speziell apologetische Schrift von Hauff (die Authent. und der hohe Werth des Evangeliums Johannes. Nürnberg 1831); und durch Schleiermacher wurde das Johannesevangelium wieder das eigentliche Lieblingsevangelium der neueren Theologie, dem zu Liebe die Synoptiker sich manche unbillige Zurücksetzungen widerfahren lassen mussten und die Apokalypse entschieden verworfen wurde[3]).

3. Die johanneische Frage im eigentlichen Sinne datirt erst von dem Auftreten der Tübinger Schule. Zwar sind im Grunde von ihr die Zweifelsgründe von Bretschneider gegen die Echtheit des vierten Evangeliums nur verschärft und tiefer begründet worden. Aber bei ihr handelte es sich nicht um eine Reihe noch so gewichtiger Zweifelsgründe gegen das Evangelium, die Echtheit desselben ist vom Standpunkte ihrer Auffassung von der Geschichte des apostolischen Zeitalters von vorn herein undenkbar; denn diese steht und fällt mit der Leugnung derselben. Der

---

[2]) Vgl. Stein, authentia evg. Jo. Brandenb. 1822, Hemsen, die Authentie der Schriften des Evang. Joh. Schlesw. 1823. Usteri, Comm. critic., in qua evg. Jo. genuinum esse ostenditur. Zür. 1823, Calmberg, de antiq. patr. pro evg. Jo. *αὐθεντίᾳ* test. Hamb. 1823. Olshausen, die Echtheit der vier kan. Evang. Königsb. 1823. Crome, probabilia haud probabilia. Leyd. 1824, dazu die Komm. von Lücke (1820) und von Kuinöl (3. Aufl. 1825).

[3]) Ausserhalb der eigentlichen johanneischen Kritik stehen die durch das Leben Jesu von D. Strauss (1835) angeregten Bestreitungen, welche sich zunächst gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte und erst indirect gegen das Johannesevangelium richteten, und die dadurch hervorgerufene Literatur. Strauss selbst wurde einen Augenblick durch die Entgegnungen Neander's (in s. Leben Jesu 1837) an seinen Zweifeln gegen das vierte Evangelium irre gemacht (3. Aufl. 1838), selbst Gfrörer wusste sich mit der Echtheit des Evangeliums trotz seiner negativen Stellung zur evangelischen Geschichte abzufinden (Geschichte des Urchristenthums. 1838) und Weisse suchte wenigstens einen echten Kern in den johanneischen Reden zu retten (Evangel. Geschichte. 1838). Aber Strauss nahm in der vierten Auflage (1840) alle seine Zugeständnisse zurück, Bruno Bauer (Krit. d. ev. Gesch. d. Joh. 1840) ging in der Negation noch über ihn hinaus, und Lützelberger (die kirchl. Trad. über den Apostel Johannes. 1840) verwarf die Echtheit aller johanneischen Schriften, sowie der ganzen Tradition über den ephesinischen Aufenthalt des Apostels. Dagegen vgl. noch die Einleitungen von Credner und Neudecker (1836. 40), Frommann (Echtheit und Integr. des Evangelium Johannes, Stud. u. Krit. 1840), und Ebrard (wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. 1842).

Apostel Johannes, einer der judaistisch beschränkten, mit Paulus in unversöhnlichem Kampfe liegenden Urapostel, der Verfasser der krass judaistisch und antipaulinisch gedeuteten Apokalypse kann unmöglich der Verfasser des pneumatischen Evangeliums sein, das nicht nur nach dem Vorgange der Schleiermacherschen Schule durchweg spiritualistisch, sondern antijüdisch und antinomistisch gedeutet wurde. Der Weg, den Baur zur Begründung seiner Auffassung desselben einschlug, war ein völlig neuer. Durch eine scharfsinnige Analyse des Evangeliums, welche in vielfacher Beziehung erst das Verständniss seiner Composition erschloss, sucht er zuerst durchweg seine Ungeschichtlichkeit darzuthun, dasselbe als eine rein ideelle Composition zu erweisen, die auf den Charakter eines Geschichtswerkes durchaus keinen Anspruch mache. Ganz frei mit den synoptischen Ueberlieferungen schaltend, dieselben tendenziös umgestaltend und durch neue selbstständige Lehrdichtungen ergänzend, wollte der Evangelist im Gewande einer Geschichte Jesu nur die Grundgedanken seiner Logoslehre nach allen ihren Momenten entwickeln und dialektisch verarbeiten. Baur suchte aber auch die Entstehung und die Geschichte des Evangeliums verständlich zu machen. Mitten in die Gegensätze, welche das zweite Jahrhundert bewegen, eingreifend und dieselben in eine höhere Einheit auflösend, hat das Evangelium rasch den Beifall aller Parteien gewonnen. Aus der gnostischen Zeitströmung hervorgegangen, berührt es sich mit dem Montanismus durch seine Lehre vom Paraklet, im Osterstreit stellt es sich auf die Seite der römischen Observanz und bietet mit seiner Darstellung Christi als des wahren Passahlammes, das am 14. Nisan geschlachtet ward, die Handhabe für die letzte Lösung der Kirche von der jüdischen Cultusobservanz. Der Gesichtspunkt einer literarischen Fälschung wird aufs Entschiedenste abgelehnt. Die Person des Apokalyptikers, an dessen Werk der Evangelist, dasselbe vergeistigend, vielfach anknüpft, wird mehr andeutend zum Träger einer neuen Auffassung der Person Christi gemacht, durch welche der heidenchristliche Verfasser in echt apostolischem Geiste die Erhebung des Christenthums zur Weltreligion vollzieht. Sein Werk ist die Krönung aller Vermittlungsversuche, durch welche im zweiten Jahrhundert der Gegensatz des apostolischen Zeitalters überwunden und die Gründung der katholischen Kirche ermöglicht ward.

In der Bestreitung des Johannesevangeliums waren Baur seine Schüler voraufgegangen. Schwegler hatte schon in seinem Werk über den „Montanismus und die Kirche des zweiten Jahrhunderts“ (1841) zu zeigen versucht, wie das Evangelium die Gegensätze des Montanismus (Ebjonitismus) und Gnosticismus zur kirchlichen Einheit versöhnen und der occidentalischen Passahobservanz

Bahn brechen wolle (vgl. noch Theol. Jahrb. 1842, 1. 2), und Köstlin hatte von der Voraussetzung der Unechtheit aus den Lehrbegriff desselben untersucht (der Lehrbegriff des Evangel. und der Briefe Johannis. Berlin 1843, vgl. Theol. Jahrb. 1851, 2). Die epochemachenden Aufsätze Baur's über das Johannesevangelium erschienen in den Theol. Jahrb. von 1844 und vervollständigt in seinen „kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847" (vgl. Theol. Jahrb. 1848, 2). Zeller suchte die äusseren Zeugnisse für das Evangelium durch scharfe Kritik als ungenügend darzuthun (Theol. Jahrb. 1845, 4, vgl. auch 1847. 53. 58). Hilgenfeld, der die exegetische Analyse Baur's für ungenügend erklärte, wollte auf dogmenhistorischem Wege im Evangelium den Uebergang von der valentinianischen zur marcionitischen Gnosis nachweisen (das Evangelium und die Briefe Johannis. Halle 1849, vgl. die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung 1854 und Einleitung 1875), während Volkmar in ihm c. 150—60 die antijüdische dualistische Gnosis Marcion's durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justin's überwunden werden liess (Religion Jesu 1857. Geschichtstreue Theologie 1858). Ueberhaupt aber musste die Tübinger Schule das Evangelium bei ihrer Auffassung in oder nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen, nur Hilgenfeld ging allmählich wieder bis in die dreissiger Jahre herauf.

4. Auch das Auftreten der Tübinger Schule rief einen neuen Eifer in der Vertheidigung des Johannesevangeliums hervor. So trat gegen Baur sofort Merz in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs auf (1844, 2), Hauff in den Studien und Kritiken (1844. 46) gegen Baur und Zeller. Thiersch griff prinzipiell den ganzen Standpunkt der Schule an (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der NTlichen Schriften 1845), und Ebrard (das Evangelium Johannes und die neueste Hypothese Baur's. Zürich 1845) richtete nun auch gegen sie seine derbe Polemik, die er in den späteren Auflagen s. wiss. Kritik (1850. 68, vgl. s. Bearbeitung von Olshausen's Komm. 1861) fortsetzte. Das Bedeutendste und Besonnenste leistete Bleek in s. Beiträgen zur Evangelienkritik (Berlin 1846, vgl. s. Einleitung 1862). In seinem Werk über die christliche Passahfeier (1848) suchte Weitzel die aus der Geschichte des Passahstreites entnommenen Instanzen gegen das Evangelium zu entgründen, worin sich ihm seit 1856 Steitz anschloss (vgl. § 51, 3), und vertheidigte in den Studien und Kritiken von 1849 das Selbstzeugniss des Evangelisten gegen Baur. Seit 1851 trat Ewald in den Jahrbüchern für biblische Wissenschaft für das Evangelium ein (vgl. die johanneischen Schriften. Gött. 1861), im Jahre 1852 gab Meyer die erste Neubearbeitung seines Johanneskommentars heraus, in welcher er aufs Sorgfältigste auf die Kritik der Tübinger Schule einging. B. Brückner bearbeitete den de Wetteschen Kommentar in entschieden apologetischem Sinne (1852. 5. Aufl. 1863) und Luthardt (das johanneische Evangelium. Nürnberg 1852. 2. Aufl. 1875) verband mit der Anerkennung der Apostolicität und Glaubwürdigkeit des

Evangeliums eine vielfach an Baur sich anlehnende Auffassung von der Composition desselben nach idealen Gesichtspunkten. In demselben Jahre erschienen die katholischen Einleitungen von Adalb. Maier und Reithmayr, und der Niederländer Niermayer suchte in einer Preisschrift der Haager Gesellschaft (over de Echthied der johanneischen Schriften) die Vereinbarkeit der Abfassung der Apokalypse durch den Apostel mit der Echtheit des vierten Evangeliums darzuthun, wofür auch Hase in s. Sendschreiben an Baur (die Tübinger Schule. Leipz. 1855) eintrat. Die äusseren Zeugnisse für das Evangelium erörterten Ewald in s. Jahrbüchern 1853 und Schneider (die Echtheit des johanneischen Evangeliums. Berlin 1854), und in demselben Jahre erschien von K. Mayer „die Echtheit des Evangeliums Johannes. Schaffhausen 1854", sowie die neuere Ausgabe der Guericke'schen Einleitung.

Auf die äusseren Zeugnisse warf sich die Apologetik später noch einmal mit besonderem Eifer, angeregt durch Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipzig 1865, welche Schrift noch 1866 in 4. Aufl. erschien. Gegen die Gegenschrift von Volkmar (der Ursprung unserer Evangelien. Zürich 1866) schrieb Riggenbach: die Zeugnisse für das Evangelium Johannes neu untersucht. Basel 1866; gegen Scholten (die ältesten Zeugnisse in Betreff der Schriften des N. T.'s, deutsch von Manchot. Bremen 1867) trat Hofstede de Groot ein (Basilides als erster Zeuge für das Alter der NTlichen Schriften, insbesondere des Johannes. Leipzig 1868). Es ist auch nicht zu leugnen, dass die Apologetik auf diesem Punkte die entscheidensten Erfolge errang. Die Herausgabe der Philosophumena (ed. Miller 1841), die Auffindung des Schlusses der Clementinen (Dressel 1853), endlich der Commentar des Ephraem Syrus über Tatian's Diatessaron (§ 7, 6) widerlegten lange hartnäckig festgehaltene Behauptungen der Tübinger Schule. Schritt für Schritt wurde dieselbe von ihren Positionen, welche das späte Erscheinen des vierten Evangeliums beweisen sollten, zurückgedrängt. Hilgenfeld gestand die Kenntniss desselben bei Polykrates und Apollinaris zu, die Kenntniss Justins von dem Evangelium musste zugegeben werden (§ 7, 3), und immer höher hinauf wurde namentlich seit Keim die Einwirkung desselben auf die apostolischen Väter zugestanden. Aber die Bedeutung dieser Erfolge ist doch wohl von der Apologetik stark überschätzt worden.

Seit der Mitte der fünfziger Jahre ermattet der Eifer der Apologetik, es werden mehr noch Einzelfragen verhandelt. In den ersten sechziger Jahren erscheinen die Kommentare von Hengstenberg (s. 1861), Lange (2. Aufl. 1862), Bäumlein (1863), Godet (1864), welche für die Echtheit desselben eintraten, und denen sich neuerdings Keil (1881), Schanz (1885) und Wichelhaus (Akad. Vorles. 3. 1884) anschliessen. Die beste Zusammenfassung der apologetischen Resultate gaben Luthardt (Der joh. Ursprung des vierten Evang. Leipz. 1874) und Beyschlag (Zur joh. Frage, Stud. u.

Krit. 1874. 75, separat abgedruckt Halle 1876, vgl. Leben Jesu. Halle 1885. 86).

5. Trotz einer Reihe bedeutender Leistungen der Apologetik ist die Bestreitung der Echtheit des vierten Evangeliums dasjenige Resultat der Tübinger Schule, das sich weit über die Kreise ihrer eigentlichen Anhänger hinaus am meisten Zustimmung errungen hat. Die Apologetik hat darin gefehlt, dass sie ihre Polemik fast ausschliesslich gegen die manche sehr sichtbare Blössen bietende ursprüngliche Form der Kritik des Evang. bei Baur gerichtet hat. Schon Strauss in seinem Leben Jesu von 1864 hatte die Baur'sche Analyse ihres modern philosophischen Charakters entkleidet und die tendenziöse Verarbeitung synoptischer Stoffe bis in die feinsten Details nachzuweisen gesucht (vgl. auch Scholten, das Evangelium nach Johannes, deutsch von Lang 1867). Noch wirksamer konnte diesen Nachweis Keim in seiner Geschichte Jesu versuchen (1867), weil er aus den Synoptikern ein gesichertes Bild dieser Geschichte gewonnen zu haben meinte, das ihm den festen Massstab für die Verwerfung aller angeblichen Umbildungen und Neubildungen im vierten Evangelium lieh. Es ist aber klar, dass alle, die im Wesentlichen von demselben Geschichtsbilde ausgingen, wie Hausrath, Holtzmann, Schenkel, Wittichen u. A. auch seine Stellung zum Johannesevangelium theilen mussten. Dazu kommt, dass Keim bereits den offenbaren Fehlgriff, das Evangelium einem Heidenchristen zuzuschreiben, aufgegeben und von der Bezeugung desselben soviel anerkannt hatte, dass er sogar mit der Entstehung desselben bis ins zweite Jahrzehnt hinaufgehen wollte, wenn er später auch wieder um ein Jahrzehnt hinabging. Freilich sah er sich dadurch zu dem verzweifelten Schritte gedrängt, die ganze Tradition, wonach Johannes noch bis zum Ende des Jahrhunderts in Ephesus gelebt und gewirkt hatte und damit auch die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel zu bestreiten und somit zu der Hyperkritik eines Lützelberger zurückzukehren (Nr. 2. not. 3), wogegen die echten Anhänger der Tübinger Schule energisch protestirt haben (vgl. § 33, 2. not. 1). Desto mehr Beifall fand er unter den Vertretern der neueren kritischen Schule[1]). Allein selbst über die Kreise hinaus, die diese Wege mitzu-

[1]) Wittichen meinte eine Zeit lang sogar unter dieser Voraussetzung die Echtheit des Evangeliums als einer zwischen 70 und 80 in Syrien gegen den essenischen Ebjonitismus gerichteten Lehrschrift vertheidigen zu können (der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes. Elberfeld 1869, vgl. dagegen Pfleiderer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, 4), gab aber bald diese Ansicht, die an die Wunderlichkeiten des sächsischen Anonymus (die Evangelien, ihr Geist, ihr Verfasser etc. 1845) erinnert, selber auf. Schenkel, der noch 1864 in s. Charakterbild Jesu das Evangelium in dem ephesinischen Kreise entstanden sein liess, um etliche johanneische Ueberlieferungen darin als geschichtlich festhalten zu können, ist in der vierten Auflage ganz zu Keim übergegangen, dessen Bestreitung des ephesi-

gehen entschlossen waren, hat die Bestreitung des Johannesevangeliums sich Zustimmung verschafft, wie die, wenn auch besonnen zurückhaltende, doch in ihrem Resultat zweifellose Besprechung derselben von Mangold in seiner Bearbeitung von Bleek's Einleitung (1875. 86) zeigt. Noch neuerdings hat Thoma (die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882) durch eine genaue Analyse des ganzen Evangeliums, welche die Quellen und Motive für alles Einzelne in ihm aufzudecken sucht, dasselbe einem alexandrinisch-gebildeten Judenchristen in Ephesus (dem Presbyter des zweiten und dritten Johannesbriefes) etwa nach dem Barkochbakriege zuzuschreiben (vgl. gegen ihn Völter in den Theolog. Studien aus Würtemberg. 1), und Jacobsen (Untersuchungen über das Johannesevangelium. Berlin 1884) durch Aufweisung seiner durchgängigen Abhängigkeit vom Lucasevangelium die Unechtheit mit Aufbietung ganz neuer Mittel zu begründen versucht.

6. Es konnte nicht fehlen, dass auch vermittelnde Hypothesen sich Geltung zu verschaffen suchten. Hatten doch schon Eckermann und Vogel irgendwie eine johanneische Grundlage des Evangeliums anerkannt (vgl. auch Rettig, der in s. Ephem. exeget. 1824 einen Johannesschüler seine Logosphilosophie in die Aufzeichnungen des Apostels eintragen liess), Ammon den Herausgeber von dem Verfasser, und Paulus den Johannesschüler als Verfasser von dem Augenzeugen unterschieden (Nr. 2. not. 1). Weisse, der den johanneischen Brief für echt hielt, suchte die echte Grundlage des Evangeliums in einer Reihe johanneischer Studien, in denen der Apostel die Lehre seines Meisters in grösserem Zusammenhange darzustellen bezweckte (Evang. Gesch. 1838, vgl. dagegen Frommann, Stud. u. Krit. 1840, 4), und er hat seine Auffassung nicht nur nach dem Auftreten der Tübinger Schule festgehalten (die Evangelienfrage 1856), sondern auch in Freytag (die heil. Schriften des N. T.'s. Potsd. 1861. Symphonie der Evang. 1863) einen Fortbildner derselben gefunden[1]). Ganz umgekehrt gab Reuss in s. Gesch. der heil. Schriften von vorn herein die Reden als eine Entwickelung der johanneischen Theologie preis und blieb im Uebrigen wenigstens bei der Möglichkeit der apostolischen Abfassung stehen. Renan, der in der 13. Aufl. seiner vie de Jesus (1867) gegen die gesammte Tübinger Kritik den unwiderleglichen Nachweis führte, dass in den geschicht-

---

nischen Johannes noch Holtzmann in s. Einleitung mit Aufbietung alles Scharfsinns vertheidigt hat.

[1]) Wie einst noch Schenkel (Stud. u. Krit. 1840, 4) die echten Redestücke auszuscheiden suchte, so hat Schweizer (das Evangelium Johannis. Leipz. 1841) mit Ausscheidung der galiläischen Stücke, die er dem Verfasser von Cap. 21 zuschrieb, den Rest als eine Darstellung der aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu zu retten gesucht (vgl. noch Krüger-Velthusen, das Leben Jesu. 1872); aber beide haben ihre Ansichten später zurückgenommen.

lichen Partien des Buches zuviel festes historisches Gestein sich finde, das jeder Auflösung in rein ideelle Bildungen widerstrebe, und der es offen aussprach, dass die Art, wie das Evangelium sich als johanneisch gebe, keine pseudonyme Schriftstellerei, sondern einfacher Betrug sei, gab zwar ebenfalls die Reden preis, liess aber das Evangelium selbst auf Grund johanneischer Dictate entstanden sein. Wie schon Ewald trotz seiner energischen Bestreitung der Tübinger Schule die Freunde, welche den Anhang hinzufügten, auch irgendwie bei der gegenwärtigen Gestalt des von dem Apostel dictirten Evangeliums betheiligt sein liess, so schrieb Thenius (das Evangelium der Evangelien. Leipz. 1865) wenigstens einige erklärende Zusätze zu den Worten Jesu und die Bezeichnung des Johannes als des Lieblingsjüngers dem Bearbeiter zu. Michel Nicolas (études critiques sur la bible. 1864) hielt den Presbyter Johannes als den Schüler des Apostels für den Verfasser, und Tobler, der Anfangs das Evangelium dem Apollos als einem Schüler des Apostels zuschrieb, der auf seinen Mittheilungen fusste (die Evangelienfrage, anonym erschienen Zür. 1858, vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860, 2), hat später eine echte aramäische Grundlage angenommen, die er sogar vollständig wiederherzustellen versuchte (das Evang. Joh. nach dem Grundtext. Schaffh. 1867). Den glänzendsten Versuch einer solchen Vermittlungshypothese machte Weizsäcker, der nach einer Reihe lehrreicher Detailuntersuchungen über das Johannesevangelium (Jahrb. f. d. Teol. 1857. 59. 62) in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte“ (Gotha 1864) dasselbe einem Schüler des Johannes zuschrieb, der auf Grund apostolischer Ueberlieferungen schrieb, aber theils durch seine Anlehnung an die synoptischen Redecompositionen, theils durch seine Vermischung des Geschehenen mit den apostolischen Eindrücken von demselben sich als Schüler kennzeichnet. Diese Hypothese hat ein starkes Gewicht dadurch bekommen, dass endlich auch Hase, der so lange das Evangelium gegen die Tübinger Schule vertheidigt hatte, in seiner Geschichte Jesu (Leipzig 1876) dazu übergegangen ist. Aber so gewiss durch dieselbe manche Schwierigkeiten der johanneischen Frage sich erledigen, so scheitert dieselbe doch unrettbar an dem Selbstzeugniss des Evangelisten (§ 51, 1), das ohne die Annahme offenbarer Unwahrheit mit ihr nicht zu vereinigen ist[2]).

---

[2]) Zuletzt ist Wendt (die Lehre Jesu. Gött. 1886) nach Andeutungen von Ritschl (vgl. Stud. u. Krit. 1875, 3) zu der Weisse'schen Form der Vermittlungshypothese zurückgekehrt. Er hat in Analogie mit der Bearbeitung der Logia im ersten Evangelium eine Reihe solcher Johanneslogia, die wesentlich der späteren Zeit der Wirksamkeit Jesu angehören sollen, die mit kurzen geschichtlichen Einleitungen versehen und durch den Prolog eingeleitet waren, bestimmt auszuscheiden und ihre Bearbeitung durch den vierten Evangelisten, deren geschichtliche Treue er im

7. Die Lösung der johanneischen Frage hat von dem Punkte auszugehen, an welchem Baur mit seiner Kritik einsetzte. Mag es immerhin möglich sein, manche Abweichungen des vierten Evangeliums von den älteren und manche der ihm eigenthümlichen Züge und Stoffe als ideelle Bildungen zu begreifen und aus den neuen Gesichtspunkten des Verfassers zu erklären. Aber es finden sich in demselben eine Fülle von Detailangaben aller Art, von Ergänzungen der synoptischen Ueberlieferung, von direkten Widersprüchen mit ihr, ja von absichtlichen Zurechtstellungen derselben, welche kein Witz der Kritik aus den ideellen Gesichtspunkten des Verfassers ableiten kann, welche vielmehr theilweise nur schwer mit ihnen vereinbar sind. Dann aber ist es zweifellos, dass der Verfasser, der durch diese Abweichungen von der in der Gemeinde herrschenden Ueberlieferung seinem Werke nur den Eingang erschwerte, hier durch bestimmte Erinnerungen oder Ueberlieferungen, die es im zweiten Jahrhundert nicht mehr gegeben haben kann, gebunden ist. Ohnehin aber ist jede Annahme rein ideeller Bildungen unvereinbar mit dem Gewicht, das gerade unser Evangelium auf die Thatsächlichkeit des von ihm Berichteten legt, wie besonders Beyschlag schlagend dargethan hat; und es lässt sich der Nachweis führen, dass die Christusreden des Evangeliums als blosse Expositionen der Theologie des Logosphilosophen schlechterdings nicht zu begreifen sind. Allein auch die zeitliche Fixirung des Evangeliums als eines pseudonymen Produkts ist der Kritik nicht gelungen. Abgesehen davon, dass sie selbst über dieselbe erheblich schwankt, zeigt sich in der Epigonenzeit des zweiten Jahrhunderts nirgends eine Persönlichkeit oder auch nur eine Richtung, aus welcher ein Werk von der geistigen Bedeutung, welche die Kritik selbst diesem Evangelium zuspricht, hervorgegangen sein könnte. Weder die Ursache noch das Produkt einer Versöhnung der im zweiten Jahrhundert ringenden Gegensätze kann das Evangelium sein, da eine solche überhaupt nicht stattgehabt hat, da vielmehr der Kampf des kirchlichen Bewusstseins mit der Gnosis nach der Ueberwindung des Judaismus nur ein immer schärferer geworden ist. Trotzdem haben beide Theile vielfältig mit gleichem Eifer sich gerade auf dieses Evangelium berufen und zwar die Gnostiker zuerst, so dass die Grosskirche alle Ursache gehabt hätte, ein so bedenkliches pseudonymes Produkt zu desavouiren. Das grösste Räthsel bleibt aber diese Pseudonymität selbst.

Wesentlichen preisgiebt, die er aber mit Ablehnung aller Erdichtung und Fälschung aus den Vorstellungen seines Kreises und seiner Zeit erklärt, nachzuweisen gesucht. Allein diese Theilungshypothese wird dem Vorwurf am wenigsten entgehen, dass sie nach vorgefassten Voraussetzungen gemacht ist und weder das als apostolisch Anerkannte der Kritik gegenüber zu vertheidigen, noch die Verwerfung des als späteren Zusatz Ausgeschiedenen der Apologetik gegenüber zu rechtfertigen vermag.

Unbegreiflich ist, wie der Anonymus gerade an die Apokalypse anknüpfen konnte, die nach der Auffassung ihres Verhältnisses zum Evangelium, welche die Kritik geltend macht, trotz allem, was man über eine gewisse Verwandtschaft beider sagt, dem Evangelisten durchaus antipathisch sein musste; unbegreiflich die Art, wie er nur indirect und andeutend sich die Identität mit dem Apostel Johannes vindicirt, was der Weise aller pseudonymen Schriftstellerei widerspricht, und wie er direct für sich eine Augenzeugenschaft beansprucht, die nur als einfache Täuschung beurtheilt werden kann. Andrerseits ist die johanneische Frage nicht gelöst, so lange nur die Hypothese der Unechtheit als unhaltbar dargethan ist. Es ist durch die Arbeit der Kritik die Differenz des Evangeliums von den synoptischen und die Unmöglichkeit, dem jedenfalls spätesten Produkt des apostolischen Zeitalters die ältere, in ihren Grundlagen als unbedingt glaubwürdig bewährte Ueberlieferung ohne weiteres zu opfern, mit einer Schärfe und Klarheit herausgestellt, welche eine Erklärung jener Differenz nothwendig macht[1]). Diese Erklärung ist aber nur möglich, wenn man eine Darstellung der apostolischen Erinnerungen nach ideellen Gesichtspunkten in unserem Evangelium und eine Wiedergabe der geschichtlichen Christusreden mit der johanneischen Erläuterung und Deutung zugiebt. So allgemein dies freilich im Prinzip zugegeben zu werden pflegt (vgl. selbst Luthardt und Brückner, bes. Grau u. Beyschlag), so wenig ist doch bisher dafür geschehen, beides im Einzelnen durchgehend nachzuweisen (vgl. Weiss, 6. Aufl. d. Meyerschen Handbuchs zum Ev. Joh. 1880 und Leben Jesu. 2. Aufl. 1884). Erst durch diesen Nachweis kann aber auch die Auffassung des Evangeliums, welche in ihm rein ideelle Bildungen ohne die Unterlage geschichtlicher Erinnerungen sieht, definitiv überwunden werden. Nur in einer vorurtheilslosen Kritik des Evangeliums in diesem Sinne liegt die Lösung der johanneischen Frage.

---

[1]) Selbst die Apokalypse dem Evangelium zu opfern, erscheint bei der früheren Bezeugung und der inneren Bewährung der Apostolicität derselben als höchst bedenklich, und die Frage nach der Vereinbarkeit des apostolischen Ursprungs beider Schriften wird daher immer wieder aufgenommen werden müssen. Es wird dabei aber freilich darauf ankommen, die Theologie des vierten Evangeliums in ihren ATlichen Grundlagen und seine Mystik als eine rein religiöse zu begreifen, und nicht als das Produkt einer Zeitphilosophie, wobei ihr spezifischer Charakter verkannt wird.

Anhang.

Neutestamentliche Textgeschichte.

So gewiss die Textgeschichte nicht in die Einleitung ins N. T. gehört (§ 4, 4. not. 3), sondern in die Hermeneutik, so mag ich doch für die, welche dieselbe in der Einleitung zu suchen gewöhnt sind, sie nicht ganz übergehen. Anspruch auf selbstständige Forschung und wissenschaftliche Förderung der Textgeschichte macht das Folgende nicht; es stellt im Wesentlichen aus ihr übersichtlich zusammen, was dem, der an das Studium des N. T.'s herangeht, zunächst zu wissen Noth thut.

I. Die Erhaltung des Textes.

Vgl. Montfaucon, Palaeographia Graeca 1708. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläographie. 2. Aufl. 1875. Das Schriftwesen im Mittelalter. 2. Aufl. 1875. Gardthausen, Griech. Paläographie. 1879.

1. Die Autographa der NTlichen Schriftsteller sind ohne Zweifel frühe verloren gegangen. Geschrieben waren sie wohl meist auf dem ägyptischen Papier (*χάρτης* 2. Joh. 12), das aus den bastähnlichen Häuten der Papyrusstaude (*βίβλος*) verfertigt wurde, mit der Rohrfeder (*κάλαμος* 3. Joh. 13) und schwarzer Dinte (*μέλαν* 2. Cor. 3, 3). Bei der geringen Haltbarkeit dieses Materials waren sie bald abgenutzt; und da sie wohl meist nicht einmal den Werth hatten, von der Hand der Apostel selbst herzurühren (§ 16, 3), wurden sie frühzeitig durch neue saubere Abschriften ersetzt. Schon im vierten Jahrhundert trat an die Stelle dieses undauerhaften Materials das Pergament (*μεμβράνα* 2. Tim. 4, 13), auf dem schon Eusebius die fünfzig Bibelhandschriften für Konstantinopel anfertigen zu lassen angewiesen war (§ 11, 4); und nur noch ganz geringe Fragmente von NTlichen Papyrushandschriften sind uns erhalten. Mit dem Papyrus schwand auch die Rollenform (vgl. Luc. 4, 17. Apoc. 6, 14), und es kam die Buchform auf, indem meist Hefte von vier Doppelblättern (Quaterniones) zu einem *τεῦχος* (volumen) zusammengelegt und Anfangs in drei oder vier Columnen (*σελίδες*) beschrieben wurden (*τρισσά, τετρασσά*), bis die durchlaufende Schrift aufkam. Die Kostbarkeit dieses Materials, die das verhängnissvolle Abwaschen alter Pergamente und ihre Neubenutzung (Palimpseste, codd. rescripti) zur Folge hatte, nöthigte endlich nach einem Ersatz zu suchen, der in dem seit dem achten Jahrhundert ins Abendland gekommenen Baumwollenpapier gefunden wurde. Aber erst im dreizehnten Jahrhundert wurde der Gebrauch desselben allgemeiner, und bald darauf ward es durch das Linnenpapier ersetzt. Seit dem sechsten oder siebenten Jahrhundert kamen unsere Schreibfedern in Gebrauch.

2. Man schrieb in Uncialen d. h. in steifen, quadratförmigen, verbindungslosen Buchstaben, ohne Wort- und Satzabtheilung (scriptio continua), ohne Accente, Spiritus und Jota subscriptum, das nur zuweilen als postscriptum erscheint (ΤΩΙ). Nur geringe Spuren vom Markiren der Hauptabsätze, von ganz freier Interpunction und Aspirationszeichen finden sich hier und da in den ältesten Handschriften. Erst im neunten Jahrhundert bildet sich die Uncialschrift allmählich in unsere Cursivschrift um, die im zehnten herrschend wird und die Uncialen auf besondere Prachtexemplare beschränkt. Mit der Cursivschrift kommt erst die seit dem achten Jahrhundert immer häufiger vorkommende Accentuation, sowie das Jota subscr. in allgemeinen Gebrauch. Unser jetziges Accentuationssystem wird zwar dem Aristophanes v. Byzanz (200 v. Chr.) beigelegt, der auch die Aspirationszeichen eingeführt haben soll, aber beides wurde zunächst nur in den Schulen der Grammatiker angewandt. Der alexandrinische Diacon Euthalius hat im fünften Jahrhundert seine Ausgabe der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe mit Accenten versehen, dergleichen sich bereits in mehreren Uncialhandschriften finden. Euthalius theilte auch zur Erleichterung des Vorlesens den Text derselben, wie schon früher den der paulinischen Briefe, in *στίχοι* d. h. in Zeilen, die nur soviel Worte enthielten, als man bequem in einem Athem vortragen konnte; und diese stichometrische Schreibart ist später auch auf die Evangelien angewandt und auch ausserhalb Aegyptens üblich geworden[1]). Da aber das Absetzen der Zeilen die Handschriften voluminöser und kostspieliger machte, wurde Anfang oder Ende derselben nur irgendwie markirt, und damit war eine Art von Interpunktion gegeben. Doch gehen Anfänge einer solchen in sehr verschiedenen Formen, insbesondere die nach Dionysius Thrax bei den griechischen Grammatikern übliche (vgl. Isidorus Hispalens., Origines 1, 19), schon neben der Stichometrie her; aber erst im neunten Jahrhundert, seit welchem auch die Wortabtheilung üblich wird, wird sie allgemeiner und bleibt eine sehr verschiedene, bis sie nach Erfindung der Buchdruckerkunst durch Aldus und Paulus Manutius ihre festere Gestalt erhält.

3. Wenn Clemens von Alexandrien von *περικοπαί*, Tertullian und Dionysius von Alexandrien von capitulis (*κεφάλαια*) reden, so bleibt es zweifelhaft, ob das rein ideelle Abtheilungen waren, die der Leser zur Orientirung über den Inhalt machte, oder Abschnitte, wie sie jeder Abschreiber nach Belieben markirte. Eine grössere Verbreitung errang sich erst die Eintheilung der Evangelien in Sectionen, welche Eusebius im Anschluss an die Evangelienharmonie des Ammonius von Alexandrien (drittes Jahrhundert) behufs Auffindung der parallelen Abschnitte numerirte und durch seine zehn Kanones als solche, die

---

[1]) Dieselbe findet sich übrigens schon im vierten Jahrhundert in griechischen und lateinischen Klassikern (*στιχηδὸν* oder *στιχηρῶς γράφειν*, *βίβλοι στιχηρεῖς*, *στιχομετρία*). Origenes liess die poetischen Bücher des A. T.'s *κατὰ στίχους* schreiben, Hieronymus wandte sie in seiner Uebersetzung an. Euthalius giebt über sein Verfahren Rechenschaft bei Zacagni, Collectanea monum. vet. eccl. Rom 1698 I. S. 403 ff. Uebrigens war die Grösse der Stichen bei verschiedenen Abschreibern und in verschiedenen Schriften eine sehr verschiedene. Die Angabe der Stichenzahl am Schlusse der Bücher (vgl. die Stichometrie des Cod. Clarom. § 11, 1) ist noch lange üblich geblieben, nachdem die stichometrische Schreibart bereits aufgegeben war.

in einem, in je zwei, je drei oder in allen vier sich finden, charakterisirte. Neben diesen 1162 *κεφάλαια* (Matth. 355, Marc. 234, Luc. 342, Joh. 231) kommen in den Handschriften später noch umfangreichere *τίτλοι* (meist mit Inhaltsangabe: titulum) vor, welche unseren Kapiteln näher stehen (nach Suidas Matth. 68, Marc. 48, Luc. 83, Joh. nur 18). In den paulinischen Briefen fand Euthalius eine *ἔκθεσις τῶν κεφαλαίων* (im Ganzen 148) schon vor, die er in seine stichometrische Ausgabe aufnahm und durch eine gleiche Eintheilung der Acta in 40 und der katholischen Briefe in 31 vervollständigte. Die Apokalypse theilte Andreas von Cäsarea in Cappadocien am Ende des fünften Jahrhunderts in 24 *λόγοι* und 72 *κεφάλαια*. Unsere gegenwärtige Kapitelabtheilung rührt von Hugo a Santo Caro im dreizehnten Jahrhundert her, der sie in seiner lateinischen Postille Behufs der von ihm beabsichtigten Concordanz angebracht haben soll. Schon im dreizehnten Jahrhundert fangen die Theologen danach zu citiren an, und durch die ersten gedruckten Ausgaben ist sie aus der Vulgata in den griechischen Text übertragen worden[2]). Unsere Versabtheilung hat der Buchdrucker Robert Stephanus gemacht und sie zuerst in seiner Ausgabe von 1551 angewandt. Die Ueber- und Unterschriften der einzelnen NTlichen Schriften, die, ursprünglich ganz kurz, allmählich immer länger werden und allerlei Notizen über Zeit und Ort der Abfassung enthalten, sind, wie schon aus ihrem Inhalt erhellt, auch wo derselbe nicht augenscheinlich unrichtig ist (§ 1, 1), sämmtlich späteren Datums.

4. Die Reinheit des ursprünglichen Textes ist von Anfang an durch die Abschriften getrübt worden, die bei dem Fehlen jeder officiellen Controle, da jedes ängstliche Haften am Buchstaben damals völlig unbekannt war, leicht durch Nachlässigkeiten und Willkürlichkeiten aller Art entstellt werden konnten. Andrerseits war die Art des Citirens in ältester Zeit so achtlos gegen den Wortlaut (§ 5, 6), die freie Anwendung oder Ausdeutung so leicht im Stande, dem geschriebenen Wort den intendirten Sinn zu geben, dass für eine absichtliche Textänderung jedes Motiv fehlte. Erst die von der apostolischen Lehrüberlieferung abweichenden häretischen Richtungen fühlten das Bedürfniss, durch Textänderungen ihre fremdartigen Lehren als in den überlieferten Schriften begründet nachzuweisen (§ 8, 4. Vgl. zu den dort citirten Stellen noch Euseb. h. e. 5, 28). Allein manche der zwischen den Häretikern und Katholikern erörterten Textverfälschungen waren unschuldige Varianten, von denen nur jede Partei die ihr passende bevorzugte (vgl. Matth. 11, 27. Joh. 1, 13); und die wirklichen Textfälschungen konnten der argwöhnischen Wachsamkeit der Kirche gegenüber nicht mehr durchdringen. Erst in viel späterer Zeit, als das festformulirte kirchliche Dogma vielfach

---

[2]) Zu unterscheiden davon sind die kirchlichen Leseabschnitte (*περικοπαί*). Euthalius hat in seiner stichometrischen Ausgabe die Acta und die Briefe in 57 *ἀναγνώσεις* getheilt. Im Abendlande kommen Zusammenstellungen der kirchlichen Vorlesestücke (lectionaria, *ἐκλογάδια*), der evangelischen Perikopen (*εὐαγγελίαρια* oder *-λιστάρια*) und der Perikopen aus den Acta und Briefen (*πραξαπόστολοι*) seit dem fünften Jahrhundert vor, im Morgenlande nicht vor dem siebenten oder achten Jahrhundert. Ueber den Ursprung unseres heutigen Perikopensystems vgl. Ranke, das kirchliche Perikopensystem. Berlin 1847. In den Handschriften ist ihr Umfang oft durch *α.* (*ἀρχή*) und *τ.* (*τέλος*) markirt, ein Verzeichniss der Leseabschnitte nach den Anfangs- und Schlussworten heisst Capitulare (*συναξάριον*) oder, wenn es auch für die Heiligentage berechnet war, *μηνολόγιον*.

mit dem freieren Ausdruck des N. T.'s nicht mehr harmonirte, sind wirklich dogmatisirende Aenderungen versucht worden, die aber noch leicht genug von dem in den damals bereits so zahlreichen Handschriften erhaltenen ursprünglichen Texte sich abheben. Daneben geht die Klage fort über die Verschiedenheit der *ἀντίγραφα*, die schon Irenäus bemerkt (adv. haer. V, 30, 1) und Origenes theils auf die Leichtfertigkeit der Abschreiber, theils auf die Dreistigkeit der Verbesserer zurückführt (in Matth. tom. 15, 14). Freilich hat er selbst sich davon nicht frei gehalten, wie seine Einbringung der Gergesener (Matth. 8, 29) und von Bethabara (Joh. 1, 28) zeigt. Im Uebrigen waren die von ihm, wie von seinen Nachfolgern Pierius und Pamphilus gefertigten oder revidirten Handschriften besonders geschätzt (vgl. Hieron. in Matth. 24, 36. de vir. ill. 75. Euseb. h. e. 6, 32); aber dass er eine förmliche kritische Recension des N. T.'s, wie die des Septuagintatextes, vorgenommen, wird von ihm selbst in Matth. tom. 15, 14 ausdrücklich in Abrede gestellt. Etwas derartiges scheinen allerdings der ägyptische Bischof Hesychius und der alexandrinische Presbyter Lucianus (drittes Jahrhundert) unternommen zu haben (Hieron. ep. ad Damasum. de vir. ill. 77, vgl. decret. Gel. 6, 14 und dazu § 12, 4); aber über die Art und den Erfolg ihrer Bestrebungen, die jedenfalls im Abendlande gänzlich verworfen wurden, wissen wir nichts. Dagegen zeigen die zum Theil mehrfachen Correctorenhände in unseren Codices, dass dieselben vielfach mit anderen verglichen und nach ihnen corrigirt wurden, wodurch freilich manche Nachlässigkeitsfehler entfernt, meistens aber nur sekundäre Lesarten eingetragen sind; wie viele unserer Handschriften auf solchen corrigirten Exemplaren beruhen, zeigen die Mischlesarten und halben Aenderungen in ihnen. Erst im siebenten und achten Jahrhundert, als Konstantinopel der Hauptsitz der Abschreiber wurde, ist in den jüngeren Handschriften ein conformerer und correcterer, aber auch stark emendirter Text hergestellt worden.

5. Die gangbarsten Flüchtigkeitsfehler sind die Auslassungen von Buchstaben, Silben, Worten und Sätzen, wo gleiche oder ähnliche folgten und das Auge des Abschreibers von einem zum anderen überirrte (per homoioteleuton); ungleich seltener ist der Fall, dass Buchstaben oder Silben verdoppelt wurden. Leicht wurden auch die vielen in der Quadratschrift einander so ähnlich sehenden Buchstaben vertauscht, unendlich häufiger aber beim Dictiren ähnlich klingende Consonanten verwechselt und die namentlich in Folge des Itacismus vielfach so ähnlich lautenden Vokale und Diphtongen vertauscht. Oft ist auch unwillkürlich der Ausdruck nach dem Context conformirt worden in Worten und selbst bis zur Sinnlosigkeit in Wortendungen. Wie weit noch die Vertauschung von synonymen Ausdrücken, von Pronominibus, von einfachen und zusammengesetzten Worten auf blosser Nachlässigkeit beruht, ist oft schwer zu sagen. Sicher sind auch viele Umstellungen lediglich dadurch entstanden, dass ein Wort aus Versehen ausgefallen war und, da der Ausfall noch zeitig bemerkt wurde, von dem ersten Abschreiber an späterer Stelle oder, nachdem es durch den Corrector als ausgefallen angemerkt war, von einem späteren an falscher Stelle eingeschaltet wurde. Zuweilen sind auch Abkürzungen falsch gelesen, ursprüngliche Glossen irrthümlich in den Text gekommen, der Wortlaut nach NTlichen Parallelen oder (in Citaten) nach den LXX unbewusst oder unter der Voraussetzung, dass die Vorlage fehlerhaft sein müsse, weil sie mit den dem Abschreiber vorschwebenden Parallelen

nicht übereinstimmte, geändert oder ergänzt worden. Je älter unsere Textquellen sind, desto zahlreicher sind in ihnen die Fehler, welche lediglich auf die Nachlässigkeit und Flüchtigkeit der Abschreiber zurückgehen, welche aus mehr oder weniger unwillkürlichen Aenderungen des Wortlauts und mangelnder Sorgfalt für die Wiedergabe des Buchstabens entstanden sind.

6. Ungleich stärker ist der Text durch absichtliche Emendationen geschädigt worden, die bis zur Gestaltung eines wesentlich gleichförmigen Textes immer zunehmen. Hier überwiegen naturgemäss die Hinzufügungen von Subject und Object, von Copula und Verbum, von Genitiven (besonders der Pronomina) und Adjectiven (oder Pronominibus), von Artikeln und Appositionen, von Conjunctionen, Adverbiis und präpositionellen Zusätzen bis zu Glossen jeder Art, welche der Verdeutlichung dienen. Hier werden Synonyma und Pronomina, einfache und zusammengesetzte Worte (besonders Verba), Conjunctionen und Präpositionen, Tempora, Modi und Conjugationen, Casus und Personen, Wortformen und Flexionen mit einander vertauscht, bald um den Ausdruck correcter zu machen und zu verschönern, bald um ihn nachdrücklicher zu machen oder dem Context zu conformiren. Hierher gehört die Mehrzahl der Wortumstellungen, welche bald dem Nachdruck bald der Verdeutlichung dienen. Nun werden sachliche Schwierigkeiten entfernt, nun beginnen die absichtlichen Conformationen nach den Parallelen, besonders in den Evangelien, über welche schon Hieronymus in der epistola ad Damasum klagt. Viele Emendationen sollen das Verständniss erleichtern oder Missverständnisse abwehren, sie drücken also das exegetische Verständniss des Abschreibers aus; aber im Allgemeinen darf man den Emendatoren nicht zu viel exegetische Reflexion zutrauen. Vor Allem muss man keine Consequenz in diesen Emendationen suchen, zumal dieselben oft nur theilweise in spätere Abschriften übergegangen oder nach dem älteren Texte theilweise wieder herauscorrigirt sind. Dass trotz der wachsenden Verehrung des Schriftbuchstabens die Emendationen eine Zeit lang fortgesetzt zunahmen, lag wohl daran, dass die von Anfang an bemerkte Verschiedenheit der Texte der Meinung Vorschub leistete, dass man durch dieselben nur das durch Nachlässigkeit der Abschreiber verloren gegangene Ursprüngliche herstellte.

7. Die sichersten Zeugen des zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gegend gelesenen Textes scheinen die Citate der Kirchenväter zu sein. Diese beginnen im Wesentlichen erst mit der Zeit des Irenäus[3]), dessen Hauptwerk uns aber nur ganz bruchstückweise im Griechischen erhalten ist, so dass an der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts eigentlich nur Clemens v. Alex. in Betracht kommt. Von grosser Bedeutung ist für das dritte Jahrhundert Origenes, namentlich wegen seiner exegetischen Arbeiten, die

---

[3]) Die Geschichte des Kanon lehrt, dass vorher wohl Herrenworte viel gebraucht werden, aber noch meist sehr frei ohne festen Anschluss an einzelne Evangelien, und vollends nur Anspielungen an die Geschichtserzählung derselben. Alles, was aus der Zeit vor Irenäus, sei es in kirchlichen, sei es in häretischen Kreisen für den Text der Evangelien von irgend einer Bedeutung ist, findet sich gesammelt bei R. Anger, Synopsis evangeliorum M. M. L. Lips. 1852. Die ganz freien Reminiscenzen an Stellen der Briefe und der Apostelgeschichte können vollends mit verschwindenden Ausnahmen (namentlich bei Polykarp) für den Text derselben nichts beweisen. Vgl. § 5—7.

freilich theilweise auch nur in ziemlich freier Uebersetzung erhalten sind. Aus dem vierten resp. fünften Jahrhundert kommen neben Chrysostomus vor Allem Athanasius, Epiphanius und Eusebius, neben den Exegeten Theodoret und Theodor von Mopsveste, von dessen Kommentaren sich aber nur Fragmente in den Katenen erhalten haben und Einiges in lateinischer Uebersetzung, etwa noch Cyrill von Alexandrien in Betracht, und speciell für die Apokalypse der Kommentar des Andreas von Kreta. Von den Abendländern reflektirt wohl nur der gelehrte Hieronymus auf den griechischen Text, während die lateinischen Väter, wie die Uebersetzer des Irenäus und Origenes nur für den Text der altlateinischen Uebersetzung in Betracht kommen. Hier sind aus dem dritten Jahrhundert besonders von Bedeutung Tertullian und Cyprian, aus dem vierten Augustin und Pelagius, Ambrosius und der sogenannte Ambrosiaster (Hilarius Diaconus), Victorin und Rufin, Hilarius von Pictavium und Lucifer von Calaris, aus dem fünften Fulgentius, Sedulius, Vigilius, aus dem sechsten der Kommentar von Primasius zur Apokalypse. Doch bieten diese Citate immer nur ein sehr fragmentarisches Material, und auch für die Sammlung und Verwerthung desselben fehlt es noch sehr an den nothwendigen kritischen Vorarbeiten[4]).

II. Die Handschriften.

Vgl. C. R. Gregory's Prolegomena zu Tischendorf's ed. oct. Lips. 1884, 1.

1. Codices mit Uncialschrift (Majuskeln) besitzen wir zwischen 60 und 70, wovon aber fast zwei Dritttheil nur mehr oder weniger umfängliche Fragmente enthalten, etwa fünfundzwanzig einzelne Theile des N. T.'s oder das Ganze. Codices in Cursivschrift (Minuskeln) dagegen giebt es, abgesehen von den Lectionarien, bereits über 1000, allein für die Evangelien über 600, für die Paulinen über 300; da sie aber nicht über das Ende des neunten Jahrhunderts hinausgehen und mit wenigen Ausnahmen den späteren conformirten Text enthalten, sind sie von geringerem Werthe. Das Alter der Codices kann fast immer nur indirect aus der Beschaffenheit der Handschrift (I, 1) oder der Schreibweise (I, 2) und den in ihr vorkommenden Abtheilungen (I, 3) erschlossen werden, da, selbst wo sich eine Bemerkung darüber findet, dieselbe sich ursprünglich auf die Vorlage des Abschreibers bezogen haben und von ihm mit aufgenommen sein kann. Auch bestimmt das Alter der Handschrift noch nicht den Werth des Textes, da auch eine verhältnissmässig jüngere Handschrift eine viel ältere Vorlage gehabt haben kann. Da in ältester Zeit

[4]) Unbedingt sichere Zeugen für die ihnen vorliegende Textgestalt sind die Kirchenväter doch nur da, wo entweder ihre Exegese oder ihre dogmatische und polemische Exposition an den Wortlaut des N. T.'s anknüpft, da im Uebrigen immer noch zweifelhaft bleibt, wie weit sie aus dem Gedächtniss citiren oder die Stelle nachgeschlagen haben. Dazu liegt die Möglichkeit nahe, dass ihre Abschreiber oder Herausgeber die Citate dem ihnen geläufigen Texte conformirt haben. Auch fehlt es uns vielfach noch an ausreichenden kritischen Ausgaben derselben und an vollständiger Sammlung ihrer Citate, wie sie in mustergiltiger Weise versucht ist bei Rönsch, das Neue Testament Tertullian's. Leipz. 1871 (vgl. auch dessen Sammlungen über die anderen lateinischen Väter in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1867. 69. 1871. 75).

sicher nur einzelne Theile des N. T.'s abgeschrieben wurden, so kann eine jetzt das ganze N. T. umfassende Handschrift in ihren einzelnen Theilen auf Vorlagen von verschiedenem Charakter und Werth zurückgehen, wie es z. B. bei dem Cod. Alex. augenscheinlich der Fall ist. Sehr schwierig ist oft die Unterscheidung der verschiedenen Correctorenhände (lectio a prima, a secunda manu etc.). Die Codices bilingues (graecolatini, graecocoptici) haben die Uebersetzung theils in einer eigenen Columne, theils am Rande, theils zwischen den Zeilen (versio interlinearis); der von R. Simon, Michaelis und besonders von Wetstein geltend gemachte Verdacht, dass in den Codd. graecolatini der griechische Text nach dem lateinischen geändert sei, ist heutzutage wohl allgemein aufgegeben. Die sogenannten codd. mixti (opp. puri) sind mit Scholien oder Kommentar versehen. Die heutige Bezeichnungsweise der Majuskeln mit grossen lateinischen Buchstaben, der Minuskeln mit arabischen Ziffern, die das Unbequeme hat, dass häufig dasselbe Zeichen in verschiedenen Theilen des N. T.'s verschiedene Handschriften bezeichnet und, namentlich in den Minuskeln, verschiedene Theile derselben Handschrift eine verschiedene Ziffer führen, rührt im Wesentlichen von Wetstein her.

2. Nur vier unserer Majuskeln, die dem vierten und fünften Jahrhundert angehören und wohl aus Aegypten (Alexandrien) stammen, umfassen nebst dem A. T. das ganze N. T., oder haben es doch ursprünglich umfasst. Die werthvollste unter ihnen ist der Cod. Vaticanus (B) in der vaticanischen Bibliothek (Nr. 1209). Leider fehlt in ihm Alles von Hebr. 9, 14 an, also die Pastoralbriefe, Philem. und Apok. ganz[1]). Mit ihm stammt wohl aus dem vierten Jahrhundert der seinem Haupttheile nach von Tischendorf 1859 im Kloster der heiligen Katharina auf dem Sinai entdeckte Codex Sinaiticus (ℵ). Er hat den Vorzug, lückenlos das ganze N. T. zu umfassen und ist von dem Entdecker in einer Prachtausgabe (Petropoli 1862) und in Handausgaben Leipzig 1863. 65) edirt worden[2]). Dem fünften Jahrhundert gehört der Cod. Alexandrinus (A) im britischen Museum an, in welchem aber der grösste Theil des Matthäus und des zweiten Corintherbriefes fehlt, auch das Johannesevangelium eine Lücke von zwei Kapiteln zeigt; am Schlusse stehen die beiden Clemensbriefe. Er ist 1786 von Woide facsimilirt, 1860 von Cowper neu edirt und 1879 von den Curatoren des britischen Museums in einer

---

[1]) Früher besass man von ihm nur mehr oder weniger vollständige und zuverlässige Collationen, die erste vom Kardinal Mai besorgte Ausgabe (Rom 1858) erwies sich als durchaus ungenügend, die von Tischendorf erschien auf Grund einer nur zu ängstlich begrenzten Benutzung zu Leipzig 1867, sie bietet aber nebst der in Rom von Vercellone und Cozza besorgten Prachtausgabe (Band 5. 1868) eine ausreichende Kenntniss seines Textes. Ausgaben ad fidem Cod. Vat. sind besorgt von Künen und Cobet (Leyden 1860) und von Phil. Buttmann (Berlin 1862).

[2]) Die schon 1844 gefundenen Stücke des A. T.'s sind als Cod. Friderico-Augustanus zu Leipzig herausgegeben 1846. Der Cod. Sin. enthält ausser dem A. u. N. T. noch den Brief des Barnabas und einen Theil des Hirten des Hermas. Vgl. noch Tischendorf, Notitia edit. cod. bibl. Sinait. Lips. 1860. Die Sinaibibel. Leipz. 1871. Ueber den Werth der Handschrift vgl. K. Wieseler, Theol. Stud. u. Krit. 1861. 64, Hilgenfeld, der ihn ins sechste Jahrhundert setzt, in s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864, 1 und gegen ihn Tischendorf ebend. 1864, 2; vgl. auch Phil. Buttmann, ebend. 1864. 66. Scrivener, a full collation of the Cod. Sin. London 1864. 67. Der Cod. befindet sich in Petersburg.

Prachtausgabe (Facsimile of the Cod. Alex.) herausgegeben. Etwa gleichaltrig ist der Cod. Ephraem Syri oder Regio-Parisiensis (C) in der grossen Bibliothek zu Paris Nr. 9, ein Codex rescriptus, der aber so lückenhaft ist, dass er vom N. T. nur $^5/_8$ enthält, und erst neuerdings grösstentheils entziffert ist[3]).

3. Am frühesten und häufigsten sind die Evangelien abgeschrieben, für die wir über zwanzig vollständige oder doch umfängliche Fragmente enthaltende Majuskeln besitzen. Ausser den Nr. 2 genannten stammt aus dem sechsten Jahrhundert und gehört dem Abendlande an der stichometrisch geschriebene Graecolat. Cod. Bezae oder Cantabrigiensis (D), welcher die Evangelien mit der Apostelgeschichte enthält, die aber starke Lücken zeigt (ed. Th. Kipling. Cambr. 1793. Scrivener. London 1867). Ausser ihm gehen noch vielfach mit dem ältesten Texte der Cod. Regius (L) auf der grossen Bibliothek zu Paris Nr. 62 aus dem achten Jahrhundert (ed. Tischendorf in den Monumenta sacra inedita. Leipz. 1846) und der Cod. Sangallensis (Δ), ein Graecolat. mit Interlinearversion auf der Bibliothek zu St. Gallen aus dem neunten Jahrhundert (ed. Rettig. Zürich 1836), welche beide die vier Evangelien, obwohl nicht ohne Lücken, enthalten, wozu noch zahlreiche Fragmente aus allen vier kommen in dem Cod. Guelpherbytanus (P) aus dem sechsten Jahrhundert (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1869) und Cod. Monacensis (X) aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts. Ausserdem enthält bedeutende Fragmente des Matthäus der Cod. Dublinensis rescriptus (Z) aus dem sechsten Jahrhundert (ed. J. Barret. Dubl. 1801. T. K. Abbot. Lond. 1880); Fragmente des Lucas der Cod. Nitriensis (R), ein Palimpsest aus dem sechsten Jahrhundert (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1857), und der Cod. Zacynthius (Ξ), ein Palimpsest aus dem siebenten oder achten Jahrhundert (ed. Tregelles 1861); Fragmente des Lucas und Johannes der Cod. Borgianus (T) aus dem fünften Jahrhundert (ed. Georgi 1789) und der Cod. Guelpherbytanus II (Q) etwa aus derselben Zeit (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1860). Alle übrigen Majuskeln von dem Cod. Basileensis (E) der vier Evangelien an (achtes Jahrhundert) enthalten im Wesentlichen nur den späteren emendirten Text. Dahin gehört auch der neuerdings von O. v. Gebhardt und A. Harnack entdeckte und 1883 herausgegebene Cod. Rossanensis (Σ) aus dem sechsten Jahrhundert.

4. Neben den Evangelien wurden am häufigsten abgeschrieben die paulinischen Briefe. Ausser den Nr. 2 genannten Majuskeln stammt aus dem sechsten Jahrhundert der jetzt auf der Pariser Bibliothek Nr. 107 befindliche Codex Claromontanus (D), ein stichometrisch geschriebener Graecolat. aus dem Abendlande (ed. Tisch. Leipz. 1852), von dem der Cod. Sangermanensis (E) eine späte, nicht lückenlose, den Originaltext mit den Correcturen vermischende Abschrift ist. Werthvolle Fragmente der paulinischen Briefe aus dem sechsten Jahrhundert enthält auch der Cod. Coislinianus (H). Wahrscheinlich auf ein und dieselbe Urschrift gehen zurück der Cod. Augiensis (F), den

---

[3]) In dem Palimpsest war im zwölften Jahrhundert die ganze Schrift weggewaschen und das Pergament aufs Neue mit dem griechischen Text asketischer Schriften des Syrers Ephräm beschrieben. Am Ende des siebzehnten Jahrhunderts wurden die ausgetilgten Schriftzüge entdeckt, und nachdem 1834. 35 in Folge von Anwendung der Gioberti'schen Tinktur die alten Schriftzüge wieder hervorgetreten, sind sie im Wesentlichen von Tischendorf entziffert und das N. T. mit facsimilirten Lettern edirt worden. Leipzig 1843.

Scrivener (Cambr. 1859) edirte, und der jetzt in Dresden befindliche Boernerianus (G), den Matthäi (Meissen 1791. 1818) herausgab, beide aus dem neunten Jahrhundert Aus derselben Zeit stammen noch der Cod. Mosquensis (K), der zugleich die katholischen Briefe, der Cod. Passionei, jetzt Angelicus (L), der ausserdem noch die Apostelgeschichte, der Cod. Porphyrianus (P), der noch dazu die Apokalypse enthält (ed. Tisch. Monum. nova coll. 1865. 69), und der Cod. Uffenbachianus oder Ruber (M), in dem sich werthvolle Fragmente aus den Briefen an die Corinther und Hebräer finden (ed. Tisch. in den Anecd. sacr. et prof. Leipz. 1855. 61).

5. Zur Apostelgeschichte haben wir ausser den Nr. 2 genannten, dem Cod. Cantabr. (D, vgl. Nr. 3) und den Codd. L P (vgl. Nr. 4) nur noch den Cod. Laudianus (E) auf der Bibliothek zu Oxford, einen stichometrischen Graecol. aus dem sechsten oder siebenten Jahrhundert (ed. Th. Hearne. Oxf. 1715. Tisch. Monum. nova coll. 1870) und den Cod. Mutinensis (H) aus dem neunten Jahrhundert; zu den katholischen Briefen nur die unter Nr. 2 und 4 (K L P) genannten. Für die Apokalypse haben wir an Stelle des hier fehlenden Cod. Vatic. einen ebenfalls auf der vaticanischen Bibliothek (Nr. 2066) befindlichen aus dem achten Jahrhundert (B), den Tischendorf in den Monum. (Leipz. 1846) herausgegeben hat (vgl. auch den Appendix Novi Test. Vatic. 1869), der aber noch hinter Cod. P (Nr. 4) an Werth zurücksteht.

III. Die Uebersetzungen.

Dieselben kommen hier nur als Textquellen in Betracht und daher nur die unmittelbar aus dem Griechischen geflossenen. Da sie zum Theil erheblich älter sind als unsere ältesten Handschriften, wären sie, soweit sich aus ihnen mit Sicherheit auf den Wortlaut des Originals zurückschliessen lässt, von höchster Wichtigkeit. Allein die erhaltenen Handschriften derselben variiren ebenso wie die griechischen Codd. und unterliegen dem Verdacht, von den Abschreibern nach dem ihnen geläufigen griechischen Text geändert zu sein; auch fehlt es uns meist noch an ausreichenden kritischen Ausgaben.

1. In Syrien erschien wohl bald nach Tatian's Diatessaron (§ 7, 6) das „Evangelium der Getrennten", d. h. eine syrische Uebersetzung der vollständigen vier Evangelien. Dieselbe ist in umfangreichen Fragmenten erhalten in den von Cureton herausgegebenen Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syriac. Lond. 1858 (bei Tisch. Syr^{cur}), welche einem in den Klöstern der nitrischen Wüste gefundenen Cod. aus dem fünften Jahrhundert entstammen (vgl. F. Bäthgen, Evangelienfragmente. Der griechische Text des curetonschen Syrers. Leipz. 1885). Wahrscheinlich jünger ist die Peschittho, d. h. die einfache, treue, eine nicht sklavisch wörtliche Uebersetzung, welche noch den beschränkten Kanon der syrischen Kirche im Anfang des dritten Jahrhunderts darstellt (§ 10, 1). Sie ist bereits zu Wien 1555 herausgegeben, später von Leusden und Schaaf (Leyden 2. Ausg. 1717, bei Tisch. Syr^{sch}), zuletzt von Lee (Lond. 1823) und W. Greenfield (Lond. 1828), wartet aber noch einer ausreichenden kritischen Bearbeitung. Im Jahre 508 liess der monophysitische Bischof Philoxenus durch seinen Chorbischof Polykarp eine neue Uebersetzung anfertigen, die sich bis zur Sprachwidrigkeit sklavisch an den griechischen Wortlaut anschliesst. Aber dieselbe

ist uns nur noch erhalten in einer Bearbeitung des Thomas v. Charkel aus dem Jahre 616, der sie mit jüngeren griechischen Handschriften verglich und mit kritischen Zeichen nach origenistischer Weise versah (ed. J. White. Oxf. 1778—1803, vgl. bei Tisch. Syr^{p}, und das Evangelium Johannis nach ihr, herausgegeben von Bernstein. Leipz. 1853)[1]).

2. Durch ihre Verwandtschaft mit dem ältesten Texte fast noch werthvoller als die uns erhaltenen syrischen Uebersetzungen sind die ägyptischen, die schon im dritten Jahrhundert entstanden zu sein scheinen, da bereits die nur der Volkssprache kundigen Mönche die Bibel kennen und gebrauchen. Von der ältesten, oberägyptischen im thebaischen oder sahidischen Dialekt (bei Tisch. sah) sind bis jetzt nur Fragmente veröffentlicht und zwar nach der Sammlung des früher bekannt Gewordenen bei W. Ford (Appendix zu Woide's Ausgabe des Cod. Alex. 1799) von Zoega (1810), Engelbreth (1811) und O. v. Lemm (Bruchst. d. sahid. Bibelübersetzung. Leipz. 1885). Dagegen ist die etwas jüngere im niederägyptischen (memphitischen) Dialect, gewöhnlich schlechthin die koptische genannt (bei Tisch. cop), herausgegeben von Wilkins (Oxf. 1716), von Schwartze (Die Evangelien. Leipz. 1846. 47) und P. Bötticher (Acta und Briefe. Halle 1852). Von einer Uebersetzung im baschmurischen Dialect giebt es nur unbedeutende Fragmente, die wir ebenfalls Zoega und Engelbreth (s. o.) verdanken. Nach Aethiopien kam das Christenthum im vierten Jahrhundert, und schon damals scheint eine Bibelübersetzung entstanden zu sein in der dort herrschenden Geezsprache. Die uns erhaltene (bei Tisch. aeth) ist nach verschiedenen griechischen Handschriften gefertigt, deren Lesarten zuweilen vermischt werden. Sie ist bereits in Rom 1548 edirt, eine genauere lateinische Uebersetzung als in dieser Ausgabe ist von Bode verfertigt (Braunschweig 1753), und eine neue Ausgabe im Auftrage der englischen Bibelgesellschaft von Th. Pell Platt (Lond. 1826. 30), die aber keine kritischen Ansprüche macht.

3. Auch die Gothen erhielten noch im vierten Jahrhundert durch ihren Bischof Ulfilas eine aus dem Griechischen geflossene Bibelübersetzung (vgl. G. Waitz, Leben und Lehre des Ulfilas. Hannover 1840). Die Evangelien sind uns erhalten in dem aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert herrührenden, durch seine Pracht wie seine seltsamen Schicksale berühmten Cod. argenteus zu Upsala, der seit 1665 wiederholt, zuletzt von Uppström (Upsala 1854. 57) edirt ist. Fragmente des Römerbriefes edirte Knittel aus einem Wolfenbüttler Palimpsest (Braunschweig 1762), bedeutende

[1]) Die charklensische Uebersetzung enthält bereits die vier in der Peschittho fehlenden katholischen Briefe, aber nicht die Apokalypse. Streitig ist, wie sich zu jenen die von Ed. Pococke (Leyden 1630) veröffentlichten und meist in die Ausgaben der Peschittho aufgenommenen vier Briefe verhalten, in denen man früher wohl mit Unrecht den ursprünglichen Text der Philoxeniana erhalten glaubte, wie man in der von Lud. de Dieu (Leyden 1827) herausgegebenen, ebenfalls in die Ausgaben der Peschittho aufgenommenen Apokalypse das Werk des Thomas von Charkel vermuthete. Vgl. Bernstein, de Charklensi N. T. transl. Syriaca. Breslau 1837. 2. Ausg. 1854. Bickel, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. Auf der vaticanischen Bibliothek befindet sich noch ein von Adler entdecktes Evangelisterium in einer aramäischen Mundart, das im fünften Jahrhundert aus dem Griechischen geflossen sein soll, und das der Graf F. Minischalchi Erizzo als evangelium hierosolymitanum (1861—64) herausgegeben hat (bei Tisch. Syr^{hr}).

Fragmente der paulinischen Briefe überhaupt Graf Castiglione aus den von Ang. Mai auf der Ambrosiana in Mailand entdeckten Palimpsesten (Mail. 1829 — 39). Alles zusammen ist edirt von Gabelentz und Löbe (Leipz. 1836 — 46, vgl. bei Tisch. go) und zuletzt von Bernhardt (1884, vgl. auch Bernhardt, kritische Untersuchungen über die gothische Bibel. Meissen 1864. Elberf. 1868. Vulfila oder die gothische Bibel 1875). Die Geschichte der armenischen Bibelübersetzung ist uns aus der historia armenica des Moses von Chorene genau bekannt. Sie wurde in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts aus dem Griechischen gefertigt, aber wohl von vorn herein nicht ohne Einfluss der Peschittho, deren sich die Armenier bis dahin bedient hatten. Auch vermuthet man, dass in den Handschriften und sogar in den Ausgaben (ed. Uscanus Amsterd. 1866. Zohrab. Venedig 1789. 1805, vgl. bei Tisch. arm) der Einfluss der Vulg. sich geltend gemacht hat[2]).

4. Wohl noch früher als in Syrien entstand im Abendlande das Bedürfniss einer lateinischen Uebersetzung, aber natürlich nicht in Rom und kaum in Italien, sondern in den Provinzen, in denen das Christenthum am frühesten Wurzel fasste, wie in Africa, wo schon Tertullian von der Uebersetzung eines griechischen Ausdrucks redet, quae in usum exiit (de monog. 11). Die Uebereinstimmung seiner Citate mit denen im lateinischen Text des Irenäus zeigt, dass es schon am Ende des zweiten Jahrhunderts eine ziemlich verbreitete Uebersetzung gegeben haben muss. Dieselbe stammt aber ohne Frage

---

[2]) Noch werthloser für die Textkritik ist, was wir von arabischen Uebersetzungen haben (bei Tisch. ar, arr), da diese meist aus dem Syrischen und Koptischen geflossen sind, als der Islam Westasien und Afrika überfluthete und die Volkssprachen daselbst unterdrückte (vgl. das von Thomas Erpe aus einer Leydener Handschrift herausgegebene N. T., Arabs Erpenius. Leyden 1616). Doch muss es eine ältere Uebersetzung der Evangelien gegeben haben, die unmittelbar aus dem Griechischen geflossen ist und mehr oder weniger den verschiedenen späteren Uebersetzungen zu Grunde liegt (Storr, de evv. arabicis. Tüb. 1775. Gildemeister, de evang. in Arab. transl. Bonn 1865). Sie ist bereits 1590 zu Rom und noch zuletzt von Lagarde aus einer Wiener Handschrift edirt worden (Leipz. 1864). Aber auch von ihr ist sehr fraglich, ob sie aus der Zeit vor Muhammed herrührt. Auch was wir sonst noch von unmittelbar aus dem Griechischen geflossenen arabischen Uebersetzungen des N. T.'s in den Polyglotten besitzen (vgl. auch die von der römischen Propaganda 1671 und von der Londoner Bibelgesellschaft 1727 besorgten Ausgaben) ist ganz unsicheren Ursprungs und hat theilweise noch in den Editionen Aenderungen nach der Vulg. oder nach dem griech. Text erfahren. Ganz werthlos sind die übrigen orientalischen Uebersetzungen. Die georgische (grusinische) ist nicht vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts entstanden, ihre Unmittelbarkeit ist zweifelhaft und sie ist bei der Herausgabe (Moskau 1743. 1816) wohl nach der slavisch-russischen Bibel revidirt. Diese slavische Uebersetzung, die von den beiden Slavenaposteln Cyrillus und Methodius aus dem neunten Jahrhundert herrühren soll (bei Tisch. sl), ist zwar aus dem Griechischen geflossen, aber wohl von vorn herein von der Vlg. influirt, da das Evangelium nach päpstlichem Dekret von 880 immer zuerst lateinisch gelesen werden sollte und dann slavonisch. Sie ist näher untersucht von Dobrowsky (Slovanka. 2. Lfg. Prag 1815) und von Muralt (1848). Die Evangelien wurden schon 1512 in der Wallachei gedruckt, das ganze N. T. zu Wilna 1623, zu Moskau 1663. 1751. Von persischen Uebersetzungen ist eine aus dem Griechischen geflossene der Evangelien von Wheloc und Pierson edirt (London 1652—57), die aber erst aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt (bei Tisch. pers ^{whe}). Die Evangelien in den Polyglotten (bei Tisch. pers ^{p}) sind nach der Peschittho übersetzt.

aus der Zeit, wo noch die Evangelien allein kirchlich gelesen wurden und einer Uebersetzung in die Landessprache bedurften; erst allmählich sind dann auch die apostolischen Schriften, je nachdem sie allgemeiner in Gebrauch kamen, übersetzt worden, so dass von einem einheitlichen Uebersetzer keine Rede sein kann. Hieronymus weiss nur von einer antiqua translatio, vulgata editio (vgl. Cassiodor, institut. divin. lit. 14: vetus translatio), deren Handschriften er bereits in solcher Verwirrung fand, dass jede wie eine eigene Textgestalt erschien (praef. ad Damasum: tot exemplaria, quot codices), was er der Nachlässigkeit der Abschreiber, vor Allem aber dem Vorwitz der Emendatoren zuschreibt, die er, weil sie die Uebersetzung natürlich zunächst hauptsächlich nach dem Urtext verbesserten, als vitiosi interpretes, imperiti translatores bezeichnet. Wenn Augustin von der infinita varietas latinorum interpretum spricht (de doctr. christ. 2, 11: nullo modo numerari possunt), so spricht das sicher eher dafür, dass er an Emendatoren, als dass er an Uebersetzer des ganzen N. T.'s denkt; allein er betrachtet die dadurch in verschiedenen Gegenden charakteristisch verschieden gewordenen Codices (vgl. Retract. I, 21, 3: codices Afri, contra Faust. 11, 2: codd. aliarum regionum) bereits geradezu als verschiedene Uebersetzungen, unter denen er die Itala (d. h. die in Italien heimische) vorgezogen haben will (de doctr. christ. 2, 15). Dieser Name ist traditionell die Bezeichnung aller uns erhaltenen Denkmäler der altlateinischen Uebersetzung geworden, mögen dieselben nun wirklich auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen oder auf verschiedene Uebersetzer[3]). Diese Denkmäler sind aber, auch abgesehen von den patristischen Citaten, die hier allerdings doppelt unzuverlässig (II, 7), überaus zahlreich, besonders für die Evangelien, sie lassen wegen ihrer peinlichen Wörtlichkeit sehr sichere Rückschlüsse auf den ihnen zu Grunde liegenden Text zu und gehen wenigstens so hoch hinauf, wie unsere griechischen Codices. Im kritischen Apparat werden sie mit kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet[4]).

---

[3]) Entscheiden lässt sich diese Frage weder aus den obigen Aussagen der Kirchenväter, noch aus den uns vorliegenden Resten der altlateinischen Uebersetzung, da die einzelnen Theile der Schrift doch jedenfalls auf verschiedene Uebersetzer zurückgehen, da auch verschiedene Uebersetzer schwerlich ganz unabhängig von einander gearbeitet haben und da eine nach dem Grundtext durchweg revidirte Uebersetzung nur durch eine fliessende Grenze von einer in Anlehnung an eine ältere gearbeiteten selbstständigen verschieden ist. Bei einer einheitlichen Grundlage bleibt die Mehrheit unserer neueren Textkritiker stehen (vgl. auch Eichhorn), an eine Mehrheit von Uebersetzern denkt nach Michaelis, de Wette, Hug, Reuss besonders Ziegler, die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus. München 1879. Auch die Frage, ob die Sprache der uns erhaltenen Reste der altlateinischen Uebersetzungen mehr auf ihren africanischen oder italienischen Ursprung deutet, ist zweifelhaft geblieben. Vgl. über dieselbe besonders Rönsch, Itala und Vulgata. Marb. u. Leipz. 2. Aufl. 1875 und seine umfassenden Studien zur Itala in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868. 83.

[4]) Schon 1695 veröffentlichte Joh. Martianay zu Paris nach dem Cod. Corbejensis (ff[1]) das Matthäusevangelium und den Jacobusbrief; 1739 (ed. auct. Paris 1749—51) Sabatier in s. Bibl. s. lat. vers. antiq. in Band 3 die Evangelien nach dem Cod. Colbertinus (c) aus dem elften Jahrhundert; 1749 Jos. Blanchinus in seinem Evangeliarium quadruplex zu Rom die Evangelien nach dem Cod. Vercellensis (a) aus dem vierten Jahrhundert, den schon Irici zu Mailand 1748 edirt hatte, dem Cod. Veronensis (b) aus dem fünften und dem Cod. Brixianus (f) aus dem sechsten. Den Cod. Palatinus (e) aus dem fünften Jahrhundert ver-

5. Um der grossen Verwirrung, welche durch die Differenzen der Codd. entstand, abzuhelfen, unternahm Hieronymus auf Antrieb des römischen Bischofs Damasus eine Revision der altlateinischen Uebersetzung. Nicht ohne Ahnung des Anstosses, den seine Arbeit erregen werde, und mit der grössten Vorsicht änderte er nur, wo der Sinn ausdrücklich verfehlt war, und nur nach griechischen Codd., die im Ganzen den Charakter der altlateinischen Uebersetzung trugen; selbst da, wo er in seinen Kommentaren eine andere Lesart vorzog, ist seine Revision oft bei dem alten Texte stehen geblieben. Er begann seine Arbeit mit den Evangelien 383 und hat in der praef. ad Damasum ausdrücklich über sein Verfahren Rechenschaft gegeben; doch hat er sie zweifellos über das ganze N. T. ausgedehnt (vgl. de vir. ill. 135)[5]). Er hatte nicht mit Unrecht geahnt, dass ihm sein Unternehmen den Vorwurf eines sacrilegium zuziehen würde. Noch Leo d. Gr. gebraucht im fünften Jahrhundert nur die alte Uebersetzung. Dagegen erklärte sich Cassiodor dafür, und durch die Autorität Gregor's d. Gr., der freilich beide noch promiscue gebraucht, aber doch mit Vorliebe die des Hieronymus, errang sie sich immer allgemeinere Anerkennung, bis sie seit dem achten Jahrhundert wirklich die Vulgata, d. h. die allgemein rezipirte wurde. Allein kaum hatte die Vulgata sich durchgesetzt, so waren auch ihre Handschriften bereits in Verwirrung gerathen, nicht nur durch die natürlichen Schicksale aller handschriftlichen Ueberlieferung, sondern durch die naheliegende Vermischung ihres Textes mit dem altlateinischen. Schon mit Cassiodor beginnen daher die Bemühungen, den Text der Vulgata nach alten Handschriften zu verbessern. Karl der Grosse beauftragte Alcuin mit einer solchen Revision; aber alle diese Bemühungen vermehrten nur die Verwirrung, bis man seit dem dreizehnten

---

öffentlichte Tischendorf (evang. Palat. Leipz. 1847), der auch bedeutende Fragmente des Cod. Bobbiensis (k) aus dem fünften Jahrhundert in den Wiener Jahrbüchern 1847. 48 herausgab. Marcus und Lucas gaben Alter und neuerdings Belsheim (Leipz. 1885) nach dem Cod. Vindobonensis (i) aus dem sechsten Jahrhundert heraus, den Cod. Rhedigeranus (l) aus dem siebenten Jahrhundert Haase zu Breslau 1865. 66. Vgl. noch die zu Oxford erscheinenden Old Latin Bible Texts. Dazu kommen nun ausser zahlreichen Fragmenten die lat. Uebersetzungen in den Codd. graecolatini (vgl. II), die überall mit den dem grossen Buchstaben des Cod. entsprechenden kleinen bezeichnet werden und die sich auch über die Briefe erstrecken. Doch sind neuerdings auch Italafragmente aus den paulinischen und Petrusbriefen von L. Ziegler veröffentlicht (Marburg 1876). Vgl. noch die Fragmente des Römerbriefes, die Knittel (Braunschweig 1762), und des Römer- und Galaterbriefes, die Rönsch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1879) herausgab. Die Apostelgeschichte und Apokalypse edirte Belsheim aus dem Gigas librorum. Münst. 1879. Eine Quelle für die Kenntniss der altlateinischen Uebersetzung ist auch die aus ihr im achten Jahrhundert entstandene angelsächsische (ed. M. Parker. Lond. 1571. Benj. Thorpe. Lond. 1842).

[5]) Vgl. G. Riegler, krit. Gesch. der Vulg. Sulzb. 1820, Leander van Ess, pragm. krit. Gesch. der Vulg. Tübing. 1824. Kaulen, Gesch. der Vulg. Mainz 1868. Um die kritische Herstellung des hieronymianischen Textes bemühten sich zunächst die Herausgeber des Hieronymus, Martianay (1692), Vallarsi und Maffei (1734). Von Handschriften der Vulg. haben wir aus dem sechsten Jahrhundert den Cod. Amiantinus (am), dem neuerdings wohl mit Unrecht dies hohe Alter von Langen und Lagarde abgesprochen ist (ed. Tischendorf. Leipz. 1850. 54), den Cod. fuldensis (fu), den Lachmann und Buttmann in ihren Ausgaben zu Grunde legten (ed. Ranke. Marb. 1868) und den Cod. forojuliensis (for.) aus dem achten, den Cod. toletanus (tol). Vgl. darüber die Proll. zu Corssen, epistula ad Gal. ad fid. opt. Cod. Vulg. Berl. 1885.

Jahrhundert in den Correctoria biblica (Corr. von Sens, besorgt von der Theol. Fac. zu Paris. 1230), in denen die Mönchsorden wetteiferten, es wenigstens aufgab, den handschriftlichen Text zu emendiren, und nur die Varianten und kritischen Bemerkungen an den Rand setzte. Seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts beginnen die Druckausgaben (die erste datirte Mainz 1462), deren es bis 1517 schon über 200 gab, die aber nur einen jungen, gemischten und verwilderten Text zeigen[6]).

IV. Der gedruckte Text und die Textkritik.

Vgl. Reuss, Bibliotheca Novi Testamenti graeci. Brunsv. 1872.

1. Die Vulgata war bereits seit einem halben Jahrhundert gedruckt, es gab schon gedruckte deutsche und hebräische Bibeln, als vom griechischen N. T. immer erst einige Proben bei Aldus in Venedig gedruckt waren, weil das Studium des Griechischen so darniederlag. Seit 1503 aber arbeitete der spanische Cardinal Franz Ximenes de Cisneros, Erzbischof von Toledo, an einer Ausgabe des griechischen N. T.'s für seine Polyglotte. Dieselbe war bereits 1514 vollendet, aber „die Bibel von Alcala (Complutum)" konnte erst 1522 nach Erlangung der päbstlichen Erlaubniss ausgegeben werden. Inzwischen hatte der Buchhändler Frobenius in Basel den Erasmus zur Herausgabe eines griechischen N. T.'s aufgefordert, und dessen Ausgabe erschien mit eigener Uebersetzung zu Basel 1516, so dass er der complutensischen Polyglotte den Vorrang der editio princeps abgewann. Beide Ausgaben sind übrigens nur aus jüngeren Handschriften geflossen und daher einander relativ ähnlich; die des Erasmus ist ausserdem sehr flüchtig gearbeitet, wie Fr. Delitzsch (Handschriftliche Funde. Leipz. 1861. 62) an seiner Benutzung eines Reuchlin'schen Codex zur Apokalypse nachgewiesen hat. In der Polyglotte ist das Griechische noch ohne Accente und Spiritus gedruckt; sie ist sehr selten geworden, aber nachgedruckt bei Gratz, N. T. graecolat. Tüb. 1821. 27. 51.

2. Erasmus selbst veranstaltete von seinem Text noch vier Ausgaben; nach der zweiten (1519) hat Luther übersetzt, die vierte und fünfte (1527. 35) sind bereits nach der Complut. Polygl. geändert, doch ist derselbe bis 1705 noch in einigen dreissig Ausgaben nachgedruckt. Einen aus beiden gemischten Text zeigt die Ausgabe des Simon Colinaeus zu Paris 1534. Bedeut-

---

[6]) Die erste kritische Ausgabe ist die der complutensischen Polyglotte (1517, vgl. IV, 1), von Protestanten bemühten sich um den Text der Vulg. besonders Andreas Osiander (1522) und Robert Stephanus (seit 1523), dessen beste Ausgabe zu Paris 1540 erschien. Nachdem das Tridentiner Concil die Vulgata für den authentischen Bibeltext erklärt hatte (Sess. IV. decr. 2 vom 8. Apr. 1546), musste der römische Stuhl auch für eine authentische Ausgabe derselben sorgen. Allein die durch die Bulle Aeternus ille von Sixtus V als solche proklamirte (Sixtina 1590) wurde sofort nach dem Tode des Pabstes zurückgezogen und die neue erst von Clemens VIII vollendet (Clementina 1592. 93. 98). Vgl. Thomas James, bellum papale s. concordia discors Sixti et Clem. Lond. 1606. Heinr. v. Bukentop, Lux de luce. Col. Agr. 1710, und zur Geschichte der Clementina Ungarelli in den Proll. bei Vercellone, Var. lect. vulg. Rom 1860, der auch 1861 eine kritische Ausgabe der päbstlichen Vulg. besorgte. Handausgaben von Leander van Ess (1822) und Fleck (1840).

samer für die Geschichte des Textes wurde sein Schwiegersohn, der Pariser Buchdrucker Robert Stephanus und dessen gelehrter Sohn Heinrich. In seinen beiden ersten Ausgaben (edd. mirificae 1546. 49) folgt er noch überwiegend der Complut., in der splendid gedruckten dritten (ed. regia 1550) schliesst er sich in erster Linie an die fünfte Erasmische an. Diese aber legte Theodor Beza von 1565—98 seinen zahlreichen Ausgaben zu Grunde, in denen besonders seit 1582 die Variantensammlungen des Heinr. Stephanus, welcher bereits die beiden Codd. D verglich, benutzt sind, wenn auch sehr theilweise, da er nur in seiner Uebersetzung und seinen Annotationes eine durchgreifendere Verbesserung des Textes wagte. Während sein Text in der reformirten Kirche ein hohes Ansehen erlangte, folgten seinen Verbesserungen meistens die Gebrüder Elzevir zu Leyden in ihrer Ausgabe des Stephanischen Textes (1624). Ihre zweite Ausgabe (1633) bezeichnet sich in der Vorrede selbst als textum nunc ab omnibus receptum; und so wenig dieser Anspruch der damaligen Sachlage entsprach, da Reuss neben ihr 188 abweichende Ausgaben aufzählt, so wurde doch durch die Betriebsamkeit dieser Buchhändler, durch die Correctheit und Handlichkeit ihrer Ausgaben, deren noch fünf in ca. 8000 Exemplaren folgten, ihr Text, der von dem Stephanischen nur unerheblich abweicht, thatsächlich der textus receptus (ϛ bei Tisch. und, wo er von der ed. regia des Steph. abweicht, ϛ^{e}). Derselbe erlangte in der lutherischen Kirche, die sich bisher an den von Luther gebrauchten Erasmischen Text gehalten hatte, ein fast geheiligtes Ansehen, so unvollkommen er ist.

3. Auf der Grundlage der Recepta begann man nun, besonders in England, Varianten zu sammeln. Brian Walton gab in seiner Londoner Polyglotte (1657) die Varianten des Cod. A, der Codd. D und zahlreicher anderer Handschriften, John Fell (Oxford 1675) vermehrte dieselben und regte John Mill zur Fortsetzung dieser Arbeit an, der in seiner Ausgabe (Oxf. 1707, abgedruckt von L. Küster. Amsterd. 1710) mit umfassenden Prolegomenen (ed. Salthenius. Königsb. 1734) die Varianten aus Handschriften, Uebersetzungen und Vätern bereits bis zu 30000 anwachsen liess. Sein Zeitgenosse und Freund, der grosse klassische Philologe Richard Bentley wollte auf Grund dessen eine kritische Ausgabe veranstalten, die nur nach mindestens 1000 Jahre alten Handschriften die Textgestalt darbieten sollte, wie sie etwa zur Zeit des Hieronymus gelesen wurde; aber er hat nur als Probe davon das letzte Kapitel der Apokalypse erscheinen lassen (1720). Der letzte, der noch einfach den textus receptus abdrucken liess, weil ihm die Ausgabe nur unter dieser Bedingung gestattet wurde, war Joh. Jac. Wetstein (Amsterd. 1751. 52). Dagegen hat er in seinen bereits 1730 erschienenen Prolegomenen (ed. Semler mit Anm. 1764. 66) den textkritischen Apparat nicht nur vermehrt, sondern die Handschriften beschrieben, benannt, untersucht und sich über den kritischen Werth derselben geäussert. Den Text, wie er sich nach seinen Intentionen gestaltet haben würde, liess Wilh. Bowyer (Lond. 1763) erscheinen; da er aber die abendländischen Zeugen als nach dem lateinischen Text corrigirt, verwirft und ebenso die alten mit ihnen stimmenden orientalischen für corrigirt hält, so weicht dieser Text immer noch nicht wesentlich von dem textus receptus ab.

4. Inzwischen hatte nach einigen englischen Vorgängern in Deutschland bereits Joh. Albr. Bengel den Bann der Recepta gebrochen, indem er in seinem N. T. (Tüb. 1734. 5. Aufl. 1790 besorgt von seinem Enkel) den Text derselben

änderte, wenn auch (abgesehen von der Apokalypse) nur, wo bereits eine Ausgabe vorangegangen war. Beunruhigt durch die Unsicherheit, welche der Text des N. T.'s Angesichts der immer wachsenden Variantensammlungen zu erhalten schien, suchte er sich ein festes Urtheil über den Werth der Textzeugen zu verschaffen und kam dabei zu der Entdeckung, dass dieselben sich nach ihren Eigenthümlichkeiten in zwei Familien schieden, die afrikanische durch Cod. A und die ältesten Uebersetzungen, und die asiatische durch die jüngeren Handschriften repräsentirt, wodurch sich die Möglichkeit ergab, die einzelnen Lesarten wirklich nach ihrem Werthe zu classificiren. Seinen Apparatus criticus gab nach seinem Tode besonders heraus Burck, Tüb. 1763. Seine Ideen wurden von Semler aufgegriffen und zur Annahme förmlicher verschiedener Textrecensionen ausgestaltet (Hermeneutische Vorbereitung IV, 1765. Apparatus ad liber. N. T. interpr. 1767); sie bildeten in dieser Form die Grundlage für das Recensionensystem des grossen Textkritikers Joh. Jac. Griesbach. Ihm ging die afrikanische Familie Bengel's (die Semler als occid. Rec. auf Origenes zurückgeführt hatte) in zwei Recensionen auseinander, die occidentalische aus der Zeit vor der Kanonsammlung, welche noch den rauheren, hebraisirenden Sprachcharakter trägt und mehr exegetische Glossen, Verdeutlichungen und Umschreibungen zeigt (Cod. D Evng., Codd. D E F G Paul., lat. Väter und Uebersetzungen), und die bei der Sammlung des Kanon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene alexandrinische (occidentalische), die es mehr auf Sprachreinigung abgesehen haben sollte (Cod. B C Evng., A B C Briefe, die griechischen Väter und einige Uebersetzungen). Davon unterschied er die constantinopolitanische (byzantinische) Recension, die einen daraus im vierten Jahrhundert entstandenen Mischtext repräsentirt, den er in den jüngeren Handschriften (aber für die Evang. auch in Cod. A) fand, der also der asiatischen Familie Bengel's (von Semler als orientalische Rec. auf Lucianus zurückgeführt) entsprach. In manchen Textzeugen fand er einen gemischten Text. Bei seinem kritischen Verfahren galten die verschiedenen Recensionen nur als je ein Zeuge, und er stellte für die Abwägung ihres Zeugnisses wie für die Erwägung der inneren Gründe für die Lesarten feste Grundsätze auf, nach denen er die mehr oder minder wahrscheinlichen den in den Text aufgenommenen an die Seite stellte. In diesem selbst blieb er immer noch stark von der Recepta abhängig[1]). Während v. Matthäi das Griesbach'sche Recensionensystem aufs Schärfste und Leidenschaftlichste befehdete (vgl. über die sogenannten Recensionen etc. Leipz.

[1]) In seiner ersten Ausgabe (Halle 1774. 75) waren die drei ersten Evangelien synoptisch gedruckt; in dieser Form sind sie später wiederholt aufgelegt, während die histor. Bücher nachmals in zweiter Auflage den Text der drei ersten Evangelien gesondert enthielten (Halle 1777) und fortan den ersten Band seiner Ausgabe bildeten. Für seine zweite Auflage des ganzen N. T.'s (1796. 1806, vgl. Bd. 1 einer 3. Ausg., besorgt von D. Schulz. Berl. 1827) konnte er bereits die inzwischen erfolgte Bereicherung des textkritischen Materials benutzen. Ch. F. v. Matthäi (das N. T. Riga 1782—88. 2. Ausg. 1803—7) hatte besonders mehr als 100 Moskauer Handschriften verglichen, K. Alter (Nov. Test. Wien 1786. 87) Wiener Handschriften, Andr. Birch (Quattuor evang. Kopenh. 1788 und Variae lectiones 1798—1801) die Früchte seiner mit Adler und Moldenhauer veranstalteten kritischen Reise veröffentlicht. Seine Grundsätze entwickelte Griesbach in den Symbolae criticae (Halle 1785. 93) und in seinem Commentarius criticus in textum N. T. Jena 1798. 1811.

1804), suchten Hug und Eichhorn demselben einen festeren geschichtlichen Unterbau zu geben, der aber doch ein rein hypothetischer blieb[2]). Dagegen kehrte A. Scholz zu den zwei Textfamilien Bengel's zurück und langte auf diesem Wege, wie Matthäi auf dem seinigen, wieder beim textus receptus an, den noch später in schärfster Opposition gegen Griesbach Reiche im Wesentlichen vertheidigt hat[3]).

5. Indem der Philologe K. Lachmann die Idee Bentley's wieder aufnahm, verzichtete er darauf, den ursprünglichen Text herzustellen, und wollte nur die älteste uns überlieferte Textgestalt des N. T.'s aus dem vierten Jahrhundert darstellen, obwohl für dies Unternehmen die Zahl der Zeugen zu seiner Zeit noch zu gering und viele noch zu unzureichend verglichen waren[4]). Es ist das grosse Verdienst von Constantin Tischendorf, dass er vor Allem der Vermehrung und Erforschung des textkritischen Apparats sich gewidmet hat. Auf zahlreichen und umfassenden Reisen hat er eine Fülle neuer Entdeckungen gemacht, worunter die des Cod. Sinait. hervorragt, mit der grössten Sorgfalt Handschriften verglichen und neu edirt (vgl. Codd. B C, D Paul., E Act., L P Q R Evng., e Evng. am.), die patristischen Citate gesammelt und revidirt. Seine über zwanzig Ausgaben, deren erste 1841 erschien, haben allmählich bis zur Editio octava critica major (Leipz. 1869. 72, vgl. die dazu nach seinem Tode erschienenen Proleg. von C. R. Gregory 1. 1884) einen an Reichthum und Zuverlässigkeit wachsenden textkritischen Apparat gewonnen. Der

---

[2]) Hug nannte die occidentalische Rec. Griesbach's, die allerdings den Namen einer Textrecension mit Unrecht führte, die κοινὴ ἔκδοσις, wie Hieronymus den unrecensirten Text der LXX im Gegensatz zur Hexapla, und liess dieselbe bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts immer mehr verwildern, während er die orient. Rec. auf Hesychius, die byzantinische auf Lucian zurückführte, von deren kritischen Arbeiten wir doch nichts wissen, sowie eine Abart desselben auf Origenes. Da wir bestimmt wissen, dass Origenes eine NTliche Textrecension nicht unternommen hat (I, 4), liess Eichhorn diese fallen und nahm schon im zweiten Jahrhundert eine doppelte Ausprägung des unrecensirten Textes als asiatischen und afrikanischen an, von denen jener im dritten Jahrhundert durch Lucian, dieser durch Hesychius recensirt sei, womit natürlich auch eine etwas andere Vertheilung der Textzeugen hei beiden zusammenhing.

[3]) Während Matthäi durch seine moskauer Handschriften (not. 1), die sämmtlich den jüngeren emendirten Text zeigen, im Wesentlichen zur Recepta zurückgeführt wurde, erklärte A. Scholz prinzipiell die alexandrinische Textgestalt, wie sie sich in den ältesten griechischen und lateinischen Zeugen findet, für eine willkürlich verderbte und fand den ursprünglichen Text von den Autographen der Apostel her gerade in den constantinopolitanischen Zeugen am treuesten überliefert (vgl. die Proleg. zu s. N. T. Leipz. 1830. 36 und s. bibl. krit. Reise 1823, worin aber die Mittheilungen über die von ihm collationirten Handschriften sehr unzuverlässig sein sollen). Reiche hat besonders Pariser Handschriften collationirt (Gött. 1847) und ist in seinem Commentarius criticus (Gött. 1853—62) als heftigster Gegner des Griesbach'schen Recensionensystems aufgetreten. Modificirt ist dasselbe auch von W. F. Rink (Lucubr. criticae. Basel 1830), der besonders venetianische Handschriften verglich.

[4]) Er hat die Grundsätze seines Verfahrens Stud. u. Krit. 1830. 35 dargelegt (vgl. dagegen C. F. A. Fritzsche, de conf. Ni. Ti. crit. quam Lachm. ed. Giess. 1841). Seine Handausgabe erschien Berlin 1831, eine grössere mit krit. Apparat und mit der Vulg. unter Zuziehung von Phil. Buttmann jun. Berlin 1842. 50. Hauptsächlich auf Grund des Cod. Vatic. erschienen Ausgaben von Ed. v. Muralt 1846. 48 und von Phil. Buttmann 1856. 5. Aufl. 1874. Aehnlich gab Bornemann die Apostelgesch. nach dem Cod. Cant. heraus 1848.

Text ist immer selbstständig nach den ältesten Textzeugen constituirt, aber in den Grundsätzen, von denen er dabei ausging, hat Tischendorf sehr geschwankt, wie die umfassenden Wandlungen, welche der Text in den verschiedenen Ausgaben erlitten hat, zeigen. Von Lachmann ausgegangen, hatte er sich allmählich Griesbach und der Recepta wieder mehr genähert auf Grund eines an Rink sich anschliessenden Systems von vier Textklassen, der alexandrinischen (bei den Judenchristen des Orients) und lateinischen, der asiatischen (bei den geborenen Griechen in Kleinasien und Griechenland) und der byzantinischen Textgestalt (vgl. Stud. u. Krit. 1842), die er unterschied, ohne über ihre Entstehung etwas ausmachen zu wollen und sie überall in unseren Textzeugen rein erhalten zu finden. Endlich aber kehrte er wieder mehr zu dem Grundgedanken Lachmann's zurück, obwohl seine sehr weit getriebene Vorliebe für den Sinaiticus ihn hinderte, denselben reinlich durchzuführen, und obwohl er die Kritik aus inneren Gründen, die den wirklich ursprünglichen Text herstellen will, nie aufgegeben hat[5]).

6. Mit dem grössten Eifer hat sich in neuerer Zeit wieder England, von dem der erste Anstoss dazu ausgegangen war, der Textkritik zugewandt. Mit demselben Fleisse wie Tischendorf hat Sam. Prideaux Tregelles seit 1844 durch wissenschaftliche Reisen und unermüdliche, höchst zuverlässige Collationen an der Sicherung des textkritischen Apparates gearbeitet. Seine grosse Ausgabe mit trefflich geordnetem Apparat erschien von 1857—72, leider konnte der Sinait. und die neuen Editionen des Vatic. erst im epistolischen Theile benutzt werden. Bei der Constituirung des Textes ging er wesentlich von den Bentley-Lachmann'schen Prinzipien aus (vgl. an account of the printed text of the greek N. T. Lond. 1854 und seine Bearbeitung der Textkritik in Horne's grossem Einleitungswerk. Lond. 1856); wo die ältesten Codd. nicht übereinstimmen, gab er die zweifelhaften Lesarten am Rande oder in Klammern. Die Proleg. wurden nach seinem Tode von Hort und Streane hinzugefügt 1879. Neben ihm hat F. H. A. Scrivener (a plain introduction to the criticism of the N. T. 1862. 3. Aufl. 1884) besonders das Recht der jüngeren Zeugen vertreten und sich um die Erforschung der Minuskeln verdient gemacht. Er gab Cambr. 1859 den Text der edit. regia mit den Varianten der neuesten kritischen Textausgaben heraus. Scrivener und Palmer haben auch die Resultate der 1881 vollendeten Revision der englischen Bibelübersetzung mit Bezug auf den ihr zu Grunde gelegten griechischen Text klargestellt. Von durchschlagender Bedeutung war aber das Erscheinen der seit 1853 vorbereiteten Ausgabe von B. F. Westcott und F. J. Anthony Hort. Cambridge u. Lond. 1881. 2. Aufl. 81. 82), da dieselbe von einem zweiten Bande begleitet

---

[5]) Auch nach den Arbeiten Tischendorf's bleibt freilich noch viel zu thun übrig, um den reichen textkritischen Apparat, den wir besitzen, wirklich nutzbar zu machen, da nur die umfassendste und bis in alle Details eingehende Erforschung jedes einzelnen Zeugen nach seiner Eigenthümlichkeit und seinem Verhältniss zu den anderen ein sicheres Urtheil über seine Lesarten gestattet. Auch muss diese Untersuchung durchaus bei den einzelnen Theilen des N. T.'s gesondert vorgenommen werden, da die beiden zu untersuchenden Hauptpunkte hier theilweise verschiedene Voraussetzungen darbieten. Anfänge zu solchen Untersuchungen vgl. bei Weiss in den Einleitungen zu seinen Kommentaren über Marcus und Matthäus (1872. 76), und zum Galaterbrief von Wieseler (Komm. 1859) und Zimmer (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1881—83).

war, in welchem mit lichtvoller Klarheit die Geschichte des Textes und die darauf gegründeten Grundsätze ihrer Textkritik entwickelt waren[6]).

7. Die von Stier und Theile herausgegebene Polyglottenbibel zum Handgebrauch giebt den textus receptus mit Varianten neuerer kritischer Ausgaben (5. Ausg. Bielef. 1875). An ihn schliesst sich auch noch wesentlich an die Stereotypausgabe von Tittmann (Leipz. 1820. 24. 28. 31), die von A. Hahn (1840. 61) neu bearbeitet wurde. Der Bengel'sche Text wurde von 1734—90 als Handausgabe fünfmal gedruckt, an den Griesbach'schen Text schlossen sich die Ausgaben von Knapp (Halle 1797, 5. Aufl. nach seinem Tode 1840)[7]) und Schott (Leipz. 1805. 4. Ausg. nach seinem Tode 1839), der eine lateinische Uebersetzung hinzufügte, an. Der Griesbach-Knapp'sche Text wurde noch mehr der Recepta angepasst von Vater (Halle 1824), mit lateinischer Uebersetzung versehen von Göschen (Leipz. 1832), und hat die weiteste Verbreitung gefunden durch die Stereotypausgaben von K. G. W. Theile (Leipz. 1844), seit der 11. Aufl. (1875) von O. v. Gebhardt bearbeitet mit Berücksichtigung der neuesten Textkritiker (14. Aufl. 1885), auch giechisch-deutsch (1852) und griechisch-lateinisch erschienen (1854. 62. 80). Zahlreiche Handausgaben von seinen kritischen Editionen hat auch Tischendorf veranstaltet, theils auf Grund seiner ed. IV von 1849, die 1850 zum ersten Mal in einer Stereotypausgabe erschien (Leipz. bei Tauchnitz 1850, in den späteren Ausgaben besorgt von O. v. Gebhardt bis zur 9. 1884), theils auf Grund seiner Triglotte (ed. VI. 1854) als editio academica (Lips. 1855. 15. Aufl. 1886), theils auf Grund der ed. VIII (1873. 1880), wozu noch seine Synopsis von 1851 zu vergleichen ist (5. Ausg. 1885). Seinen Text letzter Hand gab O. v. Gebhardt heraus mit den Abweichungen von Treg. u. Westc.-Hort, theils griechisch allein (Leipz. 1881. 2. Aufl. 84), theils mit dem revidirten Luthertext (1881. 84).

---

[6]) Hier werden vor Allem die syrischen Lesarten ausgeschieden, die auf zwei 250—350 veranstalteten Recensionen beruhen sollen; der durch sie stark emendirte und gemischte Text soll dann von Chrysostomus nach Constantinopel gebracht und von dort aus seine weite Verbreitung in der Mehrzahl unserer Zeugen erlangt haben (vgl. schon A Evang. und theilw. C). Von ihnen wird auf die Western readings zurückgegangen, d. h. die im Abendlande (vgl. beide D, G Paul., die altlat. und altsyr. Versionen, Justin, Irenäus, Eusebius) verbreiteten, die etwa der occidentalischen Recension bei Griesbach, und auf die alexandrinischen, die der orientalischen bei jenem entsprechen (vgl. A Briefe, L Evang., Orig. bis Cyr. cop), jene älter, aber noch mit grosser Freiheit in Erläuterungen und Zusätzen, diese jünger und nach sprachlicher Correctheit strebend. Davon aber unterscheiden sie den neutralen Text, der im Vatic. und theilweise noch im Sin. (der aber schon Westliche und Alexandr. Lesarten hat) erhalten ist, so dass in dieser trefflichen Ausgabe, die nur noch durch Klammern und Randlesarten zu viel in Zweifel stellt und selbst vielfach auf Grund angeblicher exegetischer Schwierigkeiten den überlieferten Text der Conjectur bedürftig glaubt, unser vorzüglichster Codex, namentlich gegen Tischendorf, in sein ihm gebührendes Recht eingesetzt wird.

[7]) Im Anhange der Knapp'schen Ausgabe findet sich auch eine Sammlung von Conjecturen, wie sie einst Bowyer (1763) veranstaltete und von Fr. Schulz (Leipz. 1774. 75) übersetzt und erweitert wurde. Nachdem eine Zeit lang die Conjecturalkritik bei der Fülle unserer Textzeugen im N. T. für ausgeschlossen galt, wird sie jetzt wieder in Holland eifrig betrieben (vgl. auch Westcott-Hort. not. 6).

V. Die philologische Bearbeitung des Textes.

Vgl. besonders Mangold in Bleek's Einl. 4. Aufl. § 21—36.

1. Der älteste Versuch zur Erforschung der NTlichen Gräcität ging vom Hebräischen aus, so dass die Grammatik derselben nur wie eine Zugabe zur hebräischen Sprachlehre erscheint (Glass, philologia sacra. Jena 1623, seit 1636 zu fünf Bänden erweitert); bald aber wurde sie auch selbstständig behandelt (C. Wyss, dialectologia sacra. Tigur. 1650; G. Pasor, grammatica sacra N. T. Gröningen 1655). Damals war aber gerade ein heftiger Streit entbrannt zwischen den Puristen, welche zu Ehren des heiligen Geistes für die Klassicität des NTlichen Griechisch eiferten (Seb. Pfochen, diatribe de ling. graec. N. T. puritate. Amsterdam 1629. 33) und deren Hauptführer seit 1640 Jac. Grosse war, und zwischen den Hebraisten (Joachim Junge, sent. de hellenistis et hellen. dial. Jena 1639), die, wie Th. Gatacker und Joh. Vorst, den Einfluss des Hebräischen auf dasselbe nachzuweisen suchten. Der Streit bewegte zuerst besonders die reformirte Kirche, ging dann aber auch in die lutherische Kirche über; die gewechselten Streitschriften sind von Seiten der Hebraisten gesammelt durch Rhenferd (1702), von Seiten der Puristen von Hajo v. d. Honert (1703). Doch fehlte es auch den Uebertreibungen beider Parteien gegenüber nicht an Vermittlern (Joh. Leusden, de dial. N. T. Leyden 1670; Olearius, de stilo N. T. Coburg 1672). Gegen Ende des Jahrhunderts neigte sich der Sieg auf die Seite der Hebraisten, aber erst um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verstummten die Puristen ganz, nachdem sie noch in dem Lutheraner Sigm. Georgi (1732. 33) einen eifrigen und gewandten Vorfechter gefunden hatten.

2. Der Sieg der Hebraisten trug zunächst für die Erforschung der NTlichen Gräcität noch keine Frucht. Ein Jahrhundert lang begnügte man sich damit, Parallelen zu NTlichen Stellen in grammatischer oder lexikalischer Beziehung zu sammeln und ein massenhaftes Material kritiklos zusammenzuhäufen in den sogenannten Observationen[1]). In Folge davon beherrschte ein sinnloser Empirismus die Exegese. Jede Spracherscheinung, für die man irgend ein Beispiel gefunden zu haben glaubte, galt für möglich. Durch den Namen der Enallage rechtfertigte man es, jedes Tempus, jeden Casus, jede Partikel

---

[1]) Umfassende Observationen derart sammelten Lamb. Bos (Obs. misc. Franecker 1707, exercitationes phil. 2. Aufl. ibid. 1713), Wetstein in s. N. T. (1751. 52), Palairet (Obs. phil. crit. Leyden 1752. Specimen exerc. phil. crit. Lond. 1755) und Kypke (Obs. sacr. Bresl. 1755). Doch beschränkte man dieselben auch auf einzelne Schriftsteller. Observationen aus Xenophon, Polybius, Arrian, Herodot sammelte G. Raphel (Annot. Leyden 1747), aus Lucian und Dion. v. Hal. Lange (Lüb. 1732), aus Diodor Munthe (Leipz. 1755), aus Thucydides Bauer (vgl. philol. Thucydid.-Paul. Halle 1773), aus Josephus Otte (Spicil. Leyd. 1741) und Krebs (Observ. Leipz. 1755), aus Philo B. Carpzov (Helmst. 1750), Lösner (Leipz. 1777), wozu Kühn (Pfort. 1785) einen Nachtrag gab, aus den Apokryphen Kuinöl (Leipz. 1794). Vgl. dazu die Sammlungen aus den späteren jüdischen Schriften in den horae hebr. et talm. von Lighfoot (ed. Carpzov. Leipz. 1675) und Schöttgen (Leipz. 1733. 42), die neuerdings wieder aufgenommen sind von Fr. Delitzsch (Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1876 ff.) u. A. Wünsche (Neue Beitr. zur Erläuterung d. Evv. aus Talm u. Midr. Gött. 1878).

für die andere nehmen zu können, ja den Comp. für den Positiv, den bestimmten Artikel für den unbestimmten, und zerstörte durch die Annahme von Ellipsen, Parenthesen u. dgl. jedes Wortgefüge. Durch die Annahme von Hebraismen glaubte man auch das Unmögliche erklären und entschuldigen zu können (vgl. Storr, Observ. ad anal. et synt. hebr. 1799). Dieser ungeheuren Misshandlung der NTlichen Gräcität, die noch Haab (hebräisch-griechische Grammatik. Tüb. 1815) in eine Art System brachte, machte nach dem Vorgange von H. Planck (de vera nat. atque ind. orat. graec. N. T. Gött. 1810) erst vom Boden einer rationellen Sprachforschung aus Georg Bened. Winer ein Ende in seiner Grammatik des NTlichen Sprachidioms (Leipz. 1822. 7. Aufl. besorgt von Lünemann. Gött. 1867). Ihr ebenbürtig, aber nur Anmerkungen zu der griechischen Grammatik von Philipp Buttmann (19. 20. Aufl.) enthaltend, deren Kenntniss sie voraussetzt, ist die Grammatik des NTlichen Sprachgebrauchs von Alexander Buttmann. Berlin 1859 [2]).

3. Die NTliche Lexikographie beruht wesentlich auf den alten Glossarien von Hesychius im fünften Jahrhundert (vgl. Alberti, Glossarium graecum in N. T. Leyden 1735), Suidas aus dem elften und zwölften und Phavorinus aus dem sechzehnten Jahrhundert; die auf das N. T. bezüglichen Erläuterungen aus ihnen hat G. Ernesti gesammelt (glossae sacrae. Leipz. 1785. 86). Doch vgl. dazu noch die Eclogae des Phrynichus (ed. Lobeck. Leipz. 1820), Cyrillus Alex., aus dessen Glossar Matthäi Glossen zu den paulinischen und katholischen Briefen gesammelt hat (Glossaria graeca. Mosk. 1775. lect. Mosq. 1779) und Zonaras aus dem zwölften Jahrhundert, aus dem Sturz glossae sacrae gesammelt und erläutert hat (Grimma 1818. 20). Die älteren NTlichen Lexica von G. Pasor (Herborn 1626. 7. Aufl. Leipz. 1774), Stock (Jena 1725. 5. Aufl. von Fischer. Leipz. 1752) und Chr. Schöttgen (Leipz. 1746, noch 1790 von Spohn herausgegeben) wurden antiquirt durch Schleussner, Nov. lex. graecolat. in N. T. Leipz. 1792 (4. Ausg. 1819), das, so unvollkommen auch sein lexikalischer Standpunkt, doch mancherlei werthvolles wissenschaftliches Material enthält. Es folgten Wahl (Clavis N. T. Leipz. 1822. 3. Ausg. 1843), der mehr auf den klassischen Sprachgebrauch, und Bretschneider (Lex. manuale. Leipz. 1824. 3. Ausg. 1840), der mehr auf den hellenistischen zurückgeht. Winer (Beiträge zur Verbesserung der NTlichen Lexikographie. Erl. 1823) ist leider nicht dazu gekommen, seinen Plan zur Ausarbeitung eines Lexikon auszuführen. Dagegen ist Wilke's Clavis N. T. (Leipz. 1841. 52) in trefflicher Weise vollständig umgearbeitet von Wilib. Grimm (Leipz. 1862—65. 1879). Zum Handgebrauch vgl. Schirlitz, giechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Giessen 1851. 3. Aufl. 1868 [3]).

---

[2]) Vgl. noch Gersdorf, Beiträge zur Sprachcharakteristik d. N. T.'s. Leipz. 1816, Wilke, NTliche Rhetorik. Dresd. 1843 und R. H. A. Lipsius, Gramm. Untersuchungen über die biblische Gräcität (Leipz. 1863), welche leider nur die Lesezeichen behandeln. Zum Handgebrauch vgl. Schirlitz, Grundzüge der NTlichen Gräcität. Giessen 1861.

[3]) Unentbehrlich zur Feststellung des Wortvorraths und Sprachgebrauchs der einzelnen Schriftsteller ist die NTliche Concordanz von Erasm. Schmid (Wittenberg 1638), neu herausgegeben von K. H. Bruder (Leipz. 1842. 5. Aufl. 1880). Eine Ergänzung dazu gab F. Zimmer in s. Concord. suppl. Gotha 1881, indem er die NTlichen Worte nach ihren Bildungsendungen und ihrer Abstammung zusammenordnete.

4. Keiner unserer NTlichen Schriftsteller hat seiner Lebensstellung und Entwicklung nach irgend welche Kenntniss von den Meisterwerken der griechischen Literatur gehabt, ihre Sprache kann daher nicht an dem Atticismus der Klassiker gemessen werden. Ohnehin hatte der attische Dialekt, seit er in der macedonischen Zeit die Gemeinsprache der Hellenen, ja die Weltsprache der Gebildeten geworden war, eine grosse Umwandlung erlitten, indem er viel von seinen Feinheiten eingebüsst und mancherlei fremde dialektische Eigenthümlichkeiten aufgenommen hatte, besonders aus dem mit dem dorischen Dialekt verwandten macedonischen. Wohl hatte diese κοινή oder ἑλληνικὴ διάλεκτος in einer reichen und glänzenden Literatur sich eine Schrift- und Gelehrtensprache geschaffen, die namentlich in Alexandrien sich zu hoher Eleganz entwickelte (vgl. Sturz, de dialecto Maced. et Alexand. Leipz. 1808), die noch Philo handhabt und Josephus zu imitiren strebt; allein auch von dieser Schriftsprache blieben doch unsere NTlichen Schriftsteller mindestens dem grössten Theile nach gänzlich unberührt. Für sie kommt nur die Umgangs- und Volkssprache in Betracht, welche sich aus der κοινή entwickelte, in der naturgemäss die früher getrennten Dialekte sich noch mehr gemischt, die ursprünglichen Feinheiten sich noch mehr verwischt hatten, fremdsprachige Elemente eingedrungen, die Wortbedeutungen erweitert, neue Worte und Formen gebildet oder aus dem dichterischen Sprachgebrauch entlehnt waren, syntaktische Fügungen, deren ursprünglicher Grund und Sinn vergessen war, missbraucht oder übertrieben wurden. Die Latinismen des N. T.'s gehören überwiegend dem individuellen Sprachcharakter einzelner Schriften an und beruhen auf besonderen Bedingungen.

5. In diese Volkssprache, wie sie mit provinzieller Färbung in Alexandrien sich ausgebildet, hatten daselbst die LXX das A. T. übersetzt, wobei das Original nothwendig in Constructionen, Redensarten, Modificationen von Wortbedeutungen und Wortformen eine wesentliche Einwirkung auf dieselbe ausüben musste (Hebraismen). Da das Althebräische nur eigentlichen Schriftgelehrten verständlich war, vermittelte diese Uebersetzung jedenfalls den Diasporajuden ausschliesslich die Kenntniss des A. T.'s und übte dadurch auf ihre Sprache, insbesondere auf den Ausdruck der gesammten religiösen Vorstellungswelt einen entscheidenden Einfluss. Auf dem Boden Palästina's kam dazu ein aramäisches Sprachelement, da man, auch abgesehen von der Frage, ob es damals schon aramäische Uebersetzungen gab (vgl. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. Wien 1873), das A. T. in den Synagogen in der Landessprache dolmetschen zu hören gewohnt war. Dieses hebraisirende (resp. aramaisirende) Griechisch nennt man seit Jos. Scaliger und Joh. Drusius das hellenistische, weil die griechisch redenden Juden Hellenisten genannt wurden (Act. 6, 1), und obwohl schon Salmasius diese Bezeichnung bestritt, wofür er lieber stilus idioticus sagen wollte, und de Wette, Thiersch u. A. andere Vorschläge machten, so ist sie doch mit Recht in Uebung geblieben. Der hebraisirende Charakter ist aber den NTlichen Schriften in sehr verschiedenem Grade und in sehr verschiedener Art aufgeprägt. Dazu kommt aber, dass der christliche Geist und die neue christliche Ideenwelt ebenfalls umbildend, besonders auf die Ausprägung der specifisch religiösen Begriffe einwirken musste, was aber wieder in verschiedenem Grade geschah, je nachdem die einzelnen NTlichen Schriftsteller zur Ausbildung einer besonderen Lehr-

sprache gelangten (vgl. v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. Leipz. 1869. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch. Gotha 4. Aufl. 1886). Dieses Moment des Sprachcharakters des N. T.'s kann aber nur aus ihm selbst erkannt werden. Dagegen sind der Sprachgebrauch der Kirchenväter (Suicer, thesaurus eccl. Amsterd. 1682) oder die Erklärungen der alten Ausleger und Scholiasten leicht irreführend, weil sie bereits von dem kirchlichen Sprachgebrauch ihrer Zeit ausgehen. Hier geht die philologische Bearbeitung der NTlichen Gräcität unmittelbar in die hermeneutische Arbeit am Texte des N. T.'s über, welche völlig über den Rahmen der Einleitung in dasselbe hinaus liegt. Was aus den Kommentaren für dieselbe von Bedeutung war, ist überall an seinem Orte verwerthet worden.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.

Wichtige theologische Werke

aus dem

Verlage von Wilhelm Hertz (Besserschе Buchhandlung)

in Berlin W.

Lehrbuch

der

Biblischen Theologie des Neuen Testaments

von

D. Bernhard Weiß

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Vierte Auflage.

1884.

45 Bogen Groß Octav. Preis elegant geheftet 11 M., in Halbfranz gebunden 13 M.

Die biblische Theologie ist eine verhältnißmäßig junge Wissenschaft. Auch nachdem am Ende des vorigen Jahrhunderts die rein geschichtliche Aufgabe derselben klar herausgestellt war, hat es noch Jahrzehnde gedauert, ehe Chr. Fr. Schmidt eine Darstellung derselben für das neue Testament versuchte, welche trotz großer Mängel doch soweit dem Bedürfnisse entsprach, daß das Buch von 1853—68 vier Auflagen erlebt. Seit 1868 ist das vorliegende Buch bemüht gewesen, in noch umfassenderer und eindringenderer Weise nicht nur eine streng methodische Durchführung der ganzen Disciplin zu geben, sondern auch einen vollständigen Ueberblick über die sich immer weiter verzweigenden dahin einschlagenden Untersuchungen, welche immer mehr der eigentliche Mittelpunkt aller biblischen Studien werden.

Der Verfasser, der bereits im Jahre 1852 in seiner academischen Antrittsrede den Plan für den Ausbau dieser Disciplin entworfen hatte, war seitdem durch eine Reihe größerer und kleinerer exegetischer und biblisch-theologischer Einzelarbeiten auf fast allen Gebieten dieser Wissenschaft, sowie durch seine Studien auf dem Gebiete der Evangelienkritik, für die Durchführung dieser Aufgabe in besonderer Weise vorbereitet. Nach einer Einleitung, in welcher er Aufgabe und Methode der Wissenschaft eingehend behandelt und die Geschichte derselben, sowie die Hülfsarbeiten für dieselbe, in einer bisher noch unerreichten Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit darstellt, beginnt das Buch mit der Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung, d. h. nach den Grundbestandtheilen der drei ersten Evangelien, welche mit der Verkündigung vom Gottesreich beginnend, die Lehre

von Person und Werk seines Gründers, von dem Wesen und der zeitlichen Entwicklung desselben in natürlicher Abfolge darstellt und mit seiner ewigen Vollendung schließt. Der zweite Theil zeigt uns zuerst die Gestalt der ältesten apostolischen Verkündigung vom Messias und dem Anbruch der messianischen Zeit, sowie die dadurch herbeigeführte Gründung der Urgemeinde und die Lösung der ersten sie bewegenden Fragen, an der Hand der ersten Hälfte der Apostelgeschichte. Als Denkmäler des urapostolischen Lehrtropus, wie er sich in der vorpaulinischen Zeit entwickelte, behandelt dann der Verfasser noch den 1. Petrus- und Jacobusbrief, von der Lehrweise jedes derselben in seiner Eigenart ein geschlossenes Gesammtbild vorführend. Im dritten Theile tritt Paulus auf. Nach einer Skizze der ältesten heidenapostolischen Verkündigung, wie sie die Reden der Apostelgeschichte und die Thessalonicherbriefe uns zeigen, baut sich das geistgewaltige Lehrsystem desselben vor uns auf, wie es in seinen vier großen Lehr- und Streitbriefen (Gal. Cor. Röm.) zu Tage liegt. Wir lernen sodann die eigenthümliche Fortbildung desselben kennen, welche die Gefangenschaftsbriefe (Eph. Phil. Col.) characterisirt, bis uns der Schlußabschnitt die wieder ganz eigenartige Lehrweise der Pastoralbriefe schildert.

Der vierte Theil behandelt den urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit. Hier erhalten wir zuerst ein durchsichtiges Bild von der eigenartigen Lehre des Hebräerbriefs, das von dem Begriff des neuen Bundes ausgehend, den Hohepriester und das Opfer desselben, seine Güter und Pflichten, sowie seine Vollendung darstellt. Ein zweiter Abschnitt zeigt wie im 2. Petrus- und Judasbrief die Christenhoffnung zum Motiv des christlichen Tugendstrebens gemacht wird, während der 3. uns das Zukunftsbild der Apokalypse und ihre Anschauung von dem Kampf der Gegenwart schildert, in welchem Gott und seine Widersacher mit einander ringen und der Messias seine Heiligen zum Siege führt. Ein Blick auf die lehrhaften Grundanschauungen der drei älteren Evangelien und der Apostelgeschichte schließt den Theil. Der fünfte endlich zeigt uns die höchste Verklärung der neutestamentlichen Lehrweise in der johanneischen Theologie, welche, ausgehend von der eigenthümlichen Auffassung des Apostels von der Lehre Jesu, seine Christologie, sowie seine Lehre von dem Heil in Christo der Heilsaneignung, der geschichtlichen Entwicklung und der Vollendung des Heils darstellt.

Jedem Theil ist ein einleitender Abschnitt vorangestellt, welcher die Quellen desselben in ihrer Bedeutung für die biblische Theologie characterisirt, die historisch-kritische Auffassung derselben durch den Verfasser kurz begründet und sich mit andersartigen Auffassungen derselben, sowie mit den bisherigen Darstellungen ihres Lehrtropus auseinandersetzt. Die Darstellung selbst gliedert sich dann in eine Reihe nach Kapiteln übersichtlich geordneter Paragraphen, die in wenigen, prägis und durchsichtig gefaßten Sätzen die einzelnen Hauptlehren darstellen und deren jeder in ausführlicher thetischer und polemischer Erörterung seine eingehende biblisch-theologische und exegetische Begründung empfängt. Ausführliche Sach- und Stellenregister erleichtern den Gebrauch des Buches, in dem auch nicht die scheinbar unbedeutendste Vorstellung und Lehrweise, keine irgend lehrhaft wichtige Stelle des Neuen Testamentes unbesprochen bleibt. Wie in den Einleitungen die kritischen Fragen, so finden auch alle heutzutage controvers gewordenen Fragen über die geschichtliche Entwicklung, wie über die Kämpfe, welche die apostolische Zeit bewegten, geeigneten Orts ihre Erörterung und Lösung, sodaß das Buch wohl als ein Compendium der neutestamentlichen Wissenschaft auf ihrem heutigen Standpunkte betrachtet werden muß.

Das Leben Jesu

von

Bernhard Weiß

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

In zwei Bänden.

Zweite Auflage. 1884.

Elegant geheftet 18 M. In Halbfranz gebunden 21 M.

Die vorliegende Darstellung des Lebens Jesu hat, wie der rasche Absatz der ersten Auflage zeigt, einem offenbaren Bedürfniß entsprochen. Vom Boden der kirchlich-gläubigen Anschauung ausgehend, sucht der Verfasser die Bürgschaft für die wesentliche Geschichtlichkeit unserer evangelischen Ueberlieferung nicht in einer dogmatischen Voraussetzung über die Entstehungsart unserer Evangelien, welche alle historische Kritik ausschließt, sondern in den Resultaten einer geschichtlichen Untersuchung über den Ursprung und die Verwandschaftsverhältnisse derselben, welche jene Kritik fordern aber auch normiren. Zum ersten Male wird hier also eine Darstellung des Lebens Jesu geboten, welche den wissenschaftlichen Ansprüchen der Gegenwart genügt, weil sie in methodischer Weise aus den kritischen geprüften Quellen gewonnen ist, und dennoch in allen wesentlichen Punkten zu der kirchlich-gläubigen Auffassung der Person Jesu, wie der wunderbaren Thatsachen seines Lebens und ihrer Heilsbedeutung gelangt. Aber auch wo der Verfasser im Einzelnen nach eingehender Prüfung der Gründe für und wider von ihr abweicht oder an der evangelischen Darstellung Kritik zu üben sich genöthigt sieht, gewährt die alles durchdringende religiöse Wärme und Glaubensfreudigkeit, wie die nirgends verleugnete Ehrfurcht vor der heiligen Schrift den wohlthuenden Eindruck, daß selbst die auf diesem Standpunkt zurückbleibenden Differenzen dem tiefsten religiösen Interesse des Glaubens keinen Abbruch thun. Die den wunderbaren Charakter der Geschichte Jesu, wie die Glaubwürdigkeit der Evangelien leugnende Kritik wird in all ihren verschiedenen Gestalten in der eingehendsten Weise widerlegt.

Das Buch ist nicht nur für Theologen geschrieben, sondern sucht durchweg auch dem Nichttheologen die Orientirung in den Fragen, welche sich auf den Ursprung und den Quellenwerth unserer Evangelien beziehen, und die Bildung eines eigenen Urtheils in allen die Auffassung der evangelischen Geschichte betreffenden prinzipiellen Fragen zu ermöglichen. Der Verfasser konnte das, weil er in zwanzigjähriger Arbeit die Detailbegründung seines historisch-kritischen Standpunkts in einer Reihe umfassender wissenschaftlicher Spezialarbeiten niedergelegt hat und nun nur die Resultate derselben zu-

sammenzufassen und jedem Gebildeten zugänglich zu machen brauchte. Die zweite Auflage sucht in noch umfassenderem Maaße als die erste, wo es sich nicht um die Erörterung der großen prinzipiellen Fragen handelt, alle Detailbegründung und alle Auseinandersetzungen mit abweichenden Auffassungen in die Anmerkungen zu verweisen, so daß die Lektüre des Textes auch dem, der, ohne in diese Details einzugehen, sich zunächst ein Gesammtbild der Resultate des Verfassers verschaffen will, eine fruchtbare und befriedigende Lektüre darbietet.

Auch dadurch wird diese Darstellung des Lebens Jesu eine für weitere Kreise anziehende, daß sie nicht durch umfassende Erörterung der mehr wissenschaftlichen Fragen über den zeitgeschichtlichen und localen Hintergrund der Geschichte Jesu das Interesse von der Hauptsache abzieht, sondern alles für das Verständniß derselben Nothwendige an passender Stelle in farbenreicher Weise mit der Geschichte selbst verflicht. Dagegen giebt sie allerdings nicht nur eine Reihe geschichtlicher Bilder, sondern sie sucht die dramatische Entwickelung des Lebens Jesu aus dem Kampfe desselben mit den ihm entgegentretenden Mächten anschaulich zu machen und die Schürzung des Knotens, wie das Hereinbrechen der Schlußkatastrophe in lebensvoller Weise zu motiviren. Es ist nicht ein Heiligenbild auf Goldgrund, das sie uns vorführt, sondern eine echt menschliche Geschichte, deren Entwickelung wir mit Spannung verfolgen, ohne daß darüber der tiefste göttliche Grund und die ewige religiöse Bedeutung derselben verleugnet oder verkürzt wird.

Das erste Buch (die Quellen) giebt eine fortlaufende Geschichte der Untersuchungen über den Ursprung und das Verwandschaftsverhältniß der Evangelien, aus welcher wir die Quellenansicht des Verfassers als die Zusammenfassung aller Wahrheitsmomente derselben hervorgehen sehen. Daran schließt sich eine Erörterung aller prinzipiellen Fragen über den Gesammtcharakter und den Inhalt unserer evangelischen Ueberlieferung und eine Kritik ihrer verschiedenen Auffassungen, wie sie in dieser eingehenden Weise noch nirgends geboten ist. Das zweite Buch (die Rüstzeit) erzählt die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu bis zum Beginn seines öffentlichen Auftretens. Das dritte Buch (die Saatzeit) stellt besonders die erste hoffnungsreiche Zeit, besonders seiner galiläischen Wirksamkeit dar. Damit schließt der erste Band.

Der zweite Band bringt im vierten Buche (die Zeit der ersten Kämpfe) die beginnende dramatische Verwickelung des Lebens Jesu. Wir sehen den Beginn seines Kampfes mit der Pharisäerpartei, wie mit der Hierarchie in Jerusalem und begleiten ihn bis zu dem Abschluß der galiläischen Wirksamkeit durch die Jüngeraussendung. Das fünfte Buch (die Zeit der Krisis) zeigt uns Jesum auf dem Höhepunkte der Volksbegeisterung für ihn, es führt uns in lebensvollster Weise den Umschlag der Volksstimmung in seinen Motiven vor und die sich damit vorbereitende Nothwendigkeit des Todesgeschickes Jesu. Das sechste Buch (die Jerusalemische Zeit) schildert das entscheidende Ringen Jesu mit der Bevölkerung der Hauptstadt und mit den Volkshäuptern, das uns bis unmittelbar vor die Katastrophe führt. Diese bricht denn im siebenten Buche (die Leidenszeit) herein, das mit der Auferstehung und mit dem Ausblick auf das Walten des zum Himmel Erhöhten schließt.

Durch die Hinzufügung eines ausführlichen Nachweises der aus den Evangelien besprochenen Abschnitte ist dieser zweiten Auflage eine wünschenswerthe Bereicherung zu theil geworden.

System der christlichen Glaubenslehre

in zwei Bänden.

Christliche Glaubenslehre

von

J. A. Dorner

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Erster Theil: **Grundlegung oder Apologetik.** 2. durchgesehene Auflage. gr. 8°. 47½ Bogen. Preis 12 Mark.

Zweiter Theil: **Specielle Glaubenslehre.** gr. 8°. 64 Bogen. Preis 18 Mark.

Preis des ganzen Werkes 30 Mark; in Halbfranz gebunden 33 Mark.

Der Verfasser dieses Werkes ist ein Vertreter der speculativen Theologie. Da ihm jedoch die Speculation auf den Glauben gegründet ist, so ist er weder der Meinung, daß der christliche Glaube könne andemonstrirt werden, noch daß sich die Theologie mit der Glaubenserfahrung für sich begnügen könne. Ihm ist vielmehr in dem Glauben selbst zugleich ein fundamentales Wissen enthalten, das die systematische, besser thetische Theologie nur zur wissenschaftlichen Begründung und Darstellung zu bringen hat. Da der Glaube ihm diese Bedeutung hat, zugleich Fundament des Wissens zu sein, so kommt es ihm darauf an, das Wesen dieses Glaubens, sowie die Stufen desselben bis zu derjenigen, welche zugleich ein wahres Wissen und die unmittelbare, religiöse Gewißheit von demselben enthält, zu untersuchen. Eben daher wird hier in phänomenologischer Weise eine Lehre vom Werden des Glaubens und der Gaubensgewißheit vorausgeschickt, Pisteologie. Ist nun der Glaube nach seinen sittlichen und religiösen Motiven sowie an sich beschrieben, so kommt es darauf an, wissenschaftlich den Inhalt desselben zur Darstellung zu bringen, und im Interesse des Glaubens selbst — für den Gläubigen wenigstens — als die absolute Wahrheit zu erweisen, welche die Kraft der Selbstbegründung in sich trage. Dieser Erweis kann nach der Ueberzeugung des Verfassers nur gelingen, wenn Alles auf das letzte sich selbst der gläubigen Vernunft als Wahrheit erweisende Princip zurückgeführt wird, auf Gott. Daher nimmt die Gotteslehre dem Verfasser die grundlegende Stellung im System ein. Er hofft insbesondere den Beweis zu erbringen, daß der christlich trinitarische ethische Gottesbegriff, welcher freilich ohne den christlichen Glauben nicht kann gefunden werden, die

Gotteslehre, wie sie von der allgemeinen menschlichen Vernunft entwickelt werden kann, erst vollende. So kann der Christ zu der Erkenntniß kommen, daß sein allgemein vernünftiges Erkennen und seine christliche Erkenntniß zusammenstimmen, ja ersteres durch letztere vollendet wird. In der Gotteslehre ist das objective göttliche Realprincip des Christenthums zu erkennen, das zugleich die schöpferische Kraft und Tendenz zum Geschichtlichwerden enthält. Daher ist, statt vom Menschen, systematisch auszugehen von Gott, von ihm d. h. von dem ethischen Gott auch der Mensch abzuleiten, und endlich das Verhältniß Gottes und des Menschen, wie es in der Religion (Offenbarung, Inspiration, h. Schrift, Wunder) zur Wirklichkeit kommt und in der Idee der Gottmenschheit seinen Abschluß findet. Da aber das Christenthum nach der Aussage des Glaubens nicht blos Idee, sondern Geschichte ist, so ist es zugleich die Aufgabe, den wesentlichen Zügen nach das historische Christenthum als die Vollendung der Religion dadurch zu erweisen, daß gezeigt wird, wie dasselbe das Wahre aller außerchristlichen, gleichsam eine große Weissagung auf dasselbe bildenden Religionen in sich aufbewahre und die Idee der Gottmenschheit als Princip des Reiches Gottes verwirkliche. Hiemit schließt der erste Band ab, welcher es mit dem Erweise des Christenthums als der Wahrheit zu thun hat. Ist die christliche Gottesidee als die wahre, allein befriedigende aufgezeigt und das in ihr begründete Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das in dem Gottmenschen gipfelt, als im Christenthum realisirtes von idealer und historischer Seite erwiesen, so hat die Apologetik oder Fundamentaltheologie ihre Aufgabe erfüllt.

Das Angedeutete weist zugleich darauf hin, daß dieses Werk von dem hergebrachten Gang abweichen muß. Es kann nicht das Christenthum vertheidigen wollen durch Darlegung der Begriffe: Religion, Offenbarung, Wunder, Weissagung ꝛc., da diese alle vielmehr selbst erst ihre letzte Begründung in dem obersten Princip, in Gott finden müssen. Vollends aber tritt es denen entgegen, welche sich gegen eine ausgeführte Gotteslehre nur skeptisch verhalten. Vielmehr sieht der Verfasser in der einseitig anthropologischen oder psychologischen Begründung des Christenthums eine Versäumniß, deren erschütternde Folgen bereits zu Tage liegen, da in einem Umfang wie nie zuvor in Deutschland die Fundamentalbegriffe der Religion wankend geworden sind. Die sich lediglich in die Burg des frommen Gefühls einschließen, sehen nach der Meinung des Verfassers die unabwendbare Belagerung nicht nahen, welche namentlich Seitens der Naturwissenschaften droht, sehen nicht, daß wenn Gotteserkenntniß uns versagt sein soll, weil die Idee des absoluten Wesens unlösbare Widersprüche enthalte, wir in einen Widerspruch zwischen Verstand und Gemüth gerathen, in einen Dualismus, bei dem man Niemanden auf die Dauer festhalten kann. Der Verfasser will dem gegenüber vielmehr nachweisen, wie in dem christlichen Gottesbegriffe als dem Realprincipe des Christenthums die Einheit von Gott und dem Menschen, von Idealem und Historischem, von Ethischem und Physischem, von Geist und Natur begründet sei und will eben dadurch Glauben und Wissen versöhnen. Hat der erste Theil, die Apologetik, wie angedeutet, das christliche Princip in seiner Selbstbegründung aufgezeigt, so hat es der zweite Theil mit der Entfaltung dieses Principes zu den einzelnen christlichen Dogmen zu thun. —

System

der

Christlichen Sittenlehre

von

D. J. A. Dorner.

Herausgegeben von D. A. Dorner.

1885.

35½ Bogen Groß-Octav, geheftet 9 Mk., gebd. in Halbfranz 10 Mk. 50 Pf.

Die christliche Sittenlehre Dorners ist das unentbehrliche Seitenstück zu seiner Glaubenslehre. Schildert letztere die Thaten Gottes in der Menschheit, so hat die Sittenlehre zu zeigen, was auf Grund der göttlichen Thaten Aufgabe der Menschen sei und wie sie dieselbe erfüllen können. Wie in der Glaubenslehre nachgewiesen wurde, daß die christlichen Dogmen die religiöse Erkenntniß erst auf die volle Höhe bringen, daß Gott erst durch seine Offenbarung in Christo voll erkannt, die in der menschlichen Natur angelegte, sowohl die in den außerchristlichen Religionen als die in der Philosophie vorhandene Gotteserkenntniß durch sie erst zur Vollendung gebracht wird, so hat die christliche Sittenlehre die Aufgabe, zu zeigen, wie erst durch die christliche Offenbarung die sittliche Persönlichkeit, wie die sittlichen Gemeinschaften zur Vollendung kommen. Demgemäß ist die Ethik Dorners dadurch besonders charakterisirt, daß sie die ethischen Stufen zur Darstellung bringt und mit der christlichen Stufe abschließt, welche alles frühere sittliche Streben erst vollendet. Denn in der Person Christi ist principiell die Vollendung des Sittlichen gegeben, sofern die drei Formen des Sittlichen, Gesetz, Tugend, höchstes Gut, in ihm zur vollen Darstellung kommen, da er das Gesetz erst voll zum Verständniß bringt und erfüllt, die persönliche Tugend ist, und sowohl als vollkommene sittliche Persönlichkeit ein Gut ist, wie auch der Anfang und die Potenz des Reiches Gottes, des höchsten Gutes, das alle sittlichen Persönlichkeiten und sittlichen Gemeinschaften umfaßt. Diese Ethik ist also ein weitblickender, umfassender Versuch, das Christenthum und die Cultur zu versöhnen, indem nachgewiesen wird, wie das Christenthum erst die Mängel der außerchristlichen Cultur beseitigt, die auch den Eintritt dieser höchsten Stufe nothwendig machen würden, wenn selbst keine Sünde wäre, wie es die Cultur vollendet, ohne der Selbständigkeit der einzelnen ethischen Sphären zu nahe zu treten, die es vielmehr erst durch die rechte Werthschätzung derselben befestigt.

Durch den Grundgedanken ist der Gang der Ethik vorgezeichnet. Nachdem das Fundament des sittlichen Handelns in Gottes Liebe, welcher der Plan einer sittlichen Welt entstammt, aufgewiesen ist, werden zwei Theile unterschieden, einer, welcher die allgemein menschlichen Fundamente der Ethik und die außerchristliche Entfaltung des Sittlichen zur Darstellung bringt, und ein zweiter, welcher die Welt des christlich Guten als des vollkommen Sittlichen schildert. Der erste Theil beginnt mit der Zeichnung der natürlichen Anlage für das sittliche Leben, der Anlage zur Persönlichkeit und zu den sittlichen Gemeinschaften, und stellt die natürlichen Anfänge des Culturlebens dar, weist aber durch ihre Mängel auf die Nothwendigkeit des sittlichen Fortschritts. Dieser wird nun gezeichnet, indem zuerst nach der formalen Seite das Bewußtsein des Gesetzes und die Freiheit, wie sie einander gegenübertreten, sodann materiell das Rechtsbewußtsein und das Werden des Staates zur Darstellung kommt. Aber auch die Rechtsstufe, selbst abgesehen von der sündlichen Entwickelung, erweist sich als mangelhaft. Sie treibt über sich hinaus und weist hin auf die evangelische Stufe des sittlichen Lebens, wie es in Christo erschienen ist. Mit der ethischen Christologie beginnt der zweite Theil der christlichen Sittenlehre, welcher die Welt des christlich Guten darstellt, die Erscheinung desselben in Christo, in der christlichen Persönlichkeit, in den sittlichen Gemeinschaften. Dabei wird besondere Aufmerksamkeit auf den Nachweis gelegt, wie die natürlichen sittlichen Anlagen und Gemeinschaften, sowie auch besonders die Rechtssphäre in der christlichen Welt aufbewahrt, aber von ihren Mängeln befreit und vollendet sind. Diese Welt des christlich Guten wird, wie Christus die vollkommene Offenbarung Gottes ist, als das vollkommene Abbild Gottes erfaßt, sowohl die christliche Persönlichkeit, deren Hauptseiten den Hauptmomenten des christlichen Gottesbegriffs entsprechen, als auch der Kreis der sittlichen Gemeinschaften, deren jede eine Seite des göttlichen Wesens abbildet, so daß das höchste Gut, das Reich Gottes, die göttliche Herrlichkeit auf das Vollkommenste abspiegelt. Hiermit ist das Sittliche wieder auf seinen Ursprung zurückgeführt und der Kreis geschlossen. —

Der heimgegangene Verfasser hat größere Abschnitte dieses Werkes noch selbst dictirt; der Herausgeber, Professor D. Dorner, hat das Dictat genau revidirt und das Fehlende aus den Manuscripten der Collegienhefte vollständig ergänzen können.

Gesammelte Schriften

aus dem Gebiete der

Systematischen Theologie, Exegese und Geschichte

von

D. J. A. Dorner.

1883.

Elegant geheftet 9 Mark, gebunden 10 Mark 50 Pf.

Inhalt.

I. Die deutsche Theologie und ihre dogmatischen und ethischen Aufgaben in der Gegenwart.

II. Das Prinzip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniß der materiellen und formalen Seite desselben zu einander.

III. Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für christliche Erkenntniß und christliches Leben.

IV. Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes.

V. Ueber Schellings neues System, besonders seine Potenzenlehre.

VI. Die Wege Gottes in dem Leben des Apostels Paulus.

VII. Theodori Mopsuesteni doctrina de imagine dei.

VIII. Festrede am 22. März 1864.

Andachten, Liturgische, der Königl. Hof- und Domkirche für die Feste des Kirchenjahres. Im Auftrage herausgegeben von D. F. A. Strauß, Kgl. Hofprediger. Vierte sehr vermehrte und mit einer ausführlichen Begräbnißliturgie bereicherte Auflage. Mit einer vollständigen Sammlung von Chorgesängen. 2 Mk. 80 Pf.

Dibelius, Lic. Dr. Franz, Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie. Eine kirchenhistorische Monographie. 4 Mk. 60 Pf.

Heinrici, Dr. C. F. Georg, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. 10 Mk.

Kawerau, G., Johann Agrikola von Eisleben. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. 6 Mk.

Lieder-Concordanz über die gebräuchlichsten evangelischen Kirchenlieder. Bearbeitet von G. Bollert, D. v. Cölln, H. Eger, B. Stein. Mit einem Vorwort von Dr. W. Hoffmann, Gen.-Superintend. ꝛc. 3 Mk. 60 Pf.

Reuter, Hermann, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. 2 Bände. 15 Mk.

Stier, Rud., Privatagenda, das ist allerlei Formular und Vorrat für das geistliche Amt. Gleichgesinnten Amtsbrüdern für Nachahmung oder Gebrauch dargeboten. Achte Auflage, revidiert, ergänzt und bevorwortet von D. Georg Rietschel, Superintendent und erster Director des Predigerseminars in Wittenberg. 26 Bg. Groß Octav. geheftet 6 Mk., geb. in Leinwand 7 Mk.

— **Die Gemeinde in Christo Jesu.** Auslegung des Briefes an die Epheser. 2 Bände. 15 Mk.

Strauß, Otto, Liturgische Männerchöre für Kirche und Haus. Nach der Ordnung des Kirchenbuches für das Königl. Preuß. Kriegsheer. 1 Mk. 20 Pf.

Weiß, D. Bernh., Der Philipperbrief. Ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt. 5 Mk. 40 Pf.

— **Der Johanneische Lehrbegriff,** in seinen Grundzügen untersucht. 4 Mk. 80 Pf.

— **Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt.** 12 Mk.

Date Due

F 18 '39

[redacted]2

BS2364 .W425
Lehrbuch der Einleitung in das Neue
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 6236